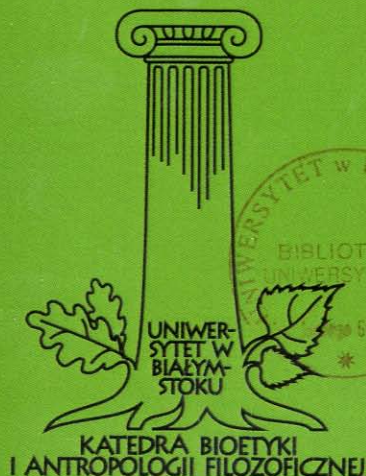


# STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

## 13/2012



# ARCHIUM

**MAREK ADAMKIEWICZ**  
Metodologiczne podłoże bioetyki

**JERZY KOPANIA**  
Bioetyka a moralność. O nieetyczności medycznych kodeksów etycznych

**MARIA NOWACKA**  
Trzy drogi rozwoju medycyny

**ARTUR MICHAŁOWSKI**  
Biologiczne podstawy zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy

**JOANNA USAKIEWICZ**  
Plutarch z Cheronei o rolach i wskazaniach moralnych dla kobiet

**JOANNA SMAKULSKA**  
Zbieżność poglądów Bogusława Wolniewicza i Stevena Pinkera w kwestii zła w naturze ludzkiej

**ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK**  
Jan Paweł II o odkupieńczym sensie ludzkiego cierpienia. Aspekt psychologiczny

**KAROLINA FORNAL**  
Aksjologiczny wymiar śmierci w filozofii Józefa Tischnera

**ZYGMUNT PUCKO**  
Znaczenie archetypu dziecka w filozofii europejskiej

**ALEKSANDRA BULACZEK**  
Antropologia filozoficzna Antoniego Kępińskiego. Źródła i inspiracje

**KATARZYNA KRASUCKA**  
Relacja do Boga jako realizacja istoty człowieka. Na przykładzie bohatera *Zbrodni i kary* Dostojewskiego

**SŁAWOMIR RAUBE**  
Człowieczeństwo zbuntowane i granice nihilizmu. Jednostka i wspólnota w refleksji Alberta Camusa

**STEFAN KONSTAŃCZAK**  
„Swój” czy „obcy”? O mechanizmie dehumanizacji

**PAWEŁ NIERODKA**  
Józefa Bańki koncepcja szczęścia z perspektywy eudajmonii

**ALFRED SKORUPKA**  
Rozwój moralności w ujęciu Feliksa Konecznego

**PIOTR NOWACKI**  
Obrona praw człowieka

**JOLANTA SAWICKA**  
Zaangażowanie polityczne jednostki i wspólnoty w ujęciu Hannah Arendt

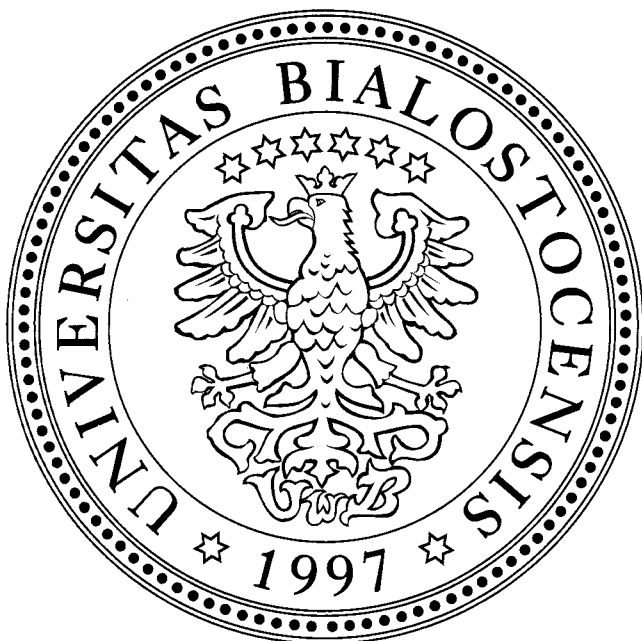
**MARIOLA STANKIEWICZ**  
Leona Chwistka koncepcja rzeczywistości wyobrażeń

# ARCHAEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redagują Maria Nowacka i Joanna Usakiewicz

**TOM 13**



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
Białystok 2012

**Redakcja:** Maria Nowacka i Joanna Usakiewicz

**Sekretarz redakcji:** dr Joanna Smakulska

**Rada redakcyjna:** prof. dr hab. Józef Bańka (Katowice), dr hab. Tomasz Czakon (Katowice), prof. dr hab. Jan Górski (Białystok), dr hab. Anna Latawiec (Warszawa), dr hab. Sławomir Raube (Białystok)

**Rada naukowa:** prof. dr Pavel Fobel (Uniwersytet im. M. Bela, Banská Bystrica), dr hab. Stefan Konstańczak (Uniwersytet Zielonogórski), prof. dr hab. Jerzy Kopania (WSAP w Białymstoku), dr hab. Danuta Ślęczek-Czakon (Uniwersytet Śląski w Katowicach), prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski (Uniwersytet M. Kopernika w Toruniu), prof. dr Jan Zouhar (Uniwersytet im. Masaryka, Brno)

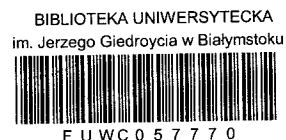
**Recenzenci:** prof. dr Pavel Fobel, prof. dr hab. Andrzej Kiepas, dr hab. Stefan Konstańczak, prof. dr hab. Jerzy Kopania, prof. dr hab. Andrzej Szpak, prof. dr hab. Włodzimierz Tyburski

**Redaktor językowy:** dr hab., prof. UwB Urszula Sokólska  
dr Kirk Palmer (redaktor językowy, native speaker)

Projekt okładki i strony tytułowej: Tadeusz Gajl

Tłumaczenie streszczeń na język angielski: Aleksander Pogorzelski

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



ISSN 1641-5973

050026  
11/02126

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku  
15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 857457120  
e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl, <http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

## SPIS TREŚCI

MAREK ADAMKIEWICZ	
Metodologiczne podłoże bioetyki .....	5
<i>Methodological grounds of bioethics – Summary</i> .....	20
JERZY KOPANIA	
Bioetyka a moralność. O nieetyczności medycznych kodeksów etycznych ...	21
<i>Bioethics vs. morality. Non-ethical aspects of medical codes of ethics – Summary</i> .....	41
MARIA NOWACKA	
Trzy drogi rozwoju medycyny .....	43
<i>Three ways of the development of medicine – Summary</i> .....	53
ARTUR MICHAŁOWSKI	
Biologiczne podstawy zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy .....	55
<i>Biological basis for sustainable development based on knowledge – Summary</i> .....	70
JOANNA USAKIEWICZ	
Plutarch z Cheronei o rolach i wskazaniach moralnych dla kobiet .....	71
<i>Plutarch from Chaeronea about functions and ethical indications for women – Summary</i> .....	84
JOANNA SMAKULSKA	
Zbieżność poglądów Bogusława Wolniewicza i Stevena Pinkera w kwestii zła w naturze ludzkiej .....	85
<i>Bogusław Wolniewicz's and Steven Pinker's concurrence of views on evil in human nature – Summary</i> .....	103
ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK	
Jan Paweł II o odkupieńczym sensie ludzkiego cierpienia. Aspekt psychologiczny .....	105
<i>John Paul II on the redemptive meaning of human suffering. A psychological perspective – Summary</i> .....	121
KAROLINA FORMAL	
Aksjologiczny wymiar śmierci w filozofii Józefa Tischnera .....	123
<i>The axiological aspect of death in Józef Tischner's philosophy – Summary</i> ..	140

<b>ZYGMUNT PUCKO</b>	
Znaczenie archetypu dziecka w filozofii europejskiej .....	141
<i>The significance of the child archetype in European philosophy – Summary</i>	153
<b>ALEKSANDRA BULACZEK</b>	
Antropologia filozoficzna Antoniego Kępińskiego. Źródła i inspiracje .....	155
<i>Philosophical anthropology of Antoni Kępiński. Sources and inspirations – Summary</i> .....	172
<b>KATARZYNA KRASUCKA</b>	
Relacja do Boga jako realizacja istoty człowieka. Na przykładzie bohatera <i>Zbrodni i kary</i> Dostojewskiego .....	173
<i>Relation to God as implementation of essence of man. On the example of the hero of Crime and Punishment Fyodor Dostoyevsky – Summary</i> .....	185
<b>SŁAWOMIR RAUBE</b>	
Człowieczeństwo zbuntowane i granice nihilizmu. Jednostka i wspólnota w refleksji Alberta Camusa .....	187
<i>Rebellious humanity and the limits of nihilism. Individual and community in the thought of Albert Camus – Summary</i> .....	202
<b>STEFAN KONSTAŃCZAK</b>	
„Swój” czy „obcy”? O mechanizmie dehumanizacji .....	203
<i>„Friend” or foe”? On the mechanism of dehumanization – Summary</i> .....	212
<b>PAWEŁ NIERODKA</b>	
Józefa Bańki koncepcja szczęścia z perspektywy eudajmonii .....	213
<i>Józef Bańka’s concept of happiness from the point of view of eudaimonia – Summary</i> .....	234
<b>ALFRED SKORUPKA</b>	
Rozwój moralności w ujęciu Feliksa Konecznego .....	235
<i>The development of morality according to Feliks Koneczny – Summary</i> ....	253
<b>PIOTR NOWACKI</b>	
Obrona praw człowieka .....	255
<i>The defense of human rights – Summary</i> .....	266
<b>JOLANTA SAWICKA</b>	
Zaangażowanie polityczne jednostki i wspólnoty w ujęciu Hannah Arendt .	267
<i>Political involvement of an individual and a community according to Hannah Arendt – Summary</i> .....	286
<b>MARIOLA STANKIEWICZ</b>	
Leona Chwistka koncepcja rzeczywistości wyobrażeń .....	287
<i>The idea of reality of imagination by Leon Chwistek – Summary</i> .....	299

**MAREK ADAMKIEWICZ**

### **METODOLOGICZNE PODŁOŻE BIOETYKI**

Termin bioetyka jest złożeniem dwóch greckich słów *bios* (życie) i *ethos* (charakter, styl życia), oznaczających w perspektywie współczesnej „jakąś etykę życia ludzkiego zaktualizowaną przez osiągnięcia współczesnych nauk biologicznych i medycznych”<sup>1</sup>. Tak ogólnie zarysowanym pojęciem potocznie posługują się autorzy większości prac poświęconych zagadnieniom życia człowieka, rozpatrywanego z punktu widzenia terapii i jego przyrodniczej natury<sup>2</sup>. Obecnie kategoria „bioetyka” jest również zamiennie stosowana z terminem „etyka biomedyczna”, „etyka medyczna” czy „filozoficzna etyka medyczna” i oznacza moralną refleksję nad współczesnymi problemami dyscyplin przyrodniczych. Wielość określeń dotyczących wszak jednorodnego przedmiotu zainteresowania (z grubsza życia i śmierci człowieka) jest następstwem aktualnego rozwoju badań, które nie dają jeszcze możliwości stworzenia jednego powszechnego ich określenia. Wszelako występuje zgoda, co do tego, że bioetyka stara się zagadnienia codzienności rozpatrywać na dwa ogólne sposoby. Po pierwsze, usiłuje wyliczyć problemy wyrosłe na gruncie

<sup>1</sup> T. Ślipko SJ, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wyd. ATK, Warszawa 1988, s. 10. W filozoficznym leksykonie PWN bioetyka jest definiowana jako „interdyscyplinarna dziedzina wiedzy, często określana jako dział etyki, zajmująca się analizą i próbą rozstrzygnięcia dylematów moralnych pojawiających się w praktyce nauk medycznych i biologicznych. Stanowi stosunkowo nową gałąź wiedzy, obejmującą problematykę leżącą na przecięciu: biologii, genetyki, medycyny, filozofii (zwłaszcza etyki), teologii (zwłaszcza teologii moralnej), socjologii, psychologii i prawa”; W. Łagodzki, G. Pyszczek (red.), *PWN leksykon. Filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 61.

<sup>2</sup> Za: A. C. Varga, *The Main Issues in Bioethics*, Plenum, New York 1984, s. 75.



nauk biomedycznych, po drugie zaś, wskazuje „obszary ludzkich zachowań dotyczących ludzkiego życia”<sup>3</sup>.

Początki bioetyki sięgają pierwszych lat sześćdziesiątych XX wieku, kiedy to gwałtowny rozwój badań genetycznych i nowych technik medycznych (przeszczepy, diagnostyka prenatalna, początki inżynierii genetycznej) zaczął rodzić nieznane dotąd dylematy moralne. Refleksja etyczna nad zmianami w medycynie i biologii zrodziła się na kanwie wystąpienia Josepha Fletschera, który głosząc wiarę w potencję owych nauk dla przezwycięzania dotychczasowych ograniczeń przyrodniczych człowieka, uznał już w 1954 r., że nadchodzi czas uwalniania się podmiotu od przypadłości losu (czyli trosk związanych z różnymi chorobami i patologiami zdrowotnymi)<sup>4</sup>. Z tego przekonania wywiódł J. Fletscher postulat całkowitego powierzenia człowiekowi prawa do kierowania własnym życiem, zakorzenionego nie w stanowiskach filozoficznych czy teologicznych, ale w postępie wiedzy (zwłaszcza medycznej). Ów postulat wkrótce znalazł poparcie w wyjątkowym rozwoju nauk i w jakiś sposób wpłynął na zmianę rozumienia wielu pojęć, szczególnie zaś idei natury oraz sensu ludzkiego zdrowia oraz życia. Na przemiany te wpłynęła swoiście medycyna, która przeobrażając się z dyscypliny tylko diagnostycznej i terapeutycznej w dziedzinę twórczą, sprawiła realną możliwość przedłużania egzystencji, a wraz z tym zrodziła nowe problemy społeczne<sup>5</sup>.

Okazało się również, że sama biologia nie posiada kryteriów pozwalających odróżnić to, co można czynić, od tego, czego czynić nie wolno<sup>6</sup>. Pojawiły się zatem wątpliwości, które zwracały uwagę nie tylko na niejasność jej zamiarów, ale także sugerowały swoistą nieufność wobec jej dokonań. Pośród problemów, które zrodził postęp w biologii, kilka wydaje się być szczególnie ważnych z punktu widzenia etyki. Oto po pierwsze, nie wiadomo jest, czy prawa biologii mogą być uznawane za podstawę reguł moralnych. Nie wiadomo jest również, po drugie, jak daleko człowiek może posunąć się w swych badaniach (zwłaszcza w eksperymentach). Należy się też zastanowić, po trzecie, czy naukowiec może zmienić program genetyczny ludzkiego organizmu i dlaczego ma to czynić.

<sup>3</sup> D. Ślęczek-Czakon, *Bioetyka a współczesne problemy moralne*, (w:) *Ekofilozofia i bioetyka. VI Zjazd Filozoficzny*, pod red. W. Tyburskiego, Top Kurier, Toruń 1996, s. 85.

<sup>4</sup> Zob. J. Fletscher, *Medicine and Morals*, Academic Press, New York 1954.

<sup>5</sup> Zob. P. Ramsey, *Pacjent jest osobą*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1977; Z. Szawarski (red.), *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987.

<sup>6</sup> Problemy te z różnych pozycji badawczych ukazane są w: W. Tulibacki, *Etyka i nauki biologiczne*, Wydawnictwo Akademii Rolniczo-Technicznej, Olsztyn 1994; ks. J. Grzesica, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka – problem teologiczno-moralny*, Księgarnia Św. Jacka, Katowice 1983.

Trzeba rozważyć, po czwarte, kto powinien sprawować kontrolę nad rozwojem nowych technologii biomedycznych, i kto ma przywilej albo prawo do podejmowania rozstrzygających kwestii moralnych w badaniach naukowych. I wreszcie po piąte, należy dowiedzieć się, jak sprawiedliwie rozdzielać dobra kosztownych odkryć nauk medycznych i biologicznych, kiedy wiadomo jest, że owe dobra nie są powszechne.

Oddzielenie podobnych dylematów od tradycyjnego pola etyki, skłoniło Daniela Callahana na początku lat siedemdziesiątych XX stulecia do wypracowania metodologicznego statusu bioetyki<sup>7</sup>. Zasadzał się on już na rewizji dotychczasowej relacji filozofii moralności do nauki, która to zgodnie z XIX-wiecznym paradygmatem pozytywizmu czyniła obie dziedziny obcymi względem siebie. Podług nowego myślenia decyzje o charakterze naukowym nie mogły być wolne od refleksji moralnej, albowiem problemy studiów medycznych i biologicznych nie są jedynie przedmiotem weryfikacji empirycznej, ale także społecznej oceny mierzącej skutki doświadczeń. W myśl tego sam postęp w nauce nie gwarantował jeszcze pomyślnych dla człowieka rezultatów w sferze moralności. Oto źródłem sukcesu w nauce jest nie tylko zamierzony wynik badań, ale także namysł nad ich zasadnością i wartością dla człowieka. Z tego powodu zrodziła się też konieczność kojarzenia progresu w biologii i medycynie z przemianami obyczajowymi ludzi, gotowych na przyjęcie owego postępu<sup>8</sup>.

Termin bioetyka po raz pierwszy pojawił się w 1971 roku w rozważaniach biologa Pottera van Rensselaera, który w rozwoju technologii biomedycznych upatrywał możliwości znoszenia zagrożeń dla ludzkiego życia i wytyczania granic moralnej odpowiedzialności za nienaruszalność tego istnienia<sup>9</sup>. W nawiązaniu do tego rozumienia bioetyki niektórzy uznają ją za „część biologii, która zajmuje się wykorzystaniem możliwości nauk biologicznych, w celu uzyskania – przy ich właściwym użyciu – lepszej jakości życia”<sup>10</sup>. Bioetyka jako część etyki normatywnej jest, podług opinii innych, programem badawczym, który w już następnym stu-

<sup>7</sup> Por. D. Callahan, *Bioethics: Private Choice and Common Good*, „Hastings Center Report” 3, 1994, s. 28.

<sup>8</sup> Zob. T. Jusudowicz (red.), *Bioetyka a prawa człowieka. Wybór materiałów międzynarodowych*, Wydawnictwo „Comer”, Toruń 1997; R. Otowicz SJ, *Etyka życia. Bioetyczny i teologiczny kontekst problematyki życia poczętego*, WAM – Księża Jezuici, Kraków 1998; R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1998. Praca Romana Tokarczyka jest uzupełnieniem i rozszerzeniem tematyki bioetycznej podejmowanej w jego wcześniejszej książce pod tym samym tytułem, wydanej w Lublinie w 1984 roku.

<sup>9</sup> Zob. P. Van Rensselaer, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewoods Cliffs NJ 1971; także: T. Ślipko SJ, *Za czy przeciw życiu*, Augustinum, Warszawa 1992.

<sup>10</sup> Za: A. Pardo, *Bioetyka a utylitaryzm*, „Ethos” 25–26, 1994, s. 102.

leciu wyprze dotychczas uprawianą filozofię moralności<sup>11</sup>. Źródłem jej ekspansji staje się współczesny namysł różnych kręgów intelektualnych nad zagadnieniami życia człowieka, które dotyczą nie tylko przyrodniczej formy jego przejawiania się, ale także zjawisk związanych z kresem ludzkiego istnienia. Jakkolwiek współcześnie większe znaczenie nadaje się badaniom nad egzystencją podmiotu, aniżeli nad jego śmiercią, to bynajmniej ostatni aspekt sprawy nie wydaje się być przez to mniej błahy<sup>12</sup>.

Refleksja nad życiem człowieka i kondycją ludzką nabiera wartości z trzech powodów. Po pierwsze, problematyka bioetyczna obejmuje swoim zakresem rozległe obszary, na jakich rozgrywa się życie indywidualne i społeczne. Po drugie, zasięg tematów bioetycznych powoduje, że do ich rozważania predestynowani są specjaliści z różnych dziedzin podejmujących badania nad człowiekiem z szerokiej perspektywy. Po trzecie wreszcie, bioetyka jako dziedzina z pogranicza wielu nauk implikuje konstatacje, które mogą być właściwe zarówno dla medycyny<sup>13</sup>, biologii<sup>14</sup>, prawa<sup>15</sup>, filozofii<sup>16</sup>, etyki czy teologii.

Stosowanie w wypowiedziach bioetycznych stwierdzeń właściwych dla różnych dyscyplin (np. medycyny, prawa, etyki czy teologii) wywołuje piętrzenie się problemów, które zdają się mieszać aspekty światopoglądowe i filozoficzne z pozytywną wiedzą naukową. Dodatkowo komplikacje stąd wyrosłe potęgowane są różną konfiguracją aksjologiczną podejmowanych rozważań, których wszech cechą wspólną jest zawsze doniosłość zagadnień ważnych z punktu widzenia jakości życia człowieka. Efekt jest jednak taki, że bioetyka, choć jawi się jako dziedzina intelektualnie rozbudzonych badań, to jednak pozbawiona jest niekiedy wewnętrznej

<sup>11</sup> Tak sądzi między np. znany francuski lekarz i bioetyk Jean Bernard. Według niego nieuniknioną ekspansję bioetyki potwierdza obserwowany już dziś: 1) „wybuchowy” (po 1980 r.) wzrost liczby komitetów etyki zajmujących się problemami biomedycznymi; 2) „różnorodność” składów owych komitetów, do których wchodzi poza lekarzami teologowie, filozofowie, socjologowie i prawnicy; oraz 3) „zrozumienie” przez władze publiczne znaczenia stawianych przez przedstawicieli różnych nauk problemów etycznych, które zakorzenione są w postępie w biologii i medycynie. Por. J. Bernard, *Od biologii do etyki*, przekł. J. A. Żelechowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 168. Autor uchodzi za światowy autorytet w bioetyce.

<sup>12</sup> Zob. M. Adamkiewicz, *Oblicza śmierci. Propedeutyka tanatologii*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004.

<sup>13</sup> Zob. np. J. Bernard, *Nadzieje medycyny*, przekł. B. Szwarzman-Czarnota, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 1997.

<sup>14</sup> Zob. np. J. Bernard, *Od biologii do etyki*, wyd. cyt.; R. Dubos, *Miraże zdrowia. Utopie, postępy i zmiany biologiczne*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1962.

<sup>15</sup> Zob. np. T. Jasudowicz (red.), *Bioetyka a prawa człowieka*, Wydawnictwo „Comer”, Toruń 1997; K. Skupniewicz (red.), *Lekarz a prawa człowieka. W kręgu bioetyki*, Wydawnictwo „Comer”, Toruń 1996.

<sup>16</sup> Por. np. Z. Szawarski, *Bioethics Reporter*, „Studia Filozoficzne” 7, 1986, s. 171.

spójności<sup>17</sup>. Pomimo to jej stałą tendencją jest poszerzanie pola zainteresowań zyskujących na coraz większym znaczeniu. Powstają bowiem teorie, które rewidują dotychczasowe widzenie problemów moralnych zakorzenionych na gruncie etyki tradycyjnej, zmierzające wręcz do jej obalenia<sup>18</sup>. Według znawców problemu pojawienie się bioetyki jest właśnie następstwem opozycji wobec różnych niedoskonałości tradycyjnej etyki, uprawianej zwłaszcza w USA i Europie Zachodniej<sup>19</sup>, same zaś narodziny owej dyscypliny są jednym z najbardziej zdumiewających zjawisk w nauce współczesnej<sup>20</sup>. Jest to tym bardziej frapujące, że jeszcze w połowie lat sześćdziesiątych termin „bioetyka” nie był znany, a dopiero gdzieś zaczęły pojawiać się publikacje z tego zakresu. Na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku nastąpiła istna eksplozja artykułów w różnego rodzaju czasopismach filozoficznych, medycznych i prawnych. Otworzone zostały instytuty naukowe, zajmujące się wyłącznie bioetyką, pierwsze czasopisma, encyklopedie, a na niektórych uniwersytetach amerykańskich wprowadzono jej specjalizację<sup>21</sup>.

W Polsce pierwszym uczonym, który starał się przybliżyć pionierską problematykę był Roman Tokarczyk<sup>22</sup>, natomiast dziewiczy podręcznik na poziomie akademickim opublikował ks. Tadeusz Ślipko<sup>23</sup>. Do tej pory jednak nie uściślono definicji bioetyki, która występuje dziś w dwóch wersjach. Węższa sprowadza tę dziedzinę do zagadnień biomedycznych, podczas gdy szersza traktuje bioetykę jako dyscyplinę zajmującą się różnymi sytuacjami granicznymi życia człowieka,

<sup>17</sup> Zwraca na to uwagę W. Tulibacki, *Bioetyka – przegląd problemów*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 1, 1995, s. 154.

<sup>18</sup> Wyrazistym tego przykładem jest etyka życia i śmierci wybitnego bioetyka australijskiego Petera Singera. Zob. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przekł. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, PIW, Warszawa 1997.

<sup>19</sup> Por. J. Jaroń, *Podstawowe problemy bioetyki*, w: M. Adamkiewicz (red.), *Etyka zawodu wojskowego*, Wyd. WAT, Warszawa 1998, s. 76.

<sup>20</sup> Por. Z. Szawarski, *Bioetyka*, „Problemy” 4, 1986, s. 22.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 23. W 1969 r. w Hastings (USA) został założony Institute of Society, Ethics and Life Science (znany także pod nazwą Hastings Center), a w 1971 r. w Georgetown University w Waszyngtonie powstał The Joseph and Rose Kennedy Institute of Ethics, w którym otwarto centrum bioetyczne. Instytut Kennedych wydał w 1995 roku pięciotomową *Encyclopedia of Bioethics*, która uchodzi za najobszerniejsze wydawnictwo naukowe przedstawiające w formie kompendialnej problemy bioetyki. Zagadnienia bioetyki podejmowane są również w niektórych amerykańskich periodykach takich jak np.: „Hastings Center Report”, „Hastings Center Studies”, czy „Journal of Medical Ethics”. W Polsce także działają ośrodki akademickie (katedry i zakłady naukowe) zainteresowane problematyką bioetyczną, spośród których najbardziej znanym jest Międzywydziałowy Instytut Bioetyki przy Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Obok tego problemy bioetyki artykułowane są na łamach różnych czasopism, a z rzadka niektórych gazet codziennych (np. „Gazety Wyborczej”). Zagadnienia bioetyki często goszczą w publikacjach lubelskiego periodyku naukowego „Ethos”.

<sup>22</sup> Zob. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci. Etyczne problemy współczesności*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1984.

<sup>23</sup> Idzie tu o rozprawę T. Ślipki SJ, *Granice życia*, wyd. cyt.

rozpatrywanego z punktu widzenia jego narodzin, trwania i śmierci. Wersja węższa jest właściwa dla zachodniej myśli i okazuje się być bardziej popularna w naszym kraju, zaś szersza jest efektem refleksji rodzimej i niezаслужenie mniej frapująca (tę postać bioetyki na poziomie problemowym zawdzięczamy ks. T. Ślipce). Wszelako wydaje się, że „polskie” podejście jest bardziej zasadne, albowiem stwarza więcej możliwości rozpoznawania stanów ważnych – nie wykluczając z nich śmierci – dla określania istoty życia człowieka. Warto może i to wiedzieć, że zwolennicy węższej definicji bioetyki nie uwzględniają w niej również etyki ekologicznej, co zdaniem niektórych badaczy jest uchybieniem w rozpatrywaniu zagadnień ważkich nie tylko z punktu widzenia samej moralności, ale też potrzeb człowieka współczesnego<sup>24</sup>.

Tak więc ks. Tadeusz Ślipko twierdził, że bioetyka to „dział filozoficznej etyki szczegółowej, która ma ustalić oceny i normy (reguły) moralne ważne w dziedzinie działań (aktów) ludzkich polegających na ingerencji w granicznych sytuacjach powstawania życia, jego trwania i śmierci”<sup>25</sup>. Według Zdzisławy Piątek bioetyka jest socjobiologicznym typem refleksji filozoficznej, która dopasowuje normy moralne do naturalnych skłonności człowieka<sup>26</sup>. Ujęcie to nawiązuje do poglądów Edwarda O. Wilsona, który sferę popędową człowieka uznawał za ważne źródło norm, zakorzenionych nie tylko w kulturowej, ale też przyrodniczej naturze człowieka<sup>27</sup>. Podobnie zwolenniczką węższej definicji bioetyki była Ewa Klimowicz, która postrzegała ją jako dyscyplinę filozofii moralności związaną z najnowszymi osiągnięciami nauk biologicznych i medycznych<sup>28</sup>. Zbigniew Szawarski potwier-

<sup>24</sup> Ubolewa nad tym np. Józef Jaroń (zob. tenże, *Podstawowe problemy bioetyki*, dz. cyt., s. 77), chociaż w pracy pt. *Ekologia – Sozologia – Ekofilozofia – Ekoetyka – Ekonomia Proekologiczna*, (Warszawa 1997) problemy etyki ekologicznej (ekoetyki) umiejscawia w oddzielnym od bioetyki segmencie rozważań. Przyjmuje się dziś, że do głównych zagadnień etyki ekologicznej wchodzi rozważania nad: 1) bezpieczeństwem ekologicznym; 2) formami agresji ekologicznej; 3) wymianą informacji o sytuacji ekologicznej; 4) prawnym modelem przeciwdziałania skutkom zagrożeń ekologicznych; 5) granicznymi skutkami szkód ekologicznych; 6) kooperacją w nagłych zagrożeniach ekologicznych; 7) formami współpracy naukowo-technicznej znoszącej przyczyny i skutki zagrożeń ekologicznych; 8) metodami pokojowego rozwiązywania międzynarodowych sporów dotyczących szkód ekologicznych; 9) odpowiedzialnością za środowisko naturalne (personalne) i grupowe; 10) skutkami dewastacji przyrody jako przejawu jawnej wrogości wobec praw i wolności człowieka. Por. L. Zacher, *Globalne problemy współczesności. Interpretacje i przykłady*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1992, s. 149–150.

<sup>25</sup> T. Ślipko SJ, *Granice życia*, wyd. cyt., s. 16.

<sup>26</sup> Za: J. Jaroń, *Podstawowe problemy bioetyki*, wyd. cyt., s. 77.

<sup>27</sup> Zob. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej. Nemezjusz z Emezy*, przekł. A. Pol, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1982.

<sup>28</sup> Por. E. Klimowicz, *Bioetyka (hasło)*, (w:) *Mały słownik etyczny*, pod red. S. Jedynaka, Wydawnictwo Branta, Bydgoszcz 1994, s. 27. Bardziej wyczerpujące stanowisko Ewy Klimowicz wobec problemów bioetyki jest przedstawione w: E. Klimowicz, *Główne zagadnienia bioetyki*, (w:) *Etyka XX wieku*, pod red. S. Jedynaka, L. Gawora, T. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1991.

dając, że bioetyka jest „etyką biomedyczną”, domagał się równocześnie włączenia do jej zakresu zagadnienia humanitarnego stosunku do zwierząt<sup>29</sup>. Identyfikujący się z ostatnim stanowiskiem Witold Tulibacki, podkreślał, iż choć bioetyka jest w oczywisty sposób dziedziną wkraczającą na teren medycyny, to jednak narodziła się w otoczeniu problemów filozoficznych, teologicznych i prawnych, ustalających charakter prowadzonych dziś rozważań<sup>30</sup>. Także Ludwik Kostro rozumiał bioetykę jako wiedzę normatywną zawierającą problematykę moralną, wynikającą ze struktur związanych z rozwojem nauk biomedycznych. W tym sensie bioetyka obejmuje szereg zagadnień, które wchodzi w zakres medycznej deontologii i psychoterapii. Wedle tego stanowiska bioetyka w przyszłości nie ograniczy się tylko do biologicznych i terapeutycznych rozważań nad życiem człowieka, ale włączy w nie całą złożoną problematykę etyki lekarskiej<sup>31</sup>. Zresztą proces poszerzania refleksji bioetycznej o deontologię medyczną jest, prawdę mówiąc, najbardziej dziś właściwy dla badań nad moralnością terapeutów i pacjentów.

Swoistą definicję bioetyki wyróżnił Ignacy S. Fiut, eksponując aspekt ekologiczny istnienia podmiotu ludzkiego. Zgodnie z tą interpretacją bioetyka to dziedzina rozważająca człowieka jako byt żyjący harmonijnie z przyrodą i społeczeństwem podług norm, które dyktuje mu tzw. sumienie ekologiczne. Ono też konstytuuje naczelną regułę bioetyki, którą wspiera postulat „czujności” wobec wszystkiego, co ma wpływ na uporządkowane oraz przyjazne relacje między człowiekiem i przyrodą. Na gruncie polskim taka definicja jest odosobniona, albowiem pomija sferę biomedyczną przejawiania się życia człowieka, która w innych stanowiskach znajduje uznanie<sup>32</sup>. Jednakże wprowadzenie aspektu ekologicznego do bioetyki wydatnie i słusznie urozmaica zakres całej problematyki moralnej związanej z ludzkim życiem. Jest to uzasadnione również z punktu widzenia zagrożeń, jakie czyhają na współczesnego człowieka, trapionego nie tylko dylematami natury medycznej, ale także niepokojami o stan środowiska, w którym przyszło mu egzystować, zwłaszcza że ono określa warunki zdrowotne jednostek i społeczności.

Szersze definicje bioetyki są mniej popularne. Znajdują one bowiem swoje odzworowanie głównie w poglądach Romana Tokarczyka, a przede wszystkim ks. Tadeusza Ślipki. W ujęciu pierwszego bioetyka traktuje człowieka holistycznie jako

<sup>29</sup> Por. Z. Szawarski, *Bioetyka*, „Problemy” 1986, Nr 4, s. 22. W bioetyce australijsko-amerykańskiej pogląd ten upowszechnia P. Singer; zob. np. P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, dz. cyt., s. 218–221.

<sup>30</sup> Por. W. Tulibacki, *Etyka i nauki biologiczne*, dz. cyt., s. 113.

<sup>31</sup> Por. L. Kostro, *Bioetyka (hasło)*, (w:) *Encyklopedia Katolicka*, T. 2, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszczuka, Z. Sułowskiego, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 568–570.

<sup>32</sup> Por. I. S. Fiut, *Idea bioetyki*, (w:) *Ochrona środowiska w świetle filozofii wartości. Materiały z II Jagiellońskich Sympozjów Etycznych na temat „Aksjologiczne i etyczne aspekty współczesnej ekologii” (5–6 czerwca 1989)*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1992, s. 55.

konglomerat biologicznych, racjonalnych i socjologicznych uwarunkowań kształtujących kryteria ludzkiego bytowania w określonym czasie i miejscu<sup>33</sup>. Tymczasem podług drugiego z autorów bioetyka to dziedzina etyki normatywnej, która zajmuje się życiem człowieka zdeterminowanego w równej mierze warunkami naturalnymi, co i cywilizacyjnymi<sup>34</sup>.

Uwidaczniana w wypowiedziach interdyscyplinarność i sugerowana ekspansywność bioetyki zasadza się na przekonaniu o niemocy etyki tradycyjnej w objaśnianiu skomplikowanych zagadnień biomedycznych, które pojawiają się w wyniku błyskawicznych zmian, jakie zachodzą w medycynie, biologii i szeroko pojętej techniki. Wyrastające z tychże przeobrażeń problemy uświadomiły uczonym, że pomijanie przyrodniczej sfery człowieka w etyce powoduje różnego rodzaju groźne skutki dla życia psychofizycznego ludzi. Nic dziwnego zatem – zważywszy doniosłość zagadnień nowoczesnej wiedzy – że w różnych kręgach naukowych zrodziła się potrzeba wkraczania na teren właściwy dawniej dla etyki. To stąd (zarówno w Polsce, jak i w innych krajach) bioetyką początkowo zaczęli zajmować się naukowcy o różnych profesjach i różnym przygotowaniu filozoficznym czy biomedycznym.

Problemy bioetyki właściwej dla refleksji filozoficznych Zachodu są zróżnicowane i wynikają z rewolucyjnych przemian, jakie dokonywały się w medycynie i biologii<sup>35</sup>. W pierwszej dyscyplinie wzrost znaczenia odkryć farmaceutycznych (np. odkrycie w 1937 r. sulfonamidów) i postęp w empirycznych badaniach nad zdrowiem człowieka (np. interwencje transplantacyjne) wyłonił nieznane dotąd komplikacje moralne towarzyszące koniecznemu eksperymentowi i technikom ratownictwa życia. Te zaś znamionowały nowe możliwości, których największym spektakularnym wyrażeniem był odwrót od przemożnej bezradności obecnej zawsze w dotychczasowej historii leczenia. W biologii tymczasem rewolucja molekularna, przejawiająca się w odkryciu kodu genetycznego człowieka, przyczyniła się nie tylko do lepszego poznawania praw rządzących życiem, ale także zrozu-

<sup>33</sup> Por. R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, dz. cyt., s. 10–11. Ujęcie bioetyki zachodnioeuropejskiej i amerykańskiej stanowi treść książki J. Bernarda, *Od biologii do etyki*, dz. cyt.

<sup>34</sup> Dodatkowo przegląd naczelných kategorii bioetyki wskazuje na utrzymywanie się w niej znamiennej linii podziału. Po jednej stronie znajduje się absolutystyczna bioetyka chrześcijańska, broniąca norm powszechnych i niezmiennych, oparta na teistycznym i spirytualistycznym personalizmie, który z kolei zakłada uniwersalistyczne zdolności poznawcze ludzkiego intelektu. Po drugiej zaś występuje bioetyka relatywistyczna (np. Petera Singera), głosząca normy ważne sytuacyjnie, mająca swe antropologiczne podstawy w materialistycznym naturalizmie, inspirowanym ostatecznie przez empirystyczną koncepcję teoriopoznawczą (Por. T. Ślipko SJ, *Granice życia*, wyd. cyt., s. 410; zob. także: P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przekł. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, PIW, Warszawa 1997).

<sup>35</sup> Opieram się na opinii Jeana Bernarda; zob. tenże, *Od biologii do etyki*, przekł. J. A. Żelechowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 18.

mienia ich konieczności na poziomie cząsteczek DNA i oczywistej jedności materii ożywionej na ziemi. Ostatnie odkrycie odgrzało starą dyskusję nad naturą sił witalnych i metafizyczną fizjologią, lecz nie rozstrzygnęło sporów. Z jednej strony umocniły się poglądy, że za przejawami zarówno materii ożywionej, jak i nieożywionej stoi determinizm potwierdzony w naukach podstawowych (głównie w chemii i fizyce), zaś etyka oparta na poznaniu i obiektywizmie przyjmuje jasność patrzenia na byt człowieka w drodze wykluczającej transcendentalne wierzenia<sup>36</sup>. Ze strony drugiej tymczasem wciąż silne są wizje, zgodne z którymi człowiek jest rozważany jako twór natury przeznaczony – niezależnie od jego dzieł – do wymiaru przekraczającego fizykochemiczną doczesność<sup>37</sup>. Podług Jeana Bernarda taka interpretacja jednakże zabija wszelką wolność, a w konsekwencji i etykę. Wszak „człowiecza etyka to w dużej mierze bunt natchniony koncepcją wolności, broniący unikatowości jednostki, odmienności każdego”<sup>38</sup>.

Ważność zagadnień powiązanych z rozwojem biologii i medycyny sprawiła, że bioetyka w potocznym rozumieniu stała się synonimem etyki, jako refleksji filozoficznej natchnionej moralnością dziś uznawaną<sup>39</sup>. Stąd też w poczet problemów interesujących ludzi ze świata nauk biomedycznych wchodzi zarówno przedstawienia właściwe dla wiedzy specjalistycznej, jak i etycznej. W takim złożeniu nie dziwi obecnie nikogo, że np. medyczne problemy transplantacji narządów nakładają się na etyczne dylematy użytkowania ludzkich komórek i pochodnych, a moralne konsekwencje rewolucji biologicznej (reprodukcja, prokreacja, dziedziczność) są kontrastowane z empirycznymi możliwościami wprowadzania w życie eksperymentów. Przeto w zachodniej bioetyce<sup>40</sup> w zestawie zagadnień godnych refleksji znajdują się: badania nad środkami leczniczymi z grupy ryzyka z udziałem ludzi, analizy skuteczności i skali stosowania metod reanimacji, etyczne aspekty zwalczania chorób epidemicznych (w tym problemy nowotworów i AIDS), moralne konsekwencje rewolucji biologicznej (nowe technologie reprodukcji człowieka, zwalczanie niepłodności kobiet), ograniczenia prokreacji (aborcja) czy panowanie nad dziedzicznością (diagnostyka prenatalna, inżynieria genetyczna, eugenika). Ważną rolę w tej myśli odgrywa też namysł nad moralnymi uwarunkowaniami rozwoju

<sup>36</sup> Ten punkt widzenia zakorzeniony jest w teorii hazardowej gry cząsteczek Jacquesa Monoda. Zob. tenże, *Chance and Necessity*, Collins, London 1972.

<sup>37</sup> Zob. Jan Paweł II, *Evangelium vitae. O wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Reprint Liberia Editrice Vaticana, Wydawnictwo „m”, Kraków 1995. Charakterystyka owych wizji i stanowisk znajduje się w: L. Ferry, *Człowiek – Bóg, czyli o sensie życia*, przekł. A. i H. Miś, PIW, Warszawa 1998.

<sup>38</sup> J. Bernard, *Od biologii do etyki*, dz. cyt., s. 19.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 22–23.

<sup>40</sup> Zob. np. M. Charlesworth, *Bioethics in Liberal Society*, University Press, Cambridge 1993; H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Basic Books, New York 1986; P. van Rensselaer, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs NJ 1971.



neurologii (psychochirurgia, psychofarmakologia, badania nad mózgiem) i etycznymi problemami terapii pediatrycznej (od chirurgii płodu i reanimacji noworodków po psychospołeczne skutki ratownictwa życia dzieci beznadziejnie chorych), którą uzupełnia zaduma nad kwestią eksperymentów medycznych na zwierzętach w imię dobra osoby ludzkiej<sup>41</sup>.

W wydaniu polskim zainteresowania bioetyki są bliźniacze, chociaż występuje skłonność do poszerzania zainteresowań badawczych. Dlatego też obok zagadnień genetyki i embriologii, eugeniki i prokreacji, terapii medycznej i technik transplantacyjnych<sup>42</sup> porusza się w rodzimych rozważaniach problemy walki z cierpieniem<sup>43</sup>, śmierci zadawanej i ponoszonej<sup>44</sup> tudzież moralnych aspektów przedłużania życia w warunkach interwencji medycznej<sup>45</sup>. Są wszak i takie interpretacje bioetyki, które pole jej rozważań rozciągają na dylematy filozofii techniki, ekologii, etyki ekologicznej, etyki lekarskiej czy praw człowieka<sup>46</sup>.

Przykładem swoiście szerokiego wyróżnienia aspektów ważnych z punktu widzenia bioetyki jest charakterystyka podana przez lubelski Instytut Jana Pawła II w KUL, która w ich zestawie umieszcza problemy: etyki, filozofii biologii, filozofii medycyny, społecznych skutków nauki i techniki, deontologii (etyki zawodowej), socjologii medycyny, stosunków między personelem medycznym a pacjentem, opieki zdrowotnej, seksualności, antykoncepcji, aborcji, przyrostu populacji i polityki ludnościowej, zapłodnienia pozaustrojowego, wyboru płci, klonowania, genetyki, biologii molekularnej i mikrobiologii, środowiska naturalnego, psychoterapii, psychofarmakologii, psychochirurgii, eksperymentów medycznych, transplantologii, śmierci i umierania, wojny (stosowanie broni masowego rażenia, tortur, eksterminacji jeńców i ludności cywilnej) oraz praw zwierząt<sup>47</sup>. Uwidoczniony zestaw zainteresowań skupiających uwagę bioetyki czyni z niej dyscyplinę o znacznym zakresie kompetencji, wchodzącej nie tylko na teren ontologii, epistemologii, czy aksjologii, ale również nauk odległych od refleksji filozoficznej.

Obok tego pojawia się również i taka tendencja, która pragnie wzbogacać bioetykę o nowe obszary precyzujące jej badania w drodze szczegółowej refleksji nad życiem człowieka, adresowanej już do wiedzy utrwalonej w tradycji naukowej. Przykładem tego może być próba wprowadzenia przez Romana Tokarczyka

<sup>41</sup> Por. J. Bernard, *Od biologii do etyki*, wyd. cyt., s. 7–13.

<sup>42</sup> Por. T. Ślipko SJ, dz. cyt., s. 443–445.

<sup>43</sup> Por. M. Adamkiewicz, *Od etyki do bioetyki*, Wydawnictwo Wojskowej Akademii Technicznej, Warszawa 2007, s. 209–255.

<sup>44</sup> Zob. M. Adamkiewicz, *Oblicza śmierci*, wyd. cyt., s. 209–350.

<sup>45</sup> Por. T. Ślipko SJ, *Granice życia*, dz. cyt., s. 446–449.

<sup>46</sup> Zwolennikiem takiej koncepcji bioetyki jest np. Józef Jaroń; zob. tenże, *Bioetyka. Wybrane problemy*, wyd. cyt.

<sup>47</sup> Por. *Bioetyka*, „Ethos” 25–26, 1994, s. 83–87.

do paradygmatu nauk biomedycznych – stanowiących osnowę rozważań bioetyki – biojursprudencki jako subdyscypliny rozważającej „wszystkie zagrożenia dla życia człowieka, od jego poczęcia aż do śmierci, wymagającego ochrony prawnej z powodu ryzykownego nierzadko eksperymentowania”<sup>48</sup>. Zadaniem tej dziedziny miałyby być tworzenie prawnych zabezpieczeń przed skutkami nowoczesnych technologii biomedycznych mogących zakłócać ontogenezę (życie osobnicze) człowieka. Z tej racji biojursprudencja interesuje się również ochroną środowiska naturalnego jako przestrzenią, w której owa ontogeneza przebiega<sup>49</sup>.

Nie negując konieczności szerokiego doboru spraw godnych rozważania, obecnie jednak przyjmuje się, że pośród ważniejszych zagadnień bioetyka podejmuje badania nad doświadczeniami medycznymi na człowieku i zwierzętach, nad transplantacją, eutanazją, samobójstwem i zabójstwem oraz śmiercią bitewną. Interesują ją również problemy aborcji, sterylizacji, sztucznego zapłodnienia, diagnostyki prenatalnej i eksperymentów na płodach. Poza tym bioetyka rozważa okoliczności badań eugenicznych i klonowania, regulacji poczęć, sprawiedliwego podziału ograniczonych środków medycznych tudzież postępu w dziedzinach zajmujących się problematyką zdrowia psychicznego i kierowania zachowaniami człowieka. Bioetyka analizuje także relacje pomiędzy pacjentami i lekarzami, jak też opiekę nad ludźmi umierającymi. Wreszcie dziedzina ta konstruuje stanowiska, które problemy życia, zdrowia oraz śmierci człowieka rozpatrują na gruncie medycznych, filozoficznych, teologicznych i moralnych przejawów ludzkiej egzystencji. Konstatacje bioetyki dotyczą także wolności badań naukowych, podejmowanych w imię postępu wiedzy medycznej i biologicznej, ocenianej z punktu widzenia kosztów i korzyści płynących z wprowadzania nowych technologii tudzież metod terapeutycznych.

\* \* \*

Encyklopedyczna charakterystyka interesującej nas dziedziny wyróżnia jej cztery podstawowe postaci, a mianowicie bioetykę teoretyczną, bioetykę kliniczną, bioetykę regulującą i polityczną oraz bioetykę kulturową<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> R. Tokarczyk, *Prawa narodzin, życia i śmierci*, wyd. IV, Kantor Wydawniczy Zakamycze, Zakamycze 1997, s. 13. Autor termin „biojursprudencja” utworzył ze złożenia greckiego rzeczownika *bios* (życie) i łacińskiego słowa *iurisprudentia* (wiedza, mądrość prawnicza).

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 14.

<sup>50</sup> *PWN leksykon. Filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 62. Występują także i inne typologie bioetyki. Na przykład Lesław Niebrój wyróżnia już cztery rodzaje bioetyki, a mianowicie bioetykę filozoficzną (dział filozofii), bioetykę teologiczną (dziedzina teologii), bioetykę prawną (dyscyplina prawa) oraz bioetykę popularną (przedmiot rozważań medycyny i biologii). Zob. L. Niebrój, *U początków ludzkiego życia*, Wydawnictwo Naukowe Papięskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997, s. 10.

Bioetyka teoretyczna opiera się na etyce i teologii. Jej przedmiotem najogólniej są kryteria moralne wyborów i ocen, które określają rodzaj etyki (np. autonomicznej czy religijnej) stosowanej do podejmowania złożonych decyzji w dziedzinie nauk biologicznych i medycznych. W ramach konkretnej refleksji moralnej rozważa się zagadnienie cnót, wartości czy obowiązków. Jednakże podstawowym problemem jest sytuacja pierwotnego wyboru między tym, co jest akceptowalne i dopuszczalne w ludzkich działaniach służących ułatwianiu życia człowieka, a tym, co ogranicza jego czyny w tej mierze. Sytuacja podejmowania ważkich decyzji wyjaśnia, że istnieją bariery moralne nie zezwalające na zupełną ich dowolność zarówno w badaniach naukowych, jak i zwykłych relacjach interpersonalnych chroniących jakieś zdrowie czy życie.

Bioetyka kliniczna tymczasem jest interpretowana jako płaszczyzna pewnej praktyki medycznej, która określa, opisuje i wyraża orzeczenia podejmowane w konkretnych sytuacjach wobec wiadomego pacjenta. Zajmuje się ona rozstrzygnięciem dylematów związanych z problemem ratownictwa ludzkiego życia, opieki nad chorymi, dopuszczalnością eksperymentów medycznych, stosowania nowych technologii (np. bioinżynierii) w leczeniu czy ustalania skali ryzyka podejmowanego dla potrzeb reanimacji. Bioetyka kliniczna jest w pewnym sensie pragmatyczną odpowiedzią na hipotezy, ustalenia, projekty, analizy itp. bioetyki teoretycznej.

Bioetyka regulująca i polityczna zajmuje się prawnymi oraz instytucjonalnymi (państwowymi) aspektami, jak też moralnymi skutkami wprowadzania przepisów legislacyjnych służących życiu człowieka w sferze medycznej i biologicznej. Jej ogólnym przedmiotem jest deskrypcja i ocena regulacji prawnych tudzież powoływania instytucji zmieniających dotychczasowy stosunek do życia i istoty człowieka. Celem tego rodzaju bioetyki jest poszukiwanie moralnej odpowiedzi na pytania o charakter, zasadność i skuteczność ustawodawstwa definiującego życie człowieka podług jego biologicznej wartości i medycznej odpowiedzialności za ludzkie istnienie. W ramach etycznej refleksji nad problemami ustawodawczymi i instytucjonalnymi rozważa się doniosłe zagadnienie prawnego statusu ludzkiego ciała: czy jest ono własnością, czy darem. Rozstrzygnięcia w tej mierze są niejednoznaczne, albowiem u ich podłoża leży pytanie o możliwość i dopuszczalność pobierania organów z ludzkich zwłok. Jeśli ciało jest darem, stąd nie ma prawnych i moralnych przeciwwskazań jego wykorzystania dla transplantacji. Natomiast gdy jest ono własnością, musi być już zgoda (umierającego człowieka lub jego rodziny) na pobieranie narządów. W tym względzie istnieją wyraźne różnice prawne. O ile np. ustawodawstwo polskie przyjmuje domniemaną zgodę na wykorzystywanie tkanek ze zwłok, o tyle amerykańskie wypowiada się przeciwko takiej możliwości, twierdząc, że pojedyncze ciało należy do jednostki.

Podobnie problem klonowania wywołuje spory związane z dopuszczalnością replikacji człowieka. Moralne kontrowersje wpłynęły na status prawny zjawiska, przyczyniając się np. do zawarcia międzynarodowej umowy w styczniu 1998 roku, na mocy której wprowadzono w 19 krajach europejskich zakaz klonowania. Podpisany protokół uzyskał pośród sygnatariuszy siłę prawną ubezpieczoną sankcjami karnymi. Obok tego w perspektywie realnych możliwości tworzenia banków informacji genetycznej o ludziach, rodzi się pytanie o instytucjonalne możliwości ochrony danych DNA przed potencjalnie zainteresowanymi nimi firmami ubezpieczeniowymi, policją czy pracodawcami. Przeto analiza ustaleń prawa krajowego i międzynarodowego oraz charakterystyka przeobrażeń instytucji kontrolujących spontaniczny postęp w biologii i medycynie stanowi tło badawcze bioetyki regulującej i politycznej.

Wreszcie bioetyka kulturowa zajmuje się historycznym, cywilizacyjnym i społecznym kontekstem problemów etycznych, które rzutują na nowoczesne poglądy na biologię i medycynę, a także na życie człowieka w dobie przemian naukowych. Bada ona zależność między formacją kulturową i wyznawanym systemem wartości a przyzwoleniem społecznym, od którego zależą fundusze na badania naukowe mogące powodować zagrożenia dla utrwalonych w przeszłości reguł moralnych. Inny problem to analiza nowych wyzwań społecznych, które pojawią się w związku z przyrostem liczby osób upośledzonych i niepełnosprawnych wskutek przedłużania życia człowieka. Istotną kwestią bioetyki kulturowej jest też rozważanie przemian społecznego stosunku do spodziewanej selekcji ludzi korzystających z dobrodziejstw rozwijającej się medycyny. Dysproporcja między wzrastającymi możliwościami nowoczesnej terapii a populacją tych, których będzie stać na skorzystanie z jej potencji, może kierować obecny postulat solidarności z ludźmi oczekującymi opieki w stronę li tylko dobrych intencji, a nie konieczności pomocy. O dostępie do medycznych osiągnięć może w przyszłości decydować aspekt np. zamożności pacjentów, a nie ich kwalifikacji zdrowotnej. Oto z dwojga osób wymagających jednakowej, lecz kosztownej, usługi lekarskiej, ta z niej będzie korzystać, która dysponuje odpowiednimi środkami finansowymi lub zajmuje wysoką pozycję w hierarchii społecznej. Jakkolwiek nie ma pewności, że moment ekonomiczny przeważać będzie w dystrybucji nowoczesnej technologii medycznej, to jednak spodziewany nadmiar pacjentów – zważywszy wzrost ludności – może sprzyjać ich selekcji, niweczącej kolektywną i egalitarną regułę społecznej troski.

Jakkolwiek początków refleksji intelektualnej ujmującej treści, które wcielamy dziś do zagadnień bioetycznych, możemy poszukiwać w odległej przeszłości, to jednak historia bioetyki rozpoczyna się z grubsza w ostatnim półwieczu. Oto problem eugeniki na przykład był obecny w twórczości Platona, zjawisko samobójstwa frapowało stoików (zarówno greckich, jak i rzymskich), a eutanazja i aborcja zajmo-

wała uwagę Hipokratesa<sup>51</sup>. Za prekursorów bioetyki – chronologicznie – można również uznać św. Franciszka z Asyżu, Benedykta Spinozę, Jana Jakuba Rousseau, Thomasa Roberta Malthusa, Alberta Schweitzera, Mahatmę Gandhiego czy Pierre'a Teilharda de Chardina<sup>52</sup>. Podług ks. Wojciecha Bołozę na rozwój myśli bioetycznej wpłynął również dziewiętnastowieczny publicysta Thomas Percival, który w pracy *Medical Ethics* określił główne zasady etyki lekarskiej, służące godziwemu, pożytecznemu i sprawiedliwemu życiu ludzi sprawujących opiekę nad potrzebującymi pomocy<sup>53</sup>.

Jednakże zdaniem Jeana Bernarda źródła wyrazistego zainteresowania problemami bioetyki tkwią w obradach Kongresów Naukowych w Norymberdze (1947 r.), w Helsinkach (1964 r.), Tokio (1975 r.) oraz Manili (1980 r.). Doniosłymi wydarzeniami w rozwoju jej paradygmatu było kolokwium w Asilomar w roku 1974, a zwłaszcza pierwszy kongres Międzynarodowego Ruchu Odpowiedzialności Naukowej w Paryżu w roku 1976. Spotkanie w Asilomar zaowocowało refleksją nad rozwojem inżynierii genetycznej i skutkami moralnymi wynikającymi z przekształcania kodu dziedziczności żywych istot. Tymczasem kongres paryski rozważał etyczne konsekwencje postępu w naukach (także w biologii i medycynie), który zdawał się już żądać pilnego rozpatrywania w równej mierze możliwości jak i celowości samego rozwoju wiedzy doświadczalnej, zważywszy negatywne i pozytywne efekty eksperymentów. Wnioskowano więc, że wzmacnianiu korzystnych następstw płynących z progresu nauk musi towarzyszyć minimalizowanie skutków wrogich z rozwoju technologii naukowych<sup>54</sup>.

Opierając się na amerykańskich doświadczeniach, specjalnie zaś badaniach Ośrodka Bioetyki Instytutu Etyki Josepha i Rose Kennedych w Waszyngtonie można przyjąć, że w zakresie rozważanej tu dyscypliny znajdują się dziś następujące kierunki zainteresowań: 1) jakość środowiska naturalnego (etyka środowiskowa); 2) eksperymenty na człowieku; 3) przeszczepianie narządów (transplantologia); 4) technologie rozmnażania (sztuczna prokreacja); 5) genetyka i inżynieria genetyczna; 6) socjobiologia; 7) wzrost populacji (zagadnienia demograficzne); 8) aborcja; 9) suicydologia (nauka o samobójstwach); 10) tanatologia (śmierć i umieranie); 11) eutanazja; 12) terapie zdrowia psychicznego; 13) prawa

<sup>51</sup> Zarówno jednemu, jak i drugiemu Hipokrates był przeciwny. Por. M. Sieradzki, *Życie bez chorób*, Wydawca: Centrala Usługowo-Wytwórcza „Różdźkarz”, Poznań 1990, s. 243.

<sup>52</sup> Por. J. Jaroń, *Bioetyka. Wybrane problemy*, wyd. cyt., s. 27. Autor do prekursorów bioetyki zalicza jeszcze siedemnastowiecznego myśliciela Juana Azora, który w pierwszym w dziejach, choć kazuistycznym, podręczniku teologii moralnej ustosunkował się do życia cielesnego w aspekcie przestrzegania normy „nie zabijaj”.

<sup>53</sup> Por. W. Bołoz, *Życie w ludzkich rękach. Podstawowe zagadnienia bioetyczne*, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej „Adam”, Warszawa 1997, s. 21.

<sup>54</sup> Por. J. Bernard, *Od biologii do etyki*, dz. cyt., s. 20–21.

zwierząt (eksperymenty na zwierzętach, produkcja zwierzęca); 14) jakość opieki zdrowotnej; 15) filozofia medycyny; 16) etyka lekarska (stosunek personelu medycznego do pacjenta); oraz 17) międzynarodowe i polityczne wymiary biologii oraz medycyny<sup>55</sup>.

Powyższy wykaz obszarów problemowych wchodzących w zakres bioetyki podkreśla nie tylko różnorodność – żeby nie rzec: barwność – jej zainteresowań, ale sugeruje też potrzebę holistycznego podejścia do zagadnień moralnych współczesności, gdyż te bezpośrednio wnikają w sferę bytu biologicznego, a może lepiej – jego przetrwania. Człowiek uwikłany w postępek nauk, którego do końca nie rozumie i nie przewiduje granic ich rozwoju, uczestniczy lub jest świadkiem eksperymentów, będących wedle niegdysiejszych przekonań jedynie domeną Boga. Rodzące się z tego dylematy nie dotyczą wyłącznie zasięgu poznania ludzkich możliwości samego postępu, ale wywołują również obawy, co do zasadności stosowania technologii naukowych (np. inżynierii genetycznej, czy technik respiracyjnych w medycynie), które komplikują, a nie wyjaśniają sytuacje graniczne życia ludzkiego. Z tego powodu w bioetyce – mając na uwadze gąszcz zagadnień wartych namysłu – wybiera się te pola badań, na których w sposób bardziej całościowy (czyli np. z punktu widzenia filozofii, moralności, religii, psychologii, czy socjologii) można przygotować człowieka do przemian, zakorzenionych w istniejących i nadchodzących rewolucjach w nauce<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Bioetyka*, „Ethos” 25–26, 1994, s. 83–87.

<sup>56</sup> Dyskusja nad zastosowaniem osiągnięć nauk biomedycznych w praktyce jest przedmiotem zainteresowania Barbary Chyrowicz z KUL. W swoich badaniach autorka ostrzega przed podejmowaniem i akceptacją działań, które mogą doprowadzić do nadmiernej ingerencji nauki w strukturę biologiczną człowieka. Owa ingerencja stanowi dziś już główny przedmiot troski etyków, filozofów, teologów i prawników, zakłopotanych ryzykiem naturalnym oraz moralnym wynikającym z „dialektyki postępu”, który rodzi zarówno trwogę jak i nadzieję. Zob. B. Chyrowicz SSpS, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochylej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

MAREK ADAMKIEWICZ

## METHODOLOGICAL GROUNDS OF BIOETHICS

(Summary)

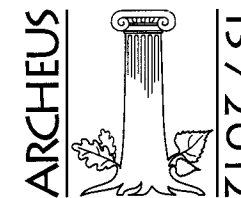
The article in a historical way shows development of the modern bioethics and its methodological status. Bioethics is seen as an interdisciplinary field that is used for explaining complex biomedical issues, describing the nature and direction of changes in science and technology. The text shows the main research fields of bioethics, which include theoretical, clinical, legal, political, and cultural aspects. The list of problem areas within the scope of bioethics emphasizes on the one hand the diversity of its interests, and on the other hand suggests the need for a holistic approach to contemporary moral issues that directly penetrate into the realm of biological existence and survival.

Key words: **bioethics, methodology**

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

dr hab. Marek Adamkiewicz, prof. WAT  
 Wojskowa Akademia Techniczna  
 Wydział Cybernetyki  
 Instytut Organizacji i Zarządzania  
 Zakład Nauk Humanistycznych  
 ul. Gen. Sylwestra Kaliskiego 2  
 00-908 Warszawa 49

e-mail: madamkiewicz@wat.edu.pl



JERZY KOPANIA

## BIOETYKA A MORALNOŚĆ

## O NIEETYCZNOŚCI MEDYCZNYCH KODEKSÓW ETYCZNYCH

0. Dynamiczny rozwój nauk i postępy technologii stawiają nas w sytuacji moralnego zagubienia – coraz więcej wiemy i możemy, ale zarazem coraz większe mamy wątpliwości, jaka powinna być etyczna ocena tej wiedzy i tych możliwości. W sposób szczególny wątpliwości takie rodzą się w sferze dokonań nauk biomedycznych; wprawdzie bowiem rozwój nauk fizykalnych także wzbudzał i nadal wzbudza niepokój, związany przede wszystkim z wykorzystaniem energii jądrowej, jednak nie skutkuje on żądaniem zakazu badań, a jedynie protestami przeciwko pewnym formom praktycznego wykorzystania wiedzy, głównie przeciwko budowaniu elektrowni atomowych. W przypadku nauk biomedycznych natomiast niepokój jest o wiele większy i musi mieć zasadniczo głębsze podłoże, skoro w dyskusjach stawia się nie tylko kwestie ewentualnych negatywnych skutków określonych działań, lecz także, a nawet przede wszystkim, moralną dopuszczalność ingerencji badawczej w określone obszary materii ożywionej. Źródłem niepokoju jest niewiedza, czy i na ile ingerencja w cielesność człowieka może zmienić nasze człowieczeństwo. Dyscyplina, która stawia sobie za cel rozstrzygnięcie wątpliwości moralnych powstających na gruncie nauk biomedycznych, jest bioetyka – jedna z najmłodszych etyk szczegółowych. Niestety nie jest jasne, jakie są podstawy samej bioetyki.

1. Bioetyka uchodzi za dobrze już ugruntowaną dziedzinę aktywności intelektualnej człowieka, o czym może świadczyć z jednej strony obfitość literatury przedmiotu, z drugiej zaś stale zwiększająca się liczba różnego rodzaju instytutów, komitetów i komisji bioetycznych o charakterze lokalnym i międzynarodowym. Zarazem powszechne jest przeświadczenie o potrzebie uprawiania bioetyki jako



dyscypliny naukowej, a to z uwagi na jej użyteczność praktyczną – ustalenia bioetyków służyć mają jako wskazania przy konstruowaniu regulacji prawnych dotyczących kontrowersyjnych działań biomedycznych. Nie kwestionuje się przy tym statusu bioetyki ani jako dyscypliny akademickiej, ani jako rodzaju refleksji moralnej. Spory i dyskusje bioetyków, często bardzo burzliwe i nacechowane emocjonalnością, uznawane są za ożywczy ferment przyczyniający się do wypracowania właściwego stanowiska. Bodajże jedyny wyjątek stanowią poglądy filozofa, który twierdzi zdecydowanie i nie przebieając w słowach: „Bioetyka to szarlatanstwo”. Ponieważ jednak nie poprzestaje na tego rodzaju ocenach, lecz stanowisko swoje uzasadnia racjonalnie, odwołując się do wyznawanych przez siebie wartości, dlatego warto poczynić refleksje nad jego rozumieniem bioetyki.

Bogusław Wolniewicz – to jego słowa zostały powyżej zacytowane<sup>1</sup> – odmawia bioetyce zasadności metodologicznej, a bioetyków oskarża o nieuczciwość. Jego zdaniem różne komisje bioetyczne mają być rodzajem zespołów eksperckich wypracowujących wspólne stanowisko w określonych sprawach. Otóż mogłyby one taką rolę pełnić, gdyby problematyka etyczna podlegała neutralnej ocenie specjalistów. Tak jednak nie jest i z natury rzeczy być nie może: „W etyce nie ma «ekspertów»; są tylko autorytety”<sup>2</sup>. Wszelakie komisje bioetyczne pełnią więc inną funkcję społeczną niż deklarowana, mianowicie ich faktycznym zadaniem jest uspokajanie opinii publicznej, która odczuwa niepokój sumienia wobec nowych możliwości praktycznych zastosowań odkryć w naukach biomedycznych. Mechanizm takiego uspokajania jest, wedle Wolniewicza, zawsze taki sam: zespół naukowy zwraca się do komisji bioetycznej o ocenę etycznej dopuszczalności danego działania, komisja bioetyczna zwraca się do tychże naukowców z pytaniem, czy działania te mogą przynieść istotne korzyści człowiekowi, naukowcy wyjaśniają z kolei, że oczywiście przyniosą one znaczącą poprawę jakości życia, na co komisja bioetyczna reaguje wydaniem stosownego zezwolenia. Niewątpliwie Bogusław Wolniewicz jest świadom istnienia kontrowersji moralnych i sporów w ramach poszczególnych komisji bioetycznych, więc zapewne chodzi mu o to, że ostatecznym rezultatem pracy komisji jest z reguły osiągnięcie jakiegoś kompromisu, czyli jednak zwiększenie zakresu przyzwolenia na działania niejednoznaczne moralnie.

Pomińmy teraz kwestię, na ile zasadne jest przedstawione stanowisko, i ukażmy wpieryw założenia leżące u jego podstaw. Przede wszystkim należy wskazać, że mówiąc o etyce, Bogusław Wolniewicz ma na myśli moralność. Zazwyczaj przez etykę rozumie się naukę o moralności, moralność zaś pojmuje się jako całościowy kształt postępowania człowieka podlegający wartościowaniu w kategoriach dobra

<sup>1</sup> B. Wolniewicz, *Poeta umiera z własnym sercem*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 190.

<sup>2</sup> B. Wolniewicz, *O tzw. bioetyce*, w: tamże, s. 150.

i zła; często jednak termin „etyka” utożsamiany jest z terminem „moralność” i to właśnie zdaje się czynić Wolniewicz. Władzą rozpoznawania dobra i zła jest sumienie, które Wolniewicz określa jako swego rodzaju wypadkową zdolności różniwania dobra i zła oraz stopnia skłonności, by iść za dobrem<sup>3</sup>. Tak rozumiane sumienie jest składnikiem charakteru i nie może podlegać procesowi kształcenia, charakter jest bowiem wrodzony i niezmienny, tak samo jak np. grupa krwi<sup>4</sup>. Charakter jest – mówiąc najogólniej – tym, co przesądza o stosunku danego człowieka do świata wartości. Ani charakter, ani sumienie będące jego składnikiem to nie są umiejętności czy sprawności, które podlegałyby kształceniu.

Z wrodzoności charakteru i sumienia jako jego składnika nie należy wnosić, że wszelkie zabiegi wychowawcze są bezskuteczne; wprawdzie bowiem żadne wychowanie charakteru nie zmienia, jednak może i powinno poszerzać i pogłębiać świadomość moralnej oceny jednostkowej i społecznej czynu. Do tego faktycznie prowadzą się wszelkie zabiegi pedagogiczne mające doprowadzić do uzyskania tzw. sumienia dobrze ukształtowanego, jak podkreśla się np. w katolickiej teologii moralnej<sup>5</sup>. Wychowanie moralne jest więc zadaniem pedagogiki, nie zaś etyki, jako że ta ostatnia jest w swej istocie antropologią filozoficzną rozwijaną w kontekście aksjologicznym. Wydaje się, że jest to właściwe rozumienie stanowiska Wolniewicza, wyrażonego w takim np. fragmencie: „Poważna etyka, na przykład *Etyka nikomachejska* Arystotelesa, to w gruncie rzeczy nie jest etyka – próba pouczenia dorosłych ludzi, jak mają postępować – ale rozważanie nad naturą ludzką: jaki jest człowiek, czy jest z natury dobry, czy zły. To jest rzeczywiście poważna refleksja i można tu coś rozsądnego powiedzieć. Ale tam nie daje się żadnych reguł, żadnych przepisów”<sup>6</sup>.

Faktycznie więc Wolniewicz odmawia etyce jakiegokolwiek skuteczności we wszelkich podejmowanych przez nią próbach moralnego «udoskonalania» jednostki. Jest to oczywista logiczna konsekwencja tezy o wrodzoności ludzkiego charakteru. Wolniewicz idzie tutaj również za Schopenhauerem, który zdecydowanie

<sup>3</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Parę uwag o naturze sumienia*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 203–205.

<sup>4</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, w: tenże, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, t. I, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 101–119. Wolniewicza rozumienie charakteru jest przejęte z koncepcji A. Schopenhauera. Wolniewicz powołuje się – za Schopenhauerem – na tezę Seneki, że chcenia nie można się nauczyć (*velle non discitur*; zob. Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, 81, 83). Schopenhauer cytuje Senekę w swym dziele *Świat jako wola i przedstawienie*, ks. IV, § 55; zob. tłum. polskie J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, t. I, s. 449, gdzie wskazany cytat opatrzone przypisem błędnie sugerującym, że Schopenhauer niewłaściwie zrozumiał Senekę (faktycznie zaś jest to złe oddanie formy *discitur* jako „nie potrzeba” przez polskiego tłumacza Seneki).

<sup>5</sup> Zob. np. J. Szymeczko, *Etyka katolicka*, Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 2001, s. 34–38.

<sup>6</sup> B. Wolniewicz, *Poeta umiera z własnym sercem*, wyd. cyt. s. 190.

i jednoznacznie zaprzeczał możliwości spełniania przez etykę funkcji wychowawczych. Schopenhauer twierdził bowiem, że „podobnie jak wszyscy profesorowie estetyki nie zdołają połączonymi siłami nauczyć kogoś, jak tworzy się genialne utwory, tj. prawdziwe dzieła sztuki, tak samo wszyscy profesorowie etyki i kaznodzieje cnoty nie pomogą przekształcić charakteru nieszlachetnego w cnotliwy, szlachetny, i ta niemożliwość jest znacznie bardziej widoczna niż niemożliwość przerobienia ołowiu na złoto, zaś poszukiwanie takiej etyki i jej zasady naczelnej, która miałaby wpływ praktyczny i rzeczywiście przekształciła i poprawiła rodzaj ludzki, równa się poszukiwaniu kamienia mądrości”<sup>7</sup>.

Ta niezdatność etyki do przekształcania ludzkiej natury zbiega się z innym czynnikiem determinującym, mianowicie z niemocą prawną kodeksu etycznego. Kodeks etyczny nie ma mocy stanowiącej, nie jest bowiem kodeksem w sensie prawnym, czyli zbiorem przepisów prawa stanowionego. Kodeks w sensie etycznym jest jedynie zbiorem wskazań czy postulatów moralnych, których respektowanie pozostawia się sumieniu jednostki, a więc za których nieprzestrzeganie można karać jedynie z mocy prawa, tzn. tylko wówczas, gdy są one zarazem przepisami jakiegoś kodeksu w sensie prawnym, np. kodeksu prawa karnego. Bogusław Wolniewicz zajmuje również pod tym względem stanowisko bardzo zdecydowane i uznaje, że mówienie o kodeksach etycznych jest nadużyciem semantycznym. „Etyka nie zna kodeksów, zna je tylko prawo. Instancją dla etyki nie są kodeksy, lecz głos sumienia oraz głos uznawanych w nim autorytetów. Spraw sumienia żadnym kodeksem załatwić się nie da”<sup>8</sup>.

Jeżeli mimo to kodeksy etyczne są tworzone, to niewątpliwie odgrywają one jakąś rolę, spełniają określone potrzeby. Wolniewicz nie ma wątpliwości, że jest to rola negatywna. „Działalność kodeksotwórcza, uprawiana dziś w sprawach etyki, jest próbą zastąpienia chwiejącej się moralności legalnością. Zgodność z głosem sumienia ma tu być zastąpiona zgodnością z literą przepisu, sumienie ma być zastąpione przepisem. Taka działalność jest jednak nie tylko bezowocna, lecz wysoce szkodliwa, bo przyspiesza proces moralnego rozpadu, który miała rzekomo powstrzymać. A przyspiesza dlatego, że prowadzi prosto do neutralizacji ludzkich sumień i zamiany ich na protezy drukowane na urzędowym papierze. Rozpełzający się dziś etatyzm ma różne oblicza”<sup>9</sup>. Tak więc, zdaniem Wolniewicza, przyczyną tworzenia tzw. kodeksów etycznych jest osłabienie moralności, co skutkuje potrzebą jakby odsunięcia czy zagłuszenia sumienia, zastąpienia go literą przepisu, i taką w istocie rolę odgrywają kodeksy etyczne.

<sup>7</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, wyd. cyt., t. I, s. 792.

<sup>8</sup> B. Wolniewicz, *Eutanazja w świetle filozofii*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, wyd. cyt., s. 240.

<sup>9</sup> Tamże.

2. Stanowisko Bogusława Wolniewicza zdaje się mieć mocne potwierdzenie w treści wielu kodeksów etyki zawodowej. Znajdujemy w nich bowiem zarówno sformułowania, które dopuszczają interpretację wadliwą moralnie, jak i przepisy skłaniające do negatywnej oceny stanu moralnego danego środowiska. Osławiony artykuł 52 polskiego Kodeksu Etyki Lekarskiej ustalał, że lekarz powinien ze szczególną ostrożnością formułować opinie o działaniach zawodowych innego lekarza, „w szczególności nie powinien publicznie dyskredytować go w jakikolwiek sposób”<sup>10</sup>, wszelkie uwagi o dostrzeżonych błędach przekazywać najpierw jemu, a tylko w sytuacji, gdy okaże się to nieskuteczne bądź gdy błąd powoduje poważną szkodę, „konieczne jest poinformowanie organu izby lekarskiej”; nie wspomina się w ogóle o możliwości poinformowania organów prokuratorskich.

Można domniemywać, że przepis ten zawiera w swej treści słuszny sprzeciw wobec głoszenia subiektywnych ocen negatywnych. Jednak powoływały na niego się Izby Lekarskie, wymierzając kary dyscyplinarne lekarzom zgłaszającym do prokuratury doniesienia o działaniach na szkodę pacjenta. Takich przypadków było w Polsce wiele<sup>11</sup> i wreszcie sprawa znalazła się w Trybunale Konstytucyjnym, który praktycznie nakazał uchylene kontrowersyjnego zapisu, uznając, że jest on niezgodny z trzema artykułami Konstytucji, w tym z gwarancją wolności wyrażania poglądów. Trybunał wyjaśnił, że zaskarżony przepis narusza wolność słowa, jeśli interpretowany jest jako zakaz wszelkich krytycznych wypowiedzi, także prawdziwych; zarazem Trybunał uznał, że tak właśnie samorząd lekarski ten przepis interpretował<sup>12</sup>. Zauważmy, że tego rodzaju zapisy zdają się być specjalnością polską, spowodowaną zapewne obawami przed naszymi rzekomymi skłonnościami do szkalowania bliźniego, gdyż np. amerykański kodeks deontologii lekarskiej wręcz nakazuje „demaskować tych, którzy dopuścili się oszustwa lub wprowadzili kogoś w błąd”<sup>13</sup>.

Równie znacząca i niepokojąca jest obecność w kodeksach etycznych zapisów dotyczących zachowań, których nakaz albo zakaz powinien być oczywisty dla każdego choćby w miarę przyzwoitego człowieka. Jeżeli bowiem w kodeksie etycznym

<sup>10</sup> Kodeks Etyki Lekarskiej, tekst jednolity z dnia 2 stycznia 2004 r.; cytowania za: M. Nestorowicz, *Prawo medyczne*, Wydawnictwo „Dom Organizatora”, Toruń 2005.

<sup>11</sup> Zob. ciekawy artykuł medialny: M. Bunda, *Paragraf 52*, „Polityka” nr 20 (2401) z 17 maja 2003 r., s. 24–26. Dziennikarze wskazują także na powszechną w środowisku lekarskim postawę solidarności zawodowej nawet w przypadku ewidentnych wykroczeń swych kolegów; zob. P. Walewski, *Zmienić artykuł 52?*, tamże, s. 27.

<sup>12</sup> Zob. omówienie tej sprawy w: „Gazeta Wyborcza” z dnia 24 kwietnia 2008 r., s. 1, oraz w: „Dziennik” z tegoż dnia, s. 11, gdzie nadto zamieszczono krótki wywiad z bioetykiem Janem Hartmanem, który nie zajmuje jasnego stanowiska w dyskutowanej sprawie (co jest zapewne winą dziennikarki przeprowadzającej wywiad), podkreślając przede wszystkim, że lekarz nie powinien swych zastrzeżeń co do działań drugiego lekarza ujawniać pacjentowi.

<sup>13</sup> Cyt. za M. Bunda, art. cyt.

zatytułowanym „Karta lekarza – Zasady wykonywania zawodu lekarza w nowym tysiącleciu”, opracowanym przez trzy poważne organizacje medyczne: Europejską Federację Towarzystw Internistycznych (EFIM), Fundację Amerykańskiego Kolegium Lekarzy wspólnie z Amerykańskim Towarzystwem Medycyny Wewnętrznej (ACP-ASIM) oraz Fundację Amerykańskiej Komisji Medycyny Wewnętrznej (ABIM), a przyjętym przez liczne krajowe towarzystwa medyczne, znalazł się zapis, że lekarzowi „nie wolno wykorzystywać pacjentów seksualnie, finansowo lub do innych własnych celów”, to mamy prawo zapytać, czy stan moralny środowisk lekarskich jest aż tak zły, że należy im głosić to, co jest oczywiste dla każdego uczciwego człowieka<sup>14</sup>. Na tle tego rodzaju zakazów tym bardziej oczywiste staje się pytanie, jaką w istocie rolę pełnią kodeksy etyczne, w szczególności kodeksy bioetyczne.

W przedmowie do francuskiego Kodeksu deontologii lekarskiej Paul Ricoeur sytuuje normy etyki lekarskiej – i ogólnie etyki biomedycznej – między moralnością roztropności (*morale prudentielle*) a moralnością deontologiczną<sup>15</sup>. O roztropności mówi w sensie łacińskiego terminu *prudentia*, czyli greckiego *phronesis*, a więc rozumie ją jako cnotę praktyczną, kierującą postępowaniem człowieka w dziedzinie działań konkretnych. Ponieważ – zgodnie ze znanym stanowiskiem Arystotelesa – praktyka odnosi się do sytuacji jednostkowych, wiedza zaś do tego, co ogólne, stąd kodeks etyki medycznej (i ogólniej: kodeks bioetyczny) zarówno normuje relacje między jednostkami działającymi w danej sferze, np. między lekarzem a pacjentem, jak i ustala dopuszczalny zakres badań naukowych. Powstaje wszakże pytanie, jakie są deontologiczne źródła owych unormowań. Ricoeur nie wskazuje jakiegось jednego czy choćby głównego źródła powinności; odwołuje się do ciągłości cywilizacyjnego rozwoju moralnego, podkreślając za Charlesem Taylorem, że źródłem naszej moralności jest ciąg postaw moralnych powstających w nurcie rozwoju myśli filozoficznej i etycznej, które przyswajamy sobie w procesie kształtowania naszej podmiotowości. Zdaniem Ricoeura przyjmowana w danym czasie deontologia jest rezultatem aktualnego stanu naszego zasymilowania wielości wątków tradycji moralnej. Dlatego jako przykłady stanowisk etycznych, które współtworzą kodeksy deontologiczne dziedzin biomedycznych, Ricoeur wymienia zarówno przysięgę Hipokratesa i etykę Arystotelesa, jak tradycję oświecenia i etykę utilitarystyczną.

<sup>14</sup> Zob. M. Nowacka, *Karta lekarza – etyczne kwestie otwarte*, w: L. Niebrój, M. Kosińska (red.), *Rodzina: opieka nad chorym*, „Eukrasia”, v. 1, Katowice 2003, s. 19–29. W polskim Kodeksie Etyki Lekarskiej ten sam zakaz sformułowano bardziej elegancko: „Lekarz nie może wykorzystywać swego wpływu na pacjenta w innym celu niż leczniczy” (art. 14).

<sup>15</sup> Zob. P. Ricoeur, *Preface*, w: *Code de déontologie médicale*, introduit et commenté par L. René, Éditions du Seuil, 1996, s. 9–25.

Ricoeur nie rozwija szerzej swych intuicji, w szczególności nie wyjaśnia, które z tych nieraz wykluczających się stanowisk mają decydować o fundamencie deontologicznym danego kodeksu etycznego. Niewątpliwie jest świadom istnienia kontrowersji bioetycznych, sam wymienia kilka spornych kwestii moralnych, takich jak status embrionu, eutanazja czy granice uporczywej terapii, ale nie komentuje np. niejasności artykułu zakazującego lekarzowi przyspieszania śmierci pacjenta. Artykuł 38 francuskiego Kodeksu deontologii lekarskiej stanowi: „Lekarz nie ma prawa umyślnie powodować śmierci”<sup>16</sup>. Mogą zdarzać się i faktycznie występują przypadki, w których trudno rozstrzygnąć, czy zastosowane środki były celowym przyspieszeniem śmierci pacjenta. Przede wszystkim jednak oczywiste jest, że przyjęte rozwiązanie zakłada określoną, bynajmniej nie jedyną możliwą, deontologię. Którą z możliwych postaw deontologicznych należy przyjąć przy tworzeniu kodeksu etycznego? Przecież rozstrzygnięcie, czy moralnie dopuszczalna jest eutanazja, a jeśli tak, to czy każdy lekarz ma moralny obowiązek w niej uczestniczyć na żądanie chorego, nie może zostać dokonane w drodze uzgodnień jakiegoś komitetu czy jakiejś komisji etycznej. W ten sposób tworzone jest prawo pozytywne, gdy przedyskutowany przepis prawny staje się obowiązujący w rezultacie głosowania parlamentarnego; ale nie w ten sposób kształtują się normy moralne. Znamienne, że Louis René, autor komentarza do omawianego Kodeksu, przy wzmiankowanym zapisie ogranicza się do wyjaśnienia, że zrezygnowano z posłużenia się terminem „eutanazja” z uwagi na jego emocjonalne konotacje, po czym stwierdza lakonicznie: „Ani obecny Kodeks deontologiczny, ani prawo francuskie nie przyzwalają lekarzowi na umyślne powodowanie śmierci”<sup>17</sup>. Dodajmy, że w kilku artykułach tego Kodeksu zastosowano odniesienie do prawa stanowionego<sup>18</sup>; podobnie jest zresztą w polskim Kodeksie Etyki Lekarskiej<sup>19</sup>.

Nasuwa się oczywiście pytanie, po co umieszczać w Kodeksie etycznym normy będące w istocie powieleniem norm prawa stanowionego. Nie jest to jednak py-

<sup>16</sup> „Il [=le médecin] n'a pas le droit de provoquer délibérément la mort”; *Code de déontologie médicale*, wyd. cyt., s. 114.

<sup>17</sup> „Ni l'actuel Code de déontologie ni la loi française ne reconnaissent au médecin le droit de provoquer délibérément la mort”; tamże, s. 119. W oryginale francuskim wyrażony jest sens trudny do oddania w języku polskim: prawo przez człowieka stanowione (*la loi*) nie uznaje, że człowiek ma naturalne prawo (*le droit*) do czegoś. Terminy „la loi” i „le droit”, analogicznie jak angielskie „law” i „right”, są odpowiednikami łacińskich terminów „lex” i „ius”. Język polski ma tylko jedno słowo na oddanie tych dwóch.

<sup>18</sup> Przykładowo: art. 15 odsyła do obowiązującego prawa w kwestii badań biomedycznych, art. 16 w kwestii tworzenia i korzystania z banków krwi, organów i tkanek, art. 17 w kwestii prokreacji wspomagananej, art. 21 w kwestii dystrybucji medykamentów.

<sup>19</sup> Wiele ustaleń polskiego Kodeksu mieści się w kontekście szerszych i bardziej szczegółowych przepisów takich aktów prawnych, jak Ustawa o zawodach lekarza i lekarza dentysty, Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności ciąży, Ustawa transplantacyjna i inne.

tanie istotne, gdyż można co najwyżej uznać, że mamy tu do czynienia z powtórzeniem, które niewątpliwie pełni pożyteczną funkcję przypominania, zwracania uwagi, podkreślania znaczenia itp. Zasadnicze znaczenie ma natomiast pytanie o rolę, jaką pełnią w kodeksach etycznych te zapisy, które nie są przeniesieniem norm prawa stanowionego. Pytanie to jest w istocie pytaniem o rolę samych kodeksów etycznych, albowiem właśnie zapisy nie będące powtórzeniem norm prawa stanowionego wyznaczać będą charakter i znaczenie kodeksu etycznego.

Należy wyraźnie powiedzieć, że w żadnym z kodeksów bioetycznych, a w szczególności w żadnym kodeksie etyki lekarskiej, nie znajdujemy zapisów, które nie będąc prostym powtórzeniem jakiejś normy kodeksu prawnego, mogłyby zarazem wskazywać kierunek i sposób postępowania w sytuacji niepewności i wątpliwości moralnych. Przekonanie, że kodeks np. etyki lekarskiej może taką rolę pełnić, wyraził m.in. Włodzimierz Galewicz, twierdząc, że z jednej strony zapis kodeksowy wzmacnia i naprostowuje słabe lub wahające się sumienie, z drugiej strony zaś daje pomocną dla sumienia interpretację zapisów prawa stanowionego. Kodeks bioetyczny miałby więc być czymś pośrednim między sumieniem a prawem<sup>20</sup>. Jednakże podany przez Galewicza konkretny przykład, mianowicie artykuł 31 polskiego Kodeksu Etyki Lekarskiej<sup>21</sup>, zwalniający lekarza z obowiązku prowadzenia uporczywej terapii, nie potwierdza bynajmniej jego tezy. Lekarze od wieków dobrze wiedzą, że istnieją sytuacje beznadziejne, w których dalsze leczenie traci sens. I za każdym razem muszą podejmować samodzielnie bądź zespołowo decyzję o zaprzestaniu działań. Czynią to na podstawie swej wiedzy i głosu swego sumienia, nie zaś na podstawie zapisu kodeksowego. Ale zarazem wiedzą również, że mogą zostać oskarżeni – w kontekście polskim na podstawie art. 162 § 1 k.k. – o zaniechanie niesienia pomocy. W przypadku każdego z takich oskarżeń stosowny sąd musi rozważyć i ocenić, czy zaprzestanie terapii było zasadne – a oceny takiej dokona korzystając nie z zapisu kodeksu etycznego, lecz z ustaleń rzeczoznawców. Sami prawnicy wskazują ze swej strony, jak istotne znacznie dla precyzowania zapisów prawnych może mieć dyskusja prowadzona w środowisku lekarskim czy w szerszych kręgach społecznych<sup>22</sup>. Jednak rezultatem takiej dyskusji może być włączenie odpowiedniego zapisu do stosownej ustawy, a dopiero po tym ewentualne zamieszczenie go w jakimś kodeksie etycznym; tyle że „po tym” znaczyć wówczas będzie po prostu „bez istotnej potrzeby”.

<sup>20</sup> Zob. W. Galewicz, *Pomiędzy sumieniem a prawem – w obronie kodeksów etyki lekarskiej*, referat wygłoszony na konferencji 25–27 maja 2007 r. poświęconej filozoficznemu i prawnemu aspektom kodeksów etyki lekarskiej. Tekst tego i pozostałych referatów konferencyjnych znaleźć można na forum Internetowego Serwisu Filozoficznego „Diametros”: [www.diametros.iphils.uj.edu.pl](http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl).

<sup>21</sup> W znowelizowanym Kodeksie Etyki Lekarskiej cytowany zapis znalazł się w artykule 32.

<sup>22</sup> Zob. np. komentarz w: M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. cyt., s. 256–262.

Nie może znaleźć się w kodeksie etycznym zapis, który nie zezwalałby na coś, na co zezwala zapis ustawowy, ani też nie może znaleźć się zapis nakazujący lub choćby dopuszczający coś, czego zakazuje zapis ustawowy. Dlatego w polskim Kodeksie Etyki Lekarskiej nie ma ustaleń, czy lub w jakim zakresie lekarz może przeprowadzać aborcję, jak też nie ma unormowania problemu zapłodnienia *in vitro* – a przecież obie te kwestie są przedmiotem gorących polemik etycznych. Wolno też zasadnie domniemywać, że za jakiś czas prawdopodobnie zmodyfikowane zostaną – w konsekwencji zmian ustawodawczych – dwa artykuły Kodeksu: art. 31 zabraniający lekarzowi stosowania eutanazji oraz art. 39a zabraniający lekarzowi uczestniczenia w procedurach klonowania komórek macierzystych dla celów terapeutycznych; pierwszy z powodu postępujących zmian w sferze moralności i obyczaju, drugi zaś ze względu na rozwój nauk biomedycznych i związane z nim nadzieje pacjentów. Zapewne także dodany zostanie do Kodeksu zapis odnoszący się do zapłodnienia *in vitro*, jeśli wpierv uchwalona zostanie stosowna ustawa. Zmiany moralności skutkują bowiem najpierw zmianami w ustawodawstwie, a dopiero potem mogą być wpisywane (wolno uznać, że niepotrzebnie) do różnego rodzaju kodeksów etycznych. Samo ułożenie kodeksu etycznego nie zmienia ludzi, nie czyni ich bardziej moralnymi; z drugiej strony zaś należy pamiętać, że kodeks etyczny nie jest kodeksem prawnym, nie ma więc mocy prawnej. Jaki jest więc rzeczywisty cel tworzenia kodeksów etycznych? Należy przyznać rację tym, którzy twierdzą, że kodeksy etyczne spełniają „pewną rolę dekoracyjno-konstytutywną, tj. podnoszą rangę środowiska”<sup>23</sup>.

3. Jednak rola kodeksów etycznych nie ogranicza się jedynie do wywoływania dobrego wrażenia i zwiększania prestiżu danego środowiska. Swoista moda na tworzenie kodeksów etycznych dla poszczególnych grup zawodowych – lekarzy, pielęgniarek, nauczycieli, adwokatów, komorników, maklerów giełdowych, urzędników administracji publicznej itd. – jest bowiem konsekwencją i zarazem oznaką wzrastającej jurydyzacji życia społecznego. Zjawisko to polega na zwiększającej się i pogłębiającej regulacji przez ustawodawcę każdej dziedziny życia społecznego, w rezultacie czego prawo staje się w coraz większej mierze wszechobecne, a tym samym wolność jednostki jest coraz bardziej ograniczana<sup>24</sup>. W sferze mo-

<sup>23</sup> K. Marczewski, *Po co i komu kodeksy etyki, których nikt nie czyta?*, referat wygłoszony na przywołanej powyżej w przypisie 20 konferencji, dostępny na stronie: [www.diametros.iphils.uj.edu.pl](http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl).

<sup>24</sup> Zob. J. Kochanowski, *Trzy powody czy też symptomy kryzysu prawa*, w: H. Izdebski, A. Stępkowski (red.), *Nadużycie prawa*, Wydawnictwo Liber, Warszawa 2003, s. 77–81. Prawoznawcy wskazują, że zjawisko jurydyzacji nasila się wraz ze wzrostem interwencjonizmu państwowego i zwiększaniem zakresu programów społecznych; zob. L. Morawski, *Instrumentalizacja prawa*, „Państwo i Prawo” 6, 1993, s. 17.



ralności natomiast jurydyzacja życia prowadzi do zastępowania etyki przez prawo, do zastępowania głosu sumienia racjonalną (a więc niekoniecznie moralną) interpretacją przepisów pozytywnego prawa stanowionego. Tak więc nadmiar zapisów prawnych z jednej strony hamuje rozwój społeczny, krępuje inicjatywę obywatelską, z drugiej strony zaś tłumi głos sumienia. Już Tacyt zauważył, że im więcej praw w państwie, tym więcej i występów<sup>25</sup>.

Parafrazując rzymskiego historyka, można by powiedzieć, że im więcej zapisów w kodeksach bioetycznych, tym większa skłonność do takiej ich sofistycznej interpretacji, aby dało się pominąć wątpliwości sumienia. Wspomniany wyżej art. 52 polskiego Kodeksu Etyki Lekarskiej w taki właśnie sposób był interpretowany. Ale nie jest to przykład jedyny i warto wskazać inne, bardzo charakterystyczne. Oto art. 38 głosi, że lekarz „powinien z poczuciem szczególnej odpowiedzialności odnosić się do procesu przekazywania życia ludzkiego”. Wolno zapytać, czy w danej sytuacji tę „szczególną odpowiedzialność” wykazuje lekarz, który skłonny jest uznać, że ma do czynienia z przypadkiem uzasadniającym skorzystanie z art. 4a Ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży<sup>26</sup>, a więc godzi się na dokonanie aborcji, czy lekarz, który uznaje, że nie jest to przypadek uzasadniający dokonanie aborcji, a więc odmawia jej przeprowadzenia. Lekarz kierujący się głosem sumienia musi albo przyjąć postawę deontologiczną, która dozwala mu bądź nie dozwala na przeprowadzenie aborcji, albo kierować się postawą utylitarystyczną, która zmusza go do dokonania oceny, jakie postępowanie będzie mniejszym złem. W obu wypadkach lekarz ten przyjmuje moralną odpowiedzialność za swoją decyzję. Lekarz kierujący się kodeksem etycznym otrzymuje natomiast możliwość interpretowania w jego świetle zapisu ustawowego tak, jak w danej sytuacji jest mu wygodniej; korzystają z tej możliwości ginekolodzy, którzy w szpitalu publicznym stosują rygorystyczną interpretację wspomnianego artykułu, a w prywatnym gabinecie interpretację bardzo liberalną.

Oczywiście taka interpretacyjna elastyczność możliwa jest nie tylko przy zasadniczych kwestiach moralnych, a co więcej – jest o wiele bardziej szkodliwa w sytuacjach codziennego kontaktu z pacjentem. Zmieniennym przykładem jest art. 11: „Lekarz winien zabiegać o wykonywanie swego zawodu w warunkach, które zapewniają odpowiednią jakość opieki nad pacjentem”. Jak bardzo użyteczny może być ten zapis w sytuacjach, gdy interes własny chce się przedstawić jako troskę o dobro pacjenta, świadczą powtarzające się strajki lekarzy. W najwcześniejszych

<sup>25</sup> *Perditissima respublica plurimae leges*; Tacitus, *Annales*, 3, 27.

<sup>26</sup> Zob. Ustawa z dnia 7 stycznia o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, „Dziennik Ustaw” nr 17 z 1993 r., poz. 78; przedruk w: M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. cyt., s. 510–513.

strajkach powtarzano jak mantrę, że strajkujący mają na celu wyłącznie dobro chorych; później wprawdzie zaczęto otwarcie przedstawiać strajki jako formę walki o własne (słusznie zresztą bronione!) interesy, nadal jednak nie rezygnowano z obłudnej i w istocie fałszywej argumentacji, że lepszy status materialny lekarza skutkuje większą troską o pacjenta.

Niektóre zapisy Kodeksu pozwalają na zachowania obłudne. Na przykład art. 35 stanowi, że lekarz nie może otrzymywać „korzyści majątkowej lub osobistej” za pobierane lub przeszczepiane komórki, tkanki i narządy; cóż prostszego jak uznać, że otrzymana gratyfikacja finansowa to nie korzyść osobista, lecz honorarium za wykonaną usługę medyczną. Z kolei art. 22 stanowi, że przy niemożności jednoczesnego stosowania danej formy terapii u wszystkich potrzebujących, lekarz ustalając kolejność pacjentów, „powinien opierać się na kryteriach medycznych”. Sformułowanie „kryteria medyczne” jest wystarczająco szerokie i niejednoznaczne, aby można było stosować elastyczną interpretację; sumienie nie przyzwala na interpretację elastyczną, podczas gdy tzw. kodeks etyczny ją dopuszcza, umożliwiając tłumienie głosu sumienia.

Tak więc zdanie się na kodeks etyczny może jedynie stępiać wrażliwość moralną jednostki. Łatwiej być nieuczciwym mając tzw. kodeks etyczny, niż pozostając wyłącznie z własnym sumieniem. Na tę moralną wadliwość kodeksów etycznych zwracano wielokrotnie uwagę i warto w tym miejscu przywołać artykuł Leszka Kołakowskiego *Etyka bez kodeksu*<sup>27</sup>. Główny zarzut, który Kołakowski stawia kodeksowi etycznemu, sprowadza się do tezy, że kodeks jest próbą zrealizowania „pragnienia doskonałego bezpieczeństwa moralnego”, a pragnienie to jest ze swej strony „antagonistyczne względem pewnych fenomenów świadomości, które są niezbędne w celu przeciwdziałania społecznej i moralnej degradacji”<sup>28</sup>. Kołakowski argumentuje, że konieczność podejmowania decyzji moralnych budzi niepokój i lęk, co z kolei rodzi pragnienie zamknięcia się w ramach ustalonego zbioru norm postępowania i temu pragnieniu właśnie czyni zadość kodeks etyczny, dając wskazówki, dzięki którym wiemy na pewno, pod jakimi warunkami w każdej sytuacji będziemy wolni od poczucia winy. Poddając się regułom kodeksu, uwalniamy się od odpowiedzialności. „Pragnienie posiadania kodeksu moralnego (...) jest składnikiem owej dążności do bezpieczeństwa, owej ucieczki od decyzji; jest pragnieniem życia w świecie, gdzie wszystkie decyzje zostały już raz na zawsze powzięte. (...) Kodeks daje nam życie gotowe, dostarcza owej satysfakcji, jaką czerpie się z kompletnej przewidywalności świata, z przekonania, że dysponujemy niejako formułą laplacowską dla życia moralnego i potrafimy dowolny przypadek

<sup>27</sup> Zob. L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, „Twórczość” 7, 1962, s. 64–86; przedruk w: tenże, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 137–173.

<sup>28</sup> Zob. tenże, *Kultura i fetysze*, wyd. cyt., s. 153.

zinterpretować bez reszty jako ilustrację znanego nam prawa”<sup>29</sup>. Jednak, zdaniem Kołakowskiego, ceną za tego rodzaju poczucie bezpieczeństwa jest zahamowanie rozwoju własnych potencji życiowych, rezygnacja z samodzielności, z wyrażania własnej niepowtarzalności; osobowość poddaje się procesowi redukcji do ustalonego uporządkowania moralnego, uznanego za transcendentny względem niej.

Kołakowski wskazuje trzy główne cechy kodeksu etycznego, które sprawiają, że może on tłumić wrażliwość moralną jednostki. Pierwsza to immanentna dla każdego kodeksu etycznego zasada wzajemności roszczeń i obowiązków, zgodnie z którą jeśli kodeks nakłada na dane osoby określoną powinność, to zarazem daje innym określonym osobom prawo domagania się, aby powinność ta była spełniana. Ta symetria obowiązków i roszczeń musi być z oczywistych względów właściwa kodeksom prawnym, jednak zastosowana do kodeksów etycznych skutkuje tłumieniem głosu sumienia, albowiem najbardziej cenne wartości moralne realizują się w sytuacjach, w których dana osoba, kierując się głosem sumienia, uznaje za swą powinność coś, czego nikt nie ma prawa jej przypisać jako powinności. Drugą cechą jest wpisane niejako w kodeks etyczny przeświadczenie o jednorodnym charakterze wartości, dzięki czemu mogą one być porównywane. Takie przeświadczenie musi być założeniem kodeksu prawnego, gdyż powinien on przyjmować określoną hierarchię wartości, jednak w sferze dokonywania wyborów moralnych jednostka kierująca się głosem sumienia przypisuje własną, osobistą wagę do każdej z wartości, poświęcając jedną na rzecz drugiej; przyjmując *implicite* określoną skalę wartości, kodeks etyczny faktycznie wprowadza automatyzm tam, gdzie jednostka powinna dokonać własnego wyboru i brać moralną odpowiedzialność za ten wybór. Trzecią cechą kodeksu etycznego jest zasada symetrii powinności i wartości, czyli przekonanie o zasadniczej zgodności między oceną a normą. Kodeks etyczny jest tu nawet bardziej zasadniczy niż kodeks prawny, ten drugi bowiem ani nie przyjmuje, że wszystko, co jest przedmiotem powinności z mocy prawa, jest zarazem wartością pozytywną, ani nie czyni każdej wartości pozytywnej przedmiotem powinności z mocy prawa; kodeks etyczny zaś przyzwalając na coś albo zakazując czegoś, usprawiedliwia bezwzględnie podmiot działający, odsuwając ewentualne wyrzuty sumienia.

Kołakowski prowadził swoje rozważania w czasie, gdy nie istniała jeszcze bioetyka jako wyodrębniona dyscyplina etyczna. Ale jego konstatacja, że etyka kodeksowa raczej osłabia wrażliwość moralną człowieka, niż doskonali jego życie moralne, właśnie w sferze zastosowań kodeksów bioetycznych znajduje wyrazistą ilustrację. Ujęta w ramy kodeksów bioetycznych przybiera bioetyka charakter prawa ustalającego typologie postępowań właściwych i niewłaściwych w dzie-

dzinach związanych z rozwojem nauk biomedycznych. Wykorzystując przyjęte przez Zygmunta Baumana rozróżnienie między etyką a moralnością, możemy powiedzieć, że coraz bardziej zwiększa się rozdział między bioetyką a moralnością. W terminologii Baumana – który znacznie rozwinął Kołakowskiego krytykę etyki kodeksowej – etyka to usystematyzowany na podobieństwo prawa heteronomiczny zbiór norm moralnych, podczas gdy moralność to pierwotna i autonomiczna indywidualna wrażliwość ludzkiego sumienia. Zdaniem Baumana coraz bardziej powszechne staje się przekonanie, że wszelkie problemy moralne da się precyzyjnie ująć w reguły o charakterze przepisów prawnych. „Przyjmując to założenie myśli etyczna przymyka oczy na to, co w zjawiskach moralności jest specyficznym moralne: przesuwając czyny o charakterze moralnym ze sfery osobistej autonomii na obszar wspieranej przymusem heteronomii. Miast odwołać się do jaźni moralnej, samokonstytuującej się w akcie podjęcia odpowiedzialności, nakazuje pamięciowe opanowanie przepisów. Stawia odpowiedzialność wobec autorów i kuratorów kodeksu na miejsce odpowiedzialności za Innego Człowieka i wobec moralnego sumienia”<sup>30</sup>. O ile więc Kołakowski twierdzi, że kodeks etyczny może osłabiać wrażliwość moralną jednostki, o tyle Bauman uzasadnia, że osłabiać musi.

4. Niemniej jednak faktem jest, że dynamiczny rozwój nauk biomedycznych rodzi nowe problemy i dylematy moralne. Tradycyjne normy etyczne zdają się nie wystarczać dla dokonania oceny moralnej działań ingerujących bardzo głęboko w naturę bytu ludzkiego; coraz częściej nie wiemy, w jakim zakresie wolno nam korzystać z możliwości pojawiających się wraz z kolejnymi odkryciami genetyki i doskonaleniem się technik inżynierii genetycznej. A przecież – jak można sądzić – prawdziwie rewolucyjne odkrycia w zakresie nauk o życiu są dopiero przed nami. Można postawić zasadne pytanie, czy tradycyjna etyka sprosta temu wyzwaniu, czy raczej rozwój wiedzy doprowadzi do nowej interpretacji tradycyjnych norm moralnych. Można też dopełnić je pytaniem, jaką rolę – jeśli w ogóle jakąkolwiek – pełnić powinny w tej sytuacji kodeksy etyczne.

Przekonanie, że istnieje zależność między rozwojem wiedzy a poziomem moralności, wyraził René Descartes. W znanym fragmencie listu do tłumacza na język francuski swych *Zasad filozofii* Descartes przyrównał filozofię do drzewa, którego korzeniami jest metafizyka, pniem – fizyka, wyrastającymi zaś z pnia konarami są trzy podstawowe nauki: mechanika, medycyna i etyka. Używając terminologii współczesnej powiedzielibyśmy, że cała wiedza ludzka jest jak drzewo, którego korzenie stanowi filozofia, pień – nauki przyrodnicze, wyrastające zaś z tego pnia konary to nauki fizyczno-chemiczne (czyli zajmujące się bytami nieożywionymi),

<sup>30</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 19.

<sup>29</sup> Tamże, s. 156.

biomedyczne (czyli zajmujące się bytami ożywionymi) oraz etyka. Takie ujęcie traktuje poszczególne dyscypliny jako oddzielne domeny, nie przecinające się zakresowo, co jest oczywiście daleko posuniętym uproszczeniem, jednak nie jest to przecież ścisła klasyfikacja, a jedynie porównanie ilustrujące tezę o jedności wiedzy ludzkiej. Istotne z punktu widzenia niniejszych rozważań jest miejsce etyki – Descartes wyjaśnia, że mówiąc o etyce, ma na myśli „najwyższą i najdoskonalszą etykę, która zakłada całkowitą znajomość innych nauk i jest ostatnim stopniem mądrości”<sup>31</sup>.

Wiara, że rozwój nauki stanie się czynnikiem sprawczym rozwoju moralności, okazała się złudna. Dynamiczny przyrost wiedzy nie tylko nie prowadzi wprost do stałego wzrostu poziomu moralności, ale wręcz przeciwnie – w obliczu nowych wyzwań moralnych generowanych przez rozwój nauki i technologii zdajemy się być coraz bardziej bezradni. W rezultacie pomnażania wiedzy i zwiększania umiejętności technicznych coraz więcej możemy czynić, ale coraz trudniej odpowiedzieć na pytanie, czy wolno nam to czynić. Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* wypowiedział to wprost: „W obliczu współczesnych wyzwań społecznych, ekonomicznych, politycznych i naukowych sumienie człowieka traci orientację”<sup>32</sup>. Jest to szczególnie widoczne w kontekście rozwoju nauk biomedycznych, przede wszystkim genetyki; zdajemy się zmierzać do wytworzenia nowego człowieka, który nie będzie już człowiekiem w obecnym sensie tego słowa. Kartezjańskie przekonanie, że musi dojść do powstania doskonałej etyki tożsamej z mądrością, być może ziści się w społeczności nowego człowieka, którego nadejście prorokował biolog Julian Huxley (1887–1975), przeświadczony, że w niedalekiej już przyszłości człowiek przekroczy własne ograniczenia. Wedle tego poglądu, który J. Huxley nazwał transhumanizmem, człowiek ujmie we własne ręce proces ewolucyjny i korzystając z rozwoju wiedzy zacznie ewoluować w kierunku zupełnie nowego rodzaju człowieczeństwa<sup>33</sup>. Być może tak się stanie; tyle że etyka owego „trans-człowieka” będzie czymś zasadniczo innym niż nasza moralność<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> R. Descartes, *List do ks. Picot*, w: tenże, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, PWN, Warszawa 1960, s. 367.

<sup>32</sup> Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II *Fides et ratio*, p. 98; Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 120. Na tę papieską ocenę często powołuje się Bogusław Wolniewicz, np. w artykule *Uwagi o klonowaniu*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, s. 132; także: *Poeta umiera z własnym sercem*, wyd. cyt., s. 188.

<sup>33</sup> Zob. J. Huxley, *Religion without revelation*, E. Benn, London 1927. O powstaniu i rozwoju transhumanizmu zob. N. Bostrom, *A history of transhumanist thought*, „Journal of Evolution and Technology” 14, 1, 2005.

<sup>34</sup> Transhumanizm jest nową, zasadniczo dalej posuniętą postawą scjentyistyczną. O ideologii scjentyzmu zob. J. Skarbek, *Scjentyzm*, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2006, s. 167–223. O marzeniach, by za pomocą sterowania ewolucją człowieka zlikwidować zło moralne, zob. J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata*, Trans Humana, Białyśtok 2003, s. 121–130.

Nie przesądzając, czy jest możliwe powstanie „trans-człowieka”, pozostajmy przy problemach moralnych, jakie tu i teraz stają przed nami, czyli po prostu (jeszcze) ludźmi. Kartezjańska wiara w moralną moc sprawczą nauki oparta była niewątpliwie na przeświadczeniu, że etyka – podobnie jak mechanika (fizyka) i medycyna (nauki biomedyczne) – pozostaje w relacji do odrębnej dziedziny rzeczywistości, będącej jednak swoistą emanacją jednej i tej samej wspólnej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, tak jak fizyka odnosi się do sfery fizycznej, a nauki biomedyczne do sfery biologicznej, tak etyka odnosi się do sfery wartości, ale wszystkie te sfery są dziedzinami (fragmentami) jednej rzeczywistości przyrodniczej. Tak właśnie zinterpretował stanowisko Descartes’a francuski filozof i etnolog Lucien Lévy-Brühl (1899–1927), który pojmował moralność jako zjawisko społeczne. Pisał on: „Słynna kartezjańska formuła, przyrównująca etykę do mechaniki i medycyny, zakłada, że wszystkie trzy są pojmowane jako racjonalne kunszty, stawiające sobie zadanie przekształcenia pod kierunkiem nauki danej rzeczywistości. Co się tyczy mechaniki i medycyny, nie grozi tu żadne pomieszanie słów ni pojęć. Jasne jest, że rzeczywistość, w której one interweniują, ma swą własną egzystencję i stanowi przedmiot szerokiego zespołu nauk (matematyki, fizyki, chemii, biologii). Ale jeżeli etyka jako sztuka racjonalna dokładnie odpowiada mechanice i medycynie, to należy przyznać, że działa ona również w zakresie określonej rzeczywistości, której istnienie nie jest od tej etyki zależne”<sup>35</sup>.

Lévy-Brühl nie stawia pytania, które narzuca się nieuchronnie – czy znaczy to, że Descartes uznaje istnienie rzeczywistości moralnej (sfery wartości) jako w pewnym sensie wpisanej w rzeczywistość przyrodniczą? Stanowisko takie byłoby przynajmniej zbieżne ze starożytną koncepcją stoicką, wedle której prawa moralne (składające się na prawo naturalne) są wpisane w kosmos tak samo, jak prawa przyrodnicze. Zważywszy na obecne w filozofii Descartes’a wątki stoickie, wydaje się, że można postawić taką hipotezę, choć oczywiście jej uzasadnienie wykracza poza ramy niniejszych rozważań. Warto jednak zwrócić uwagę na pewną konsekwencję, która zdaje się wynikać z tak pojętego stanowiska Descartes’a. Otóż jeżeli moralność jest w jakiś sposób zakorzeniona w przyrodzie, to kolejne odkrycia nauk przyrodniczych z konieczności muszą pozostawać w relacji do świata wartości, a tym samym żadne odkrycie naukowe i żadna umiejętność techniczna nie są moralnie obojętne. Z każdym nowym poznaniem, z każdą nową umiejętnością czy możliwością technologiczną powinniśmy uświadamiać sobie, że użytek z nich poczyniony może mieć konsekwencje moralne. To zaś z kolei rodzić powinno pytanie, czy możemy wprowadzać w czyn to, co umożliwia nam aktualny stan wiedzy.

<sup>35</sup> L. Lévy-Brühl, *Moralność i nauka o obyczajach*, tłum. J. Majler, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 99.

Gdzie jednak i w jaki sposób poszukiwać mamy odpowiedzi na pytanie o moralną dopuszczalność tego, co czynić możemy? Odwołując się do schematu kartezjańskiego, powiedzielibyśmy, że oczywiście nie w fizyce i nie w naukach biomedycznych, lecz w owej kartezjańskiej „etyce”. Jeżeli ta etyka ma wyrastać z nauk przyrodniczych, to zważywszy, że człowiek jest tworem przyrody<sup>36</sup>, odpowiedzi na pytania o moralną ocenę czynu poszukiwać możemy jedynie w nas samych, czyli w głosie naszego sumienia. Takim tropem zdaje się iść cytowany powyżej Lucien Lévy-Bruhl, gdy pisze: „Jeżeli więc musimy przyznać, że racjonalna sztuka moralna w wielu wypadkach nie może rozwiązać problemów, które powstają, gdyż przekracza to obecnie jej siły, to znaczy, że nie wiemy jeszcze, jak i jakimi środkami przekształcić daną rzeczywistość, nawet gdy wymaga tego od nas nagląca potrzeba praktyki – to wyznaczenie takie nie jest szczególnie alarmujące. Nie oznacza, że pozbawieni jesteśmy ‘moralności’ w potocznym znaczeniu tego słowa, czyli reguł postępowania, jakiegoś kierunku, że niezdolni jesteśmy do działania i jakby obezwładnieni. Przeciwnie, gdy nie ma jeszcze tej racjonalnej sztuki, tradycyjne reguły działania wpływają z całą siłą na świadomość, a jeżeli nie znajdują posłuchu, to nie z przyczyny naszego braku wiedzy”<sup>37</sup>. To, co Lévy-Bruhl nazywa moralnością „w potocznym znaczeniu tego słowa” i rozumie jako zbiór reguł postępowania, można uznać za kierowaną głosem sumienia zdolność rozróżniania dobra od zła. Nie mamy innego sposobu dokonywania oceny moralnej nowych możliwości jak tylko kierowanie się głosem naszego sumienia.

W tym kontekście szczególnie wyraźnie ukazuje się szkodliwość tzw. kodeksów etyki medycznej w takiej postaci, w jakiej obecnie one funkcjonują. Kodeksy te dokonują ustaleń, które albo są zgodne z obowiązującymi aktami prawnymi (np. czy, a jeśli tak, to pod jakimi warunkami, można dokonać aborcji), albo są oczywiste z uwagi na widzenia elementarne zasady przyzwoitości (np. że lekarz powinien szanować godność pacjenta). W rezultacie jeśli nawet nie dokonuje się wskazywany przez L. Kołakowskiego i Z. Baumana proces osłabiania wrażliwości moralnej, to jednak uzasadniona jest konstatacja, że kodeksy te są po prostu zbędne. Postawmy więc pytanie, czy można skonstruować kodeksy etyki lekarskiej, które spełniałyby rzeczywiście pozytywną i użyteczną rolę.

Próbując odpowiedzieć sobie na to pytanie, powinniśmy przede wszystkim wziąć pod uwagę ten fakt, że istota problemu zasadza się w swoistej nieadekwatności między rozwojem wiedzy medycznej a wzrostem wrażliwości moralnej. Postęp w naukach biomedycznych i biotechnologii sprawia, że wobec nowych zjawisk stajemy bezradni, nie potrafiąc dokonać ich oceny moralnej. Coraz częściej

coraz więcej osób nie może dostrzec związku między wyznawanymi przez siebie wartościami moralnymi a sposobem postępowania w sferze zawodowych działań medycznych; a nawet coraz częściej dostrzeganie tego związku nie jest możliwe, skoro nie jest możliwe proste zastosowanie tradycyjnych norm moralnych jako kryterium oceny. Dla współczesnej medycyny rzeczywistym problemem etycznym nie jest to, czy lekarz kieruje się tradycyjnymi normami moralnymi i ludzkim poczuciem przyzwoitości, lecz to, że często nie jest on pewien, czy w tej oto sytuacji zachował się moralnie i przyzwoicie. Ilustrując to prostymi przykładami, możemy powiedzieć, że nie jest problemem to, czy lekarz zna normę „nie zabijaj”, gdyż on ją oczywiście zna, lecz to, czy stosując określoną metodę terapii, nie przekroczył granicy ryzyka, faktycznie zabijając pacjenta; jak też nie jest problemem to, czy lekarz wie, na czym polega przyzwoite zachowanie się, gdyż on to oczywiście wie, lecz to, że w coraz bardziej skomplikowanych procedurach leczenia stosunki międzyludzkie też stają się coraz bardziej skomplikowane i wręcz pogmatwane. W tym stanie rzeczy musi pojawiać się wskazywana przez B. Wolniewicza tendencja do takiego tworzenia kodeksów etyki medycznej, by pozwalały na więcej, niż pozwalają normy dotychczasowe – skłonność do zła jest bowiem trwale obecna w naturze ludzkiej.

Obecna w naturze ludzkiej skłonność do zła sprawia, że człowiek może pragnąć czynić zło bądź dlatego, że leży to w jego interesie, bądź dlatego, że dostarcza mu to bezinteresownej satysfakcji. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z egoizmem, w drugim zaś ze złośliwością; egoizm jest jeszcze, nawet w skrajnym natężeniu, cechą ludzką, bezinteresowna radość z czynionego zła jest już cechą diabelską w człowieku. W obu wypadkach jednak człowiek czyni to zło w sposób świadomy<sup>38</sup>. Prawo stanowione przez człowieka dotyczy właśnie zła czynionego przez człowieka w sposób świadomy. To kodeks karny kataloguje czyny złe i nakłada sankcje za ich popełnienie. Kodeks etyczny może co najwyżej powtórzyć pewne zapisy kodeksu karnego. Oczywiście prawo stanowione nie tylko odnosi się do czynów przestępczych, lecz reguluje także szeroki zakres stosunków społecznych. Ale i w tym względzie kodeks etyczny może wprawdzie powtarzać pewne ustalenia np. kodeksu cywilnego czy jakichś szczegółowych ustaw, jednak w istocie ma to taki sam sens, jaki miałyby przepisane w kodeksie etyki medycznej

<sup>38</sup> B. Wolniewicz wskazuje, za Schopenhauerem, na różnicę między egoizmem a złośliwością. „Egoista myśli o sobie i o swoim małym interesie. Diabeł wcale nie myśli o sobie, ani o żadnym interesie: on myśli o innych – jak by im najbardziej zaszkodzić. Całkiem bezinteresownie troszczy się o cudze zło (...). W egoizmie nie ma złośliwości, ale w złośliwości nie ma też egoizmu. Jest ona w jakimś mrocznym sensie pobudką równie czystą jak współczucie, a przez to dla egoizmu równie trudna do pojęcia”; B. Wolniewicz, *Z antropologii Schopenhauera*, wyd. cyt., s. 111. Zob także Wolniewicza rozważania nad naturą zła w: tenże, *Epifania diabła*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, wyd. cyt., s. 208–223.

<sup>36</sup> Mówiąc, że człowiek jest tworem przyrody, nie odrzucamy przez to możliwości, że przyroda, a więc pośrednio i człowiek, jest tworem Bytu Transcendentnego.

<sup>37</sup> L. Lévy-Bruhl, *Moralność i nauka o obyczajach*, wyd. cyt., s. 99–100.



wybranych zapisów z kodeksu ruchu drogowego (np. że lekarz jadąc do pacjenta nie powinien prowadzić samochodu będąc w stanie nietrzeźwości, co jest przecież słusznym uszczegółowieniem słusznego zakazu ogólnego). Jeśli kodeks etyki medycznej ma mieć sens i być użytecznym narzędziem w praktyce lekarskiej, to zawarte w nim zapisy muszą być czymś zasadniczo innym, niż zapisy prawa stanowionego.

Prawo stanowione dotyczy z jednej strony czynów uznanych za przestępcze, z drugiej strony zaś tego wszystkiego, co reguluje organizację życia społecznego. W zapisach prawa stanowionego znajdują się więc dyrektywy postępowania dotyczące wyłącznie zasad zachowania ładu społecznego. Inaczej mówiąc, w prawie stanowionym formułowane są normy w oparciu wyłącznie o podstawową zasadę pragmatyki działań społecznych, mianowicie zasadę zachowania powszechnie akceptowanego porządku społecznego. Mówiąc najprościej, prawo stanowione kodyfikuje takie zasady, których naruszenie powoduje destrukcję życia społecznego. Nakazując lub zakazując, prawodawca nie odwołuje się do sądów wartościujących typu: „to jest moralne (niemoralne)”, „to jest dobre (złe)”, „to jest słuszne (niesłuszne)” itp., lecz stosuje wyłącznie argumentację pragmatyczną typu: „to jest wskazane ze względu na konieczność zachowania prawidłowych (ustalonych) zasad działania w społeczeństwie”. Dla wyjaśnienia posłużmy się analogią. Kodeks karny zawiera stosowny paragraf będący przełożeniem na język pragmatyki prawnej dekalogowej normy „nie kradnij”, nie zawiera zaś ustalenia odnośnie do normy „nie cudzołóż”. Jest tak nie dlatego, jakoby uznawano kradzież za czyn niemoralny, a cudzołóstwo za moralnie neutralny, lecz dlatego, że pozostawienie zakazu kradzieży bez sankcji karnych uniemożliwiłoby normalne funkcjonowanie społeczeństwa, podczas gdy powstrzymanie się od cudzołóstwa może być pozostawione indywidualnemu osądowi sumienia jednostki bez groźby destrukcji danej społeczności. Ogólnie: jeżeli prawo ustala normę zakazującą wykonywania w określonych sytuacjach określonych działań, to nie dlatego, że działania te są niemoralne (choć skądinąd mogą być niemoralne!), lecz dlatego, że pozostawienie owego zakazu bez stosownych sankcji spowodowałoby destrukcję społeczeństwa czy choćby danej sfery działalności społecznej nawet przy założeniu, że nieuczciwych ludzi jest w danym społeczeństwie mniej niż uczciwych. Od indywidualnego poziomu intelektualnego i moralnego danego człowieka zależy, na ile potrafi zrozumieć związek między ustaleniami pragmatycznymi a wartością moralną działania.

Ustalenia kodeksu etyki medycznej w kwestiach dotyczących działań mających odniesienia społeczne mogą więc być jedynie powtórzeniem zapisów prawa stanowionego, co jest po prostu działaniem zbędnym. Czy w takim razie tzw. kodeks etyczny może spełniać jakąkolwiek użyteczną rolę? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie jest dość prosta – może pod warunkiem, że jego zapisy odwołują się będą nie do pragmatyki społecznej, lecz do zasad moralności i na nich będą

oparte. Oczywiście także zapisy prawa stanowionego nie mogą być sprzeczne z moralnością uznawaną w danym społeczeństwie, jednak normy prawne odwołują się bezpośrednio do społeczeństwa, a pośrednio do jednostki. Kodeks etyczny natomiast, jeśli ma mieć rzeczywistą użyteczność, powinien odwoływać się bezpośrednio do jednostki. Od Adama Smitha (1723–1790) pochodzi rozróżnienie między moralnością względem osoby a moralnością względem społeczeństwa. Szkocki myśliciel, autor słynnego dzieła *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, oddzielił cnoty osobiste, takie jak życzliwość, altruizm, miłość bliźniego, od cnót społecznych, głównie poczucia sprawiedliwości<sup>39</sup>. Istotne jest to, że jedynie cnoty społeczne dają się wpisać w ustawodawstwo, można je kodyfikować w postaci zbiorów nakazów i zakazów. Dla kodeksów etycznych, w szczególności dla kodeksu etyki medycznej, pozostają więc zapisy dotyczące cnót osobistych<sup>40</sup>. Zapisy dotyczące zasadniczych uregulowań w wymiarze społecznym muszą pozostać w gestii prawa stanowionego. Takim właśnie prawem są konwencje bioetyczne, np. uchwalona przez Radę Europy w 1997 roku „Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w dziedzinie zastosowania biologii i medycyny”, znana pod krótszą nazwą: „Europejska Konwencja Bioetyczna”. Podpisało ją szereg państw i w tych państwach jej zapisy stanowią obowiązujące prawo<sup>41</sup>. Zawarte w niej zapisy mają stanowić ramy prawne dla ustaw szczegółowych; nie jest więc ona kodeksem etycznym, lecz międzynarodowym kodeksem prawnym.

Kodeks etyczny, np. kodeks etyki medycznej, nie może być kodeksem prawnym, ponieważ tworzące go gremia nie mają uprawnień prawodawczych; może więc albo powtarzać obowiązujące zapisy prawne, albo zawierać treści odnoszące się do nie podlegającej kodyfikowaniu sfery jednostkowych działań moralnych. W jaki sposób tak pojęty kodeks etyki miałby być tworzony, stanowi problem, który wymaga odrębnych rozważań. Teraz postawmy jedynie pytania, jaka byłaby jego użyteczność i czy zasadne jest przypuszczenie, że mógłby on powstać.

Odpowiadając na pierwsze z tych pytań, należy wyraźnie stwierdzić, że nie jest możliwe, aby kodeks etyczny służył jako narzędzie zmiany ludzkiego charakteru. Tutaj należy uznać empirycznie potwierdzoną słuszność stanowiska Schopenhauera, że etyka nie pełni funkcji wychowawczych. Nie znaczy to jednak, że kodeks etyczny nie może pełnić funkcji wychowawczych w sensie pedagogicznym. Właściwie pojęta działalność wychowawcza nie polega w swej istocie na usiłowaniu

<sup>39</sup> Zob. Adam Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989.

<sup>40</sup> Być może wyjątek stanowią kodeksy etyki biznesowej, a to z tego powodu, że mogłyby one regulować ciągle pojawiające się i natychmiast wprowadzane w życie nowe formy działalności w sferze szeroko pojętego biznesu, zanim znajdą one swoje uregulowanie prawne. Zob. J. Kopania, *Sfera etyczna etyki biznesu*, „Prakseologia” 1–2 (126–127), 1995, 55–61.

<sup>41</sup> Polska podpisała Konwencję w 1999 roku, jednak do dziś jej nie ratyfikowała.

zmiany charakteru jednostki, lecz na poszerzeniu jej horyzontów poznawczych, uświadamianiu problemów, ukazywaniu ich kontekstów i konsekwencji określonych działań. Nie jest możliwe wykorzenienie wrodzonych skłonności do zachowań nieetycznych (do etycznych zresztą także nie!), ale jest możliwe ich przytłumienie; kultura nie zmieni jednostkowego charakteru, ale może go w jego warstwie plastycznej formować. I w takim sensie kodeks etyczny mógłby spełniać wielce pożyteczną rolę. Jednak na drugie pytanie odpowiedź zapewne musi być negatywna. Kodeksy etyki medycznej w obecnym kształcie, czyli bez wartości prawnej i bez przydatności etycznej, zdają się być wielce użyteczne dla licznych środowisk medycznych, pełniąc, jak wskazuje B. Wolniewicz, rolę parawanu dla działań co najmniej na pograniczu uczciwości. Dlatego stały się już trwałym elementem świata medycznego.

JERZY KOPANIA

**BIOETHICS VS. MORALITY  
NON-ETHICAL ASPECTS OF MEDICAL CODES OF ETHICS**

(Summary)

The author of the article analyzes contents of the so-called medical codes of ethics which are currently in common usage. He proves the contents are unnecessary repetition of legal acts, but they do not include instructions how the physician should act in situations which by nature are not regulated by law, but require moral solutions on the part of the physician. The author postulates for the creation of medical codes of ethics on the basis of Adam Smith's distinction between personal virtues and social virtues. Only the latter can be included in legislation, i.e. they can be codified in form of legal norms. Thus, in medical codes of ethics one should codify only orders and prohibitions based on personal virtues such as kindness, altruism, or love for fellow man.

**Key words:** medical codes of ethics, bioethics, ethics, morality

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

prof. dr hab. Jerzy Kopania  
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej  
im. Stanisława Staszica  
ul. Ks. Stanisława Suchowolca 6  
15-567 Białystok

MARIA NOWACKA

### TRZY DROGI ROZWOJU MEDYCYNY

Jako oczywiste przyjmuje się twierdzenie, że filozofia jest matką nauk, gdyż wszystkie one z niej się wywodzą<sup>1</sup>. Jednak można też twierdzić, że to medycyna jest matką nauk, jako że naturalne człowiekowi pragnienie chronienia swego życia i zdrowia stymulowało rozwój medycyny, ten zaś możliwy był jedynie poprzez rozwój poszczególnych nauk przyrodniczych. Tak twierdził Canon Charles E. Raven (1885–1964), wybitny badacz związków nauki z religią, wskazując, że od starożytności do końca XVIII wieku to właśnie zwiększające się nadzieje wiązane z postępami medycyny stanowiły istotny bodziec rozwoju przyrodznawstwa<sup>2</sup>. Raven oceniał, że fakt ten zazwyczaj uchodzi uwadze historyków nauki. „Rola medycyny, a także wszelkich badań biologicznych, jest raczej ignorowana, choć jest doprawdy oczywiste, że badania nad ludzkim zdrowiem oraz nad roślinnym i zwierzęcym otoczeniem człowieka, od czego jego zdrowie tak bardzo zależy, tworzyło metodę naukową na tysiąclecia przed tym, zanim astronomia czy nawet chemia w ogóle zaistniały w postaci naukowej. Obserwacja i eksperyment (...) nie są szczególnym przywilejem tak zwanych naukowców, lecz są powszechnym nastawieniem człowieka, mającym swe źródło w jego zwierzęcych przodkach”<sup>3</sup>. Dwa

<sup>1</sup> Artykuł jest przedstawieniem głównych tez sformułowanych i uzasadnianych w książce: M. Nowacka, *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2012.

<sup>2</sup> Zob. C. Ch. E. Raven, *Medicine – mother of the sciences*, „Medical History” 4, 2, 1960, s. 85–90. Jest to tekst wykładu inauguracyjnego wygłoszonego 2 grudnia 1959 r. w Sekcji Historii Medycyny i Farmacji londyńskiego The Worshipful Society of Apothecaries.

<sup>3</sup> Tamże, s. 86.

czynniki złożyły się – zdaniem Ravena – na to, że zajmowanie się medycyną było motorem rozwoju nauk. Po pierwsze, lekarze byli największą grupą osób, które z racji swojego zajęcia niejako zmuszane były do dokonywania nowych odkryć mogących ułatwić ich pracę, uczynić ich działania bardziej skutecznymi, umożliwić zrozumienie procesów, którymi się zajmowali. Po drugie, co nawet ważniejsze, „od Greków po dzień dzisiejszy lekarze, właśnie z racji swej zawodowej aktywności, stale podtrzymywali rozwój nauki zarówno co do jej zakresu, jak i jakości w praktyce”<sup>4</sup>.

Nie przesądzając, na ile i w jakim sensie słuszne są konstatacje Ravena, należy niewątpliwie uznać, że medycyna jest szczególną dziedziną ludzkiej aktywności poznawczej. Samo słowo pochodzi od łacińskiego *medeor*, czyli „leczyć”, „przynosić ulgę”. Leczy się człowieka z choroby, ulgę przynosi się w cierpieniu. Medycyna jest więc tą dziedziną praktycznej oraz intelektualnej działalności człowieka, która stawia sobie za cel zwalczanie chorób, czyli przywracanie zdrowia, i przynoszenie ulgi w cierpieniu<sup>5</sup>. A choroby i towarzyszące im cierpienie zdają się być nieodłącznie związane z życiem człowieka. Postępy nauk biomedycznych, lepsze warunki życia i żywienia, lepszy poziom higieny, profilaktyka medyczna – wszystko to zwiększa długość życia i jego jakość. Ale pozostajemy istotami śmiertelnymi i pozbywając się jednych chorób, stajemy się podatni na nowe. Medycyny nie możemy więc pojmować inaczej, jak poprzez pryzmat zdrowia i choroby. Należy więc zapytać, czym jest zdrowie i na czym polega choroba.

W naszym życiu codziennym refleksja nad tym, czym jest zdrowie, rodzi się wtedy, gdy pojawia się zaczątek choroby lub chociażby drobna dolegliwość. Jak długo czujemy się zdrowi, nie myślimy o zdrowiu. Co więcej, nie mamy poczucia zdrowia znajdując się w stanie zdrowia, co doskonale wyraził Jan Kochanowski, pisząc w znanej fraszce „Na zdrowie”, że dopiero wtedy czujemy smak zdrowia, gdy się ono zepsuje. Zarazem – jak w tejże fraszce głosi ojciec polskiej poezji – zdrowie uznajemy faktycznie za wartość najwyższą, ponieważ warunkuje ona przeżywanie wszelkich innych wartości, przynajmniej tych związanych z życiem biologicznym. Fakt, że zdrowie ujmujemy niejako poprzez chorobę, nie jest niczym dziwnym – nasze postrzeganie świata realizuje się w kontekście pojęć dualnych, a więc np. dzień postrzegamy poprzez doświadczenie nocy i nie mielibyśmy pojęcia dnia, gdyby nie istniała noc. Genialna intuicja poetycka Kochanowskiego chwytła to, co określa nasze doświadczenie własnego organizmu – że mianowicie

<sup>4</sup> Tamże, s. 89.

<sup>5</sup> O etymologii słowa „medycyna” zob. W. Szumowski, *Propedeutyka lekarska, czyli propedeutyka medycyny ogólna*, Akademia Medyczna im. Mikołaja Kopernika w Krakowie, Kraków 1992, s. 33–35.

cie posiadamy doświadczenie własnego organizmu o tyle, o ile on sam zmusza nas do tego<sup>6</sup>.

Zapewne żadnemu człowiekowi nie było dane przejść przez życie bez doświadczenia choroby, więc też każdy człowiek ma jakieś pojmowanie zdrowia. I jest to wystarczający powód, aby pojęcia zdrowia i choroby stały się przedmiotem refleksji filozoficznej. Jednakże każdy człowiek ma swoje własne doświadczenie, osobisty sposób przeżywania choroby, nadto zaś warunki społeczne, w których żyje człowiek, w dużej mierze determinują jednostkową wrażliwość na dolegliwości ciała. Rozumienie zdrowia i choroby jest więc zmienne. Współczesne pojmowanie tych kategorii w pewnych aspektach różni się od ich pojmowania w poprzednich epokach, ale też w innych aspektach widoczne jest duże podobieństwo pojmowania, przede wszystkim zaś rozumienie zdrowia i choroby zdaje się przechodzić pewną ewolucję: od ścisłego przeciwstawiania sobie tych dwu pojęć i pojmowania ich wyłącznie w odniesieniu do zdrowego bądź chorego jednostkowego człowieka do swoistego zlewania się ich zakresów, ujmowania odrębnych dotąd kategorii w jedną łączną kategorię pełnego dobrostanu i pojmowania tej kategorii nie tylko w odniesieniu do jednostki, lecz także do społeczności, której ta jednostka jest częścią<sup>7</sup>.

Medycyna zmieniała swe oblicze w ciągu wieków swego rozwoju. Pierwsza medycyna racjonalna, tzn. nie będąca jedynie usiłowaniem przeblągania sił człowiekowi wrogich, kształtowała się w starożytnej Grecji równoległe z pojawieniem się myślenia filozoficznego<sup>8</sup>. Zauważmy, że rozważania nad istotą zdrowia i choroby są – jak wszelki namysł nad istotą czegoś – rozważaniami o charakterze filozoficznym. Tym samym więc wszelkie rozważania nad medycyną i jej naturą należą do filozofii, a ich sens jest wyznaczany przez pojmowanie świata właściwe danej filozofii. Najwcześniejsze rozumienie zdrowia i choroby jest konsekwencją i odbiciem filozoficznego pojmowania świata w kategoriach ładu, harmonii i proporcji. Zdrowie rozumiane jest jako ład i harmonia elementów organizmu, ponieważ wszechświat, całość rzeczywistości, opisuje się i wyjaśnia w takich właśnie kategoriach. Nie jest przy tym ważne, jak pojmuje się owe elementy, gdyż to zależy od

<sup>6</sup> Nic dziwnego, że fraza Kochanowskiego stała się inspiracją dla Adama Mickiewicza, który porównuje ojczyznę do zdrowia, gdyż zaczynamy ją cenić i rozumiemy, jak bardzo ją cenić należy, dopiero wtedy, gdy ją tracimy.

<sup>7</sup> Takie właśnie rozumienie leży u podstaw definicji zdrowia podanej przez Światową Organizację Zdrowia (WHO), zgodnie z którą „zdrowie jest stanem doskonałego samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko brakiem choroby lub ułomności”; *Constitution of the WHO*, Genewa 1946. Cytowane za: J. Hołówka, *O pojęciu i wartości zdrowia*, w: Z. Szawarski (red.), *W kręgu życia i śmierci. Moralne problemy medycyny współczesnej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 84 i 96.

<sup>8</sup> Zob. L. Edelstein, *Ancient Medicine*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 1987. Także: A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 1999.

aktualnego poziomu wiedzy i od głębokości poznania, natomiast zasada pozostaje ta sama: naruszenie istniejącego w organizmie ładu skutkuje chorobą. Wraz z rozwojem wiedzy przyrodniczej i zwiększaniem się umiejętności medycznych filozoficzny kontekst, w jakim dokonuje się namysł nad istotą i celami medycyny, w coraz mniejszym stopniu determinuje rozumienie, czym jest medycyna, a zarazem w coraz większym stopniu sam podlega wpływom ze strony medycyny, która zaczyna modyfikować filozoficzne pojmowanie człowieka. W XVII wieku to filozofia kartezjańska wprowadziła nowe pojmowanie człowieka; ale w następnym stuleciu to medycyna kartezjańska przedstawiła własne rozumienie człowieka. W połowie XIX wieku zmiana kierunku oddziaływania jest już zasadnicza: to nie filozofia określa rozumienie medycyny, lecz medycyna pomaga filozofii w jej usiłowaniach zrozumienia fenomenu ludzkiego, a nawet zaczyna wyznaczać to rozumienie.

Medycyna w swych początkach nie była odróżnialna od filozofii, ponieważ wszelka intelektualna aktywność człowieka zmierzająca do zrozumienia czegoś była filozofią. I nawet wtedy, gdy w ramach filozofii poszczególne dziedziny – astronomia, fizyka, biologia, także medycyna – zaczęły uzyskiwać świadomość swej odrębności, nadal pozostawały filozoficzne w swej istocie<sup>9</sup>. Medycyna starożytna była medycyną filozoficzną, ponieważ wszystkie jej ustalenia były rozumiane w kontekście filozoficznym – głębokie przekonanie filozofów, że wszechświat jest całością uporządkowaną, proporcjonalną i harmonijną, jest przez lekarzy przenoszone na człowieka. Takie jest zarówno źródło pojmowania zdrowia jako równowagi elementów organizmu, jak i podstawa późniejszego przekonania o swoistym izomorfizmie makrokosmosu i mikrokosmosu. Jedynym rzeczywistym wyznacznikiem odrębności medycyny od filozofii był konieczny element realizmu w odniesieniu do konkretnego człowieka, któremu należało konkretnymi środkami skutecznie pomóc w zwalczeniu choroby; filozofia nie musiała liczyć się z konkretną rzeczywistością, więc mogła naginać ją do swych wyspekulowanych teorii, bez konieczności weryfikowania ich w praktyce. Jednak naturalny empiryzm medycyny nie mógł oddziaływać na filozofię, gdyż sama medycyna nie dysponowała, i długo jeszcze dysponować nie będzie, tak dużym zasobem informacji naukowej, aby mógł on stać się czynnikiem oddziałującym na ustalenia filozoficzne. Płaszczyzną, na której zachodzić będą wzajemne relacje między medycyną a filozofią, stanie się etyka. I na tej

<sup>9</sup> Zauważmy na marginesie, że rodząca się świadomość odrębności poszczególnych dziedzin wiedzy rodziła dyskusje nad ich stosunkiem do filozofii. „Żywo dyskutowano, jaki powinien być stosunek do filozofii takich dyscyplin nauki jak medycyna, geografia czy retoryka. Z jednej strony mówiono, że tylko filozofia mogłaby dać im podstawy i właściwe ukierunkowanie, z drugiej zaś, że działa ona wyłącznie hamująco, bo wszystkie dziedziny mogą się rozwijać pomyślnie tylko wtedy, gdy pozostaną autonomiczne pod względem przedmiotu i metody”; O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 14.

płaszczyźnie dojdzie do ustalenia się szczególnej analogii między leczeniem ciała a leczeniem duszy, która to analogia nieporównanie bardziej przydatna będzie dla filozofii niż dla medycyny.

To pod tym względem dokonała się zasadnicza zmiana w czasach średniowiecza – wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa medycyna zaczęła rozwijać się nie w kontekście (a przynajmniej nie bezpośrednio w kontekście) filozoficznym, lecz w kontekście religijnym<sup>10</sup>. Odtąd nie namysł nad rzeczywistością, lecz wiara stała się wyznacznikiem oceny i ustalała będzie ramy dla rozwoju medycyny. Od kiedy jednak stało się całkowicie oczywiste, że wiara nie zabrania, lecz wręcz zaleca korzystanie z usług medycznych w trosce o ciało, religijny kontekst nie tylko nie był już przeszkodą w rozwoju medycyny, lecz okazał się bardzo korzystny, ponieważ z jednej strony narzucił medycynie pewne standardy etyczne ugruntowujące przekonanie, że działalność lekarza nie jest tylko wykonywaniem zawodu, lecz przede wszystkim spełnianiem pewnej misji, z drugiej strony zaś przyczynił się do przekształcenia środowiska lekarskiego w odrębny stan zawodowy.

Szczególnie ważny jest ten drugi aspekt. W starożytności zawód lekarza był wolnym zawodem i właściwie nie istniało środowisko lekarskie, a jedynie wielość lekarzy, którzy zapewne poczuli się w jakiejś mierze do solidarności zawodowej, jednak nie tworzyli zintegrowanego organizmu zawodowego. W średniowieczu natomiast powstaje stan lekarski jako dość spójne środowisko powiązane wspólnymi interesami i wspólnie dbające o nie. Ten proces powstawania stanu lekarskiego należy widzieć w szerszym kontekście cywilizacyjnym<sup>11</sup>. Bezczennym wkładem średniowiecza w rozwój cywilizacji europejskiej jest tworzenie i rozwój uniwersytetów. Medycyna staje się więc dziedziną uniwersytecką, co nie tylko zwiększa jej znaczenie i podnosi prestiż jej adeptów, ale przede wszystkim spełnia warunek konieczny, aby mogła się ona rozwijać systematycznie i metodycznie jako dyscyplina naukowa. Dzięki wytworzeniu się stanu lekarskiego możliwe stało się dostrzeżenie faktu, że lekarz działa nie tylko w relacji do pacjenta, ale także w pewnym kontekście społecznym. Ten kontekst wyznaczają przede wszystkim coraz liczniejsze szpitale, pełniące w coraz większej mierze oprócz funkcji opiekuńczych także funkcje lecznicze, niemniej medycyna jeszcze nie uświadamia sobie, że jest w niej potencjalny, jeszcze nie rozwinięty wymiar społeczny. Świadomość tego i w konsekwencji aktualizowanie tej potencjalności dokonywać się będzie w następnej epoce.

<sup>10</sup> Zob. P. Aszyk, *Etyczne oblicza starożytnej medycyny. Wczesne chrześcijaństwo wobec przedchrześcijańskich wzorców moralnych związanych z uprawianiem sztuki leczenia*, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2010.

<sup>11</sup> Zob. T. Brzeziński, *Dawna medycyna i lekarze. Studium kształtowania zawodu*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1995.

Renesans przyniósł nowe nastawienie wobec przyrody, odejście od postawy scholastycznej, czyli uczącej się, nastawionej na poznawanie i komentowanie do robku poprzedników, i zwrócenie się do fascynującego bogactwa przyrody. Musiało to mieć istotne konsekwencje dla rozwoju medycyny<sup>12</sup>. Dopiero dzięki temu medycyna staje się nauką empiryczną – nie w sensie nastawienia na konkretnego pacjenta, gdyż z natury rzeczy przedmiotem podstawowych działań lekarskich jest konkretny człowiek, ale w sensie naukowym, jako dziedzina wiedzy, która opierać się musi nie na spekulatywnej działalności intelektu, lecz na praktycznych badaniach przyrody, której częścią jest organizm człowieka. Mimo dużego ciężenia tradycji oraz podlegania presji teologicznej medycyna renesansowa staje się rzeczywiście dyscypliną empiryczną, czego nie zmienia fakt, że jest to empiryzm niepełny, niekonsekwentny i pozostający pod wpływem myślenia magicznego. Postawa empiryczna, tak wyraziście przejawiana przez Paracelsusa<sup>13</sup>, a pod koniec epoki uosabiana przez Franciszka Bacona<sup>14</sup>, umożliwiła medycynie skuteczne wpisywanie się w kontekst rozwoju przyrodoznawstwa. Zarazem właśnie dzięki temu medycyna nie tylko coraz intensywniej działała w kontekście społecznym, ale stawała się świadoma społecznego wymiaru własnych działań. Empiryzm i nastawienie społeczne medycyna renesansowa przekazała medycynie nowożytnej.

Medycyna w XVII wieku jest medycyną przełomu, choć nie ona ten przełom zapoczątkowała<sup>15</sup>. Kartezjańskie rozszczepienie rzeczywistości na sferę duchową i sferę przyrodniczą, z przyznaniem tej drugiej pełnej autonomii, zdynamizowało rozwój nauk przyrodniczych w stopniu dotychczas niespotykanym. Dla medycyny mniejsze znaczenie miało to, że sferę materialną uznano za rodzaj mechanizmu i opisywano jej działanie w kategoriach mechaniki. Istotne było to, że przy opisie i wyjaśnianiu organizmu nie odwoływano się już do żadnych pozamaterialnych czynników, form czy mocy. Uznanie, że organizm dysponuje własną siłą i rządzi się własnymi prawami, było warunkiem koniecznym, aby medycyna mogła stać się nauką<sup>16</sup>. Rozwój medycyny jako nauki stymulowały zarówno koncepcje oparte na mechanistycznym rozumieniu organizmu, jak i te zakładające istnienie sił życiowych niesprowadzalnych do struktury mechanicznej. Jak nigdy przed-

<sup>12</sup> Zob. G. Zanier, *Platonic trends in Renaissance medicine*, „Journal of the History of Ideas” 48, 3, 1987.

<sup>13</sup> Zob. Ph. Ball, *Lekarz diabła. Paracelsus i świat renesansowej magii i nauki*, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2007.

<sup>14</sup> Zob. J. Boss, *The medical philosophy of Francis Bacon (1561–1626)*, „Medical Hypotheses” 4, 3, 1978.

<sup>15</sup> Zob. A. R. Hall, *Revolucja naukowa 1500–1800: Kształtowanie się nowożytnej postawy naukowej*, tłum. T. Zembrzusi, IW PAX, Warszawa 1966.

<sup>16</sup> Zob. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 13–46.

tem wzbudzało to wielką wiarę w medycynę, w jej ciągle zwiększające się możliwości, co rodziło nadzieję, że zapewnią ona będzie coraz lepszą jakość coraz dłuższego życia; tę nadzieję czasy nowożytne przekazały czasom nam współczesnym. Zarazem, podobnie jak w poprzednim stuleciu, wzrost wiedzy i umiejętności medycznych w połączeniu z rozwojem ekonomicznym skutkowałam wzrostem świadomości społecznych uwarunkowań medycyny, co zapoczątkowało tworzenie się medycyny społecznej. Szczególnym wyrazem wzrastającej społecznej roli medycyny było pojawienie się programów wychowania prozdrowotnego. Współczesna pedagogika prozdrowotna ma swe źródło w XVII-wiecznych pedagogikach Jana Amosa Komeńskiego<sup>17</sup> i Johna Locke’a<sup>18</sup>.

Czasy oświecenia to dalszy rozwój medycyny, która staje się już w pełni nauką – zachowując swoją odrębność w ramach nauk przyrodniczych, korzysta z ich osiągnięć, ale też sama stymuluje ich rozwój<sup>19</sup>. Dyskusje i spory między jatrofizykami a jatrochemikami są czynnikiem pobudzającym rozwój, nadto zaś prowadzą w końcu do uznania, że wszelki redukcjonizm jest szkodliwy, ponieważ narzuca medycynie zbyt sztywne ramy rozwoju i zmniejsza potencjał badawczy<sup>20</sup>. Medycyna staje się nauką zarówno w swym wymiarze badawczym, jak i w swym wymiarze dydaktycznym, a wyrazem tego są kliniki<sup>21</sup>. W przestrzeni klinicznej badania i dydaktyka tworzą niejako organiczną całość, stanowiąc podstawę rozwoju poszczególnych dyscyplin medycznych. Medycyna przestaje być jedynie wiedzą praktyczną korzystającą z ustaleń i odkryć nauk teoretycznych, lecz przeradza się w dyscyplinę budującą własne podstawy teoretyczne, które umożliwiają prowadzenie badań, z których wynikają wnioski praktyczne, mające zastosowanie w praktyce terapeutycznej. Dopiero na bazie kliniki medycyna mogła stać się zarazem sztuką leczenia człowieka i nauką zwalczającą choroby<sup>22</sup>. Rozwój medycyny

<sup>17</sup> Zob. J. A. Komeński, *Wielka dydaktyka*, tłum. K. Remerowa, Zakład imienia Ossolińskich, Wrocław 1956.

<sup>18</sup> Zob. J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, tłum. F. Wnorowski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław – Kraków 1959.

<sup>19</sup> Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Sanmedia, Warszawa 1994, s. 512–556.

<sup>20</sup> Zob. T. M. Brown, *From mechanism to vitalism in eighteenth-century English physiology*, „Journal of the History of Biology” 7, 2, 1974.

<sup>21</sup> Zob. R. W. Gutt, *Rozwój klinicznej medycyny wewnętrznej i specjalności pokrewnych*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1995. Zob. także: D. B. Weiner, M. J. Sauter, *The city of Paris and the rise of clinical medicine*, „Osiris” vol. 18: Science and the City, 2003 (o szczególnych warunkach rozwijania leczenia i nauczania klinicznego w Paryżu pod koniec XVIII wieku).

<sup>22</sup> Zauważmy na marginesie, że w odniesieniu do współczesnej medycyny jako nauki postawić możemy pytanie, czy jest ona nauką ścisłą. Niewątpliwie w pewnym zakresie jest, w pewnym jednak nie jest, ponieważ zbyt wielki zawiera obszar niepewności, co wynika z faktu, że wprawdzie procesy zachodzące w organizmie są takie same co do swej istoty u każdego pacjenta, ale



klinicznej, zwiększanie się wiedzy medycznej i umiejętności lekarskich, towarzyszący temu wzrost liczby i znaczenia instytucji naukowych wspierających medycynę, a wszystko to na tle i w powiązaniu z rozwojem ekonomicznym i społecznym, doprowadza do sytuacji, w której nie tylko umacnia się medycyna w swym wymiarze społecznym, ale pojawia się konieczność podejmowania przez władze pewnych działań z zakresu polityki prozdrowotnej. Medycyna epoki oświecenia jest już w pełni nauką, choć pozostaje nadal sztuką, a zarazem w pełni akceptuje swój wymiar społeczny<sup>23</sup>. Ten pierwszy aspekt medycyny wyrażać się będzie stałym dążeniem do osiągania coraz większej wiedzy i coraz większej skuteczności; drugi aspekt skłaniał będzie do prowadzenia świadomej polityki ochrony zdrowia w skali społecznej. To dwojakie nastawienie medycyny wiek oświecenia przekaże następnemu stuleciu i dopiero wówczas jej dalszy rozwój będzie dokonywał się na gruncie czysto racjonalnym. W XIX wieku medycyna stanie się dziedziną „oświeconą” w sensie Kantowskim.

Można na to spojrzeć także w aspekcie wyraźnej zmiany proporcji między działaniem medycyny jako sztuki a działaniem medycyny jako nauki. Im bardziej rozwinięta medycyna, w tym większym zakresie jest nauką, tzn. systemem działań standardowych, opartych na określonym rozumieniu procesów zachodzących w poddanych działaniom obiekcie, a w coraz mniejszym sztuką, czyli działaniem nakierowanym na ten oto jedyny i niepowtarzalny obiekt i przede wszystkim działaniem jedynym w swoim rodzaju i niepowtarzalnym. Miejszem, w którym medycyna działa jako nauka, jest klinika. W połowie XIX wieku jest to już proces zakończony; klinika staje się przestrzenią, w której medycyna rozwija się jako nauka, choć zarazem nigdy do końca nie przestaje być sztuką. Dopiero w drugiej połowie XX wieku w myśleniu klinicznym zaczynają pojawiać się wątpliwości co do zasadności przyjmowania takiej postawy i próby wzbogacenia dotychczasowego paradygmatu klinicznego elementami nowymi, związanymi z myśleniem filozoficznym i etycznym. Współcześnie mamy do czynienia z wieloaspektowym spletem wzajemnych oddziaływań – z jednej strony dokonuje się oceny działań medycznych z punktu widzenia określonych wyznaczników światopoglądowych, z drugiej strony zaś kolejne osiągnięcia medycyny przyczyniają się do zmiany postaw filozoficznych. I dlatego nie zrozumiemy charakteru medycyny współczesnej,

---

zarazem stopień ich skomplikowania czy natężenia jest właściwy konkretnemu jednostkowemu pacjentowi, jak też jednostkowy i niepowtarzalny jest ich przebieg w organizmie konkretnego pacjenta. A pytanie, czy medycyna osiągnie kiedyś status wiedzy ścisłej, pozostaje otwarte. Szerzej na ten temat zob. L. S. King, *Is medicine an exact science?*, „Philosophy of Science” 19, 2, 1952, s. 131–140. Dodajmy do tego, że ów obszar niepewności jest zarazem obszarem, w którym medycyna pozostaje sztuką.

<sup>23</sup> Dlatego badanie rozwoju medycyny od XIX wieku do czasów współczesnych nie może być tylko analizą historyczną, lecz musi być zarazem ujęciem socjologicznym. Zob. T. McKeown, *A sociological approach to the history of medicine*, „Medical History” 14, 4, 1970, s. 342–351.

jej problemów, wahań, rozterek i nadziei, jeżeli nie będziemy świadomi jej rozwoju i drogi, jaką ona przeszła od sztuki leczenia jednostek do nauki zajmującej się i jednostką, i społecznością.

Śledząc rozwój medycyny od starożytności do końca XVIII wieku, zauważamy więc, że medycyna stopniowo przestaje być tylko sztuką leczenia i staje się w coraz większym stopniu odrębną dyscypliną naukową z własnym przedmiotem i metodą badań. Ale zauważamy też dokonywanie się innej istotnej zmiany, polegającej na zasadniczym rozszerzeniu działań medycznych. Medycyna przestaje być tylko działaniem nakierowanym na jednostkowego człowieka i w coraz większym stopniu podejmuje działania nakierowane na całą społeczność. Oczywiście medycyna powstała jako sztuka zwalczania chorób, którym podlegają jednostki ludzkie; działanie lekarza w sposób oczywisty nakierowane było na chorego człowieka i miało na celu jak najskuteczniejsze zwalczenie choroby, ulżenie w cierpieniu, przedłużenie życia. Rozwój medycyny sprawił, że coraz wyraźniej dostrzegac zaczęto, że jednostkowy wymiar działalności lekarskiej powinien być uzupełniony działaniami w skali społecznej<sup>24</sup>. Najpierw zauważono, że na kondycję zdrowotną jednostki istotny wpływ ma rodzaj i stan środowiska, zarówno przyrodniczego, jak i społecznego, w którym ta jednostka przebywa. Następnie zrozumiano, że można i należy środowisko kształtować w taki sposób, aby służyło to celom prozdrowotnym. Wreszcie wyciągnięto wniosek, że obowiązkiem władzy jest prowadzenie określonej polityki prozdrowotnej. W połowie XIX wieku profilaktyka i polityka zdrowotna stają się oczywiste.

W XIX wiek medycyna wkracza jako dyscyplina już ukształtowana co do swego charakteru, metodologii i zakresu przedmiotowego. Jej dalszy rozwój, szczególnie w XX wieku, nie będzie związany z koniecznością uprzedniej zmiany paradygmatu filozoficznego czy postawy światopoglądowej, jako że medycyna dojrzała nie jest uzależniona od filozofii, ideologii czy światopoglądu. To raczej ona wpływać będzie na zmiany postaw filozoficznych czy światopoglądowych. Odtąd rozwój medycyny rodził będzie nie tyle problemy filozoficzne, co raczej problemy etyczne, a sposób radzenia sobie z nimi zależeć będzie od przyjętej postawy filozoficznej czy światopoglądowej. Pod koniec XIX wieku uznano już za oczywiste, że medycyna jest dziedziną nauk przyrodniczych, czyli wszelkie procesy chorobowe należy tłumaczyć w terminach anatomii i fizjologii<sup>25</sup>. Wyznacznikiem paradygmatu myślenia klinicznego stało się w istocie mechanistyczne podejście do choroby i pacjenta, mimo wszelkich reminiscencji myślenia witalistycznego. Działania w za-

<sup>24</sup> Zob. P. E. Carroll, *Medical police and the history of public health*, „Medical History” 46, 4, 2002.

<sup>25</sup> Zob. H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, *Filozofia medycyny. Wprowadzenie*, tłum. Z. Szawarski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 26–27.

kresie medycyny są rozwiązywaniem konkretnych problemów czy to praktycznych, czy naukowych.

Medycyna XIX wieku, od której wywodzi się współczesna postać medycyny, rozwija się w kontekście scjentystycznym, nie zaś filozoficznym, a przynajmniej nie bezpośrednio w kontekście filozoficznym. Nie jesteśmy jednak w stanie zrozumieć rozwoju nauk biomedycznych dokonującego się od XIX wieku, jeśli nie poczynimy refleksji nad drogą, którą medycyna przeszła od swych początków do końca wieku oświecenia. A w istocie były to trzy równoległe drogi, trzy ciągi rozwojowe: od medycyny filozoficznej do medycyny scjentystycznej, od medycyny jako sztuki do medycyny jako nauki, od medycyny w wymiarze jednostkowym do medycyny w wymiarze społecznym. Wszystkie te trzy procesy przemian zakończyły się na początku XIX wieku.

Medycyna XIX wieku, od której wywodzi się współczesna postać medycyny, rozwija się już w kontekście scjentystycznym, nie zaś filozoficznym, a przynajmniej nie bezpośrednio w kontekście filozoficznym. Nie jesteśmy jednak w stanie zrozumieć rozwoju nauk biomedycznych dokonującego się od XIX wieku, jeśli nie poczynimy refleksji nad drogą, którą medycyna przeszła od swych początków do końca wieku oświecenia. Przede wszystkim zaś nie będziemy w stanie zrozumieć procesu, który w czasach obecnych nabiera szczególnej dynamiki, mianowicie procesu medykalizacji społecznej, czyli wywieraniu przez medycynę istotnego wpływu na życie społeczne, przekształcaniu społeczeństwa w zbiorowość zmedykalizowaną. Ten proces zaczął się w XIX wieku, a w XX wieku społeczeństwa zostały zmedykalizowane w stopniu nigdy dotąd nie spotykanym. Wprawdzie jednak medycyna dziewiętnastowieczna jest zasadniczo odmienna w swym charakterze od medycyny wcześniejszej, ale nie jesteśmy w stanie zrozumieć tej odmienności, jeśli nie prześledzimy dróg rozwojowych medycyny. Przede wszystkim zaś początki procesu medykalizacji sięgają o wiele dalej niż do XIX wieku. Dlatego chcąc zrozumieć odmienny charakter medycyny dziewiętnastowiecznej od poprzednich faz jej rozwoju, a na tym tle zrozumieć genezę i rozwój współczesnego zjawiska medykalizacji społecznej, musimy dobrze zrozumieć wskazane trzy drogi, po których kroczyła medycyna w swym historycznym rozwoju.

MARIA NOWACKA

### THREE WAYS OF THE DEVELOPMENT OF MEDICINE

(Summary)

The article substantiates the fact that in its history, medicine has undergone three transformations: from philosophical medicine to scientific medicine, from medicine as art to medicine as science, and from medicine dealing with an individual to medicine also dealing with communities. The first transformation consisted in the fact that during its development medicine was considered to a lesser degree in philosophical context which determined the way medicine was understood, and it became more independent as natural science and itself affected philosophical understanding of man. The second transformation consisted in the fact that medicine as the art of healing changed into a natural science, and the basic place where it was practised was a clinic, i.e. a place where medicine acted as science without ceasing to be the art of healing. The third transformation consisted in the fact that medicine, initially obviously set on treating individuals, with time started to realize its social aspect. All three processes of transformations finished in the early 19th century.

The article presents main theses formulated and substantiated in the book by Maria Nowacka *Filozoficzne konteksty medycyny. Ujęcie historyczne od starożytności do końca XVIII wieku*, published by the University of Białystok in 2012.

Key words: **medicine, development, philosophy, science**

#### Adres do korespondencji

#### Address for correspondence

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

ARTUR MICHAŁOWSKI

## BIOLOGICZNE PODSTAWY ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU OPARTEGO NA WIEDZY

### Wprowadzenie

Współczesna nauka dowodzi, iż nadrzędną wartością stanowi jakość życia człowieka oraz zachowanie dobrej kondycji i rozwoju gatunku *homo sapiens*. Celowi temu powinna służyć gospodarcza i pozagospodarcza aktywność człowieka, a także organizacja życia społecznego. Od wielu lat dyskutuje się nad problem sposobu rozwoju naszego gatunku. Może on odbywać się poprzez naturalną selekcję i związany z nią egoizm człowieka (egocentryzm) lub drogą harmonijnej współpracy i altruizmu. Uczeni posiadają wiele dowodów, że rozwój człowieka jest odmienny od innych gatunków. Koncepcja doboru naturalnego powinna być zweryfikowana w odniesieniu do człowieka, ponieważ nie ma biologicznego uzasadnienia dla konkurencji opartej na egoizmie, będącej podstawą aksjologiczną ekonomii głównego nurtu. Sprowadziła ona wartość człowieka do finansowo-materialnych efektów jego działań i pracy. W dyskusji nad ideą zrównoważonego rozwoju i jego ekonomią zgłaszane są różne propozycje kryteriów wartości. Przedstawiciele nurtu chrześcijańskiego uważają, iż rozwój człowieka w makrosystemie społeczeństwo-gospodarka-środowisko powinien być prowadzony w duchu chrześcijańskim, między innymi z uwzględnieniem zasad solidarności, umiarkowania, sprawiedliwości i dobra wspólnego. Drugi nurt rozważań opiera się na ekofilozofii. W literaturze przedmiotu funkcjonuje również podejście przyjmujące, iż aksjologiczną podstawą idei zrównoważonego rozwoju jest umiarkowany antropocentryzm z tendencją przechodzenia do biocentryzmu<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Zob. B. Poskrobko, *Metodyczne aspekty ekonomii zrównoważonego rozwoju*, „Ekonomia

Funkcjonowanie makrosystemu społeczeństwo–gospodarka–środowisko jest oparte na różnorodnych i skomplikowanych mechanizmach oraz cyklach przyrodniczych, społecznych i ekonomicznych<sup>2</sup>. Najważniejszymi wyzwaniami idei zrównoważonego rozwoju są poszukiwania interdyscyplinarnych założeń nowego paradygmatu rozwoju<sup>3</sup> oraz zaprojektowanie jego jednolitych, naukowych podstaw wyprowadzonych z dotychczasowego dorobku i obecnie prowadzonych badań. Jednym z najbardziej istotnych źródeł wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości są nauki biologiczne. Nie jest możliwym wdrożenie zrównoważonego rozwoju bez naukowego uzgodnienia biologicznych podstaw gospodarowania w środowisku przyrodniczym oraz jego zasobami i usługami. W świetle poszukiwań nowego paradygmatu rozwoju niezwykle aktualna stała się potrzeba pogłębionej analizy dorobku biologii i propozycja wizji biologicznych podstaw zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy.

Celem opracowania jest próba przedstawienia koncepcji biologicznych podstaw zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy. Jej naukowymi obszarami powinna być koncepcja ekosystemu, teoria różnorodności biologicznej i ekologia gatunku.

## 1. Koncepcja ekosystemu

W naukach biologicznych największa wieloznaczność pojęciowa panuje w programie badawczym ekologii. Nawet termin „ekologia” jest bardzo różnorodnie definiowany. Z pojęciem „ekosystemu” sytuacja nie wygląda lepiej. Można stwierdzić, że większość terminów ekologicznych (na przykład ekosystem, biocenoza czy zespół) są umownymi. Wynika z tego konieczność każdorazowego umawiania się w zakresie znaczenia poszczególnych słów języka naukowego. Ważnym rozwiązaniem jest więc uzgodnienie w naukowej dyskusji systemu pojęć ekologicznych na potrzeby badań nad zrównoważonym rozwojem opartym na wiedzy.

i Środowisko” 3(43), 2012, s. 10–27; por. np. H. Rogall, *Ekonomia zrównoważonego rozwoju. Teoria i praktyka*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań 2010; E. Kośmicki, *Główne zagadnienia ekologizacji społeczeństwa i gospodarki*, Wyd. Ekopress, Białystok 2009.

<sup>2</sup> Zob. B. Poskrobko, *Cykliczność, trwałość i równoważenie rozwoju*, w: B. Poskrobko, S. Kozłowski (red.), *Zrównoważony rozwój. Wybrane problemy teoretyczne i implementacja w świetle dokumentów Unii Europejskiej*, Studia nad Zrównoważonym Rozwojem, tom 1, Wyd. WSE, Białystok–Warszawa 2005, s. 19–36; por. np. S. Czaja, *Teoriopoznawcze i metodologiczne konsekwencje wprowadzenia prawa entropii do teorii ekonomii*, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 1997; tenże, *Czas w ekonomii*, Wyd. Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, Wrocław 2011.

<sup>3</sup> Zob. T. Borys, *Interdyscyplinarność ekonomii zrównoważonego rozwoju*, w: B. Poskrobko (red.), *Teoretyczne aspekty ekonomii zrównoważonego rozwoju*, Wyd. WSE, Białystok 2011, s. 134–151; por. Tenże, *Zrównoważony rozwój – jak rozpoznać ład zintegrowany*, „Problemy Ekorozwoju” 2011, vol. 6, no 2, s. 75–81.

Pojęcie „ekosystemu” zostało użyte po raz pierwszy przez angielskiego botanika A. G. Tansleya w 1935 roku. Jego definicja podkreślała strukturę ekosystemu i odwoływała się do niesprecyzowanych powiązań między różnorodnymi elementami<sup>4</sup>. Do najważniejszych definicji podręcznikowych należy zaliczyć następujące<sup>5</sup>:

- Termin „ekosystem” można zdefiniować jako system środowiskowy i system biotyczny współdziałające ze sobą. Czynności zespołu można streścić jako akcję (działanie) siedliska fizykochemicznego wywieraną na organizmy, reakcję organizmów na czynniki fizyczne i koakcję (wzajemne oddziaływanie) organizmów na siebie nawzajem – F. E. Clements i V. E. Shelford 1939;
- Każda przestrzeń (stanowiąca pewną całość pod względem przyrodniczym), w której zachodzi wymiana materii pomiędzy jej żywą i nieożywioną częścią, jako wynik wzajemnego oddziaływania żywych organizmów i martwych substancji mineralnych jest układem ekologicznym, czyli ekosystemem – E. P. Odum 1959;
- (Ekosystemem lub układem ekologicznym nazywamy) ...jednostkę ekologiczną, która obejmuje wszystkie organizmy na danym obszarze (tj. biocenozę) i współdziała ze środowiskiem fizycznym w ten sposób, że przepływ energii prowadzi do powstawania wyraźnie określonej struktury troficznej, zróżnicowania biotycznego oraz do krążenia materii (tj. wymiany pierwiastków i związków) między żywymi a nieożywionymi częściami tej jednostki – E. P. Odum 1971;
- Ekosystem można zdefiniować jako jednostkę środowiska złożoną z różnych biotycznych i abiotycznych składników, które powiązane są ze sobą procesami wymiany związków chemicznych i energii. Mówiąc prościej, na e. Składają się wszystkie zamieszkujące dane środowisko organizmy oraz abiotyczne elementy ich środowiska – B. D. Collier, G. W. Cox, A. W. Johnson, Ph. C. Miller 1978;
- (Ekosystem jest to) ...3-wymiarowy wycinek biosfery, system otwarty, który w idealnych warunkach utrzymuje stan stacjonarny:  $aCO_2 + xM^+ + yA^- + (y-x)H^+ + zH_2O + \text{Energia } (C_aH_{2z}O_zM_xA_y) + (a + \dots)O_2$ . Elementami ekosystemu są gatunki – B. Ulrich 1987;
- (Ekosystem jest to) ...wzrokowo rozpoznawalna jednostka w przyrodzie, odgraniczona ekotonem, złożona z zespołów, w których krążą biologicznie ważne pierwiastki chemiczne (CNSP itd.). Te pierwiastki krążą szybciej wewnątrz ekosystemu niż między ekosystemami. Przykładem są: staw, las, zarośla – M. B. Rambler, L. Margulis, R. Fester 1989;

<sup>4</sup> Zob. A. G. Tansley, *The use and abuse of vegetational concepts and terms*, „Ecology” 42, 1935, s. 237–245.

<sup>5</sup> Zob. J. Weiner, *Życie i ewolucja biosfery. Podręcznik ekologii ogólnej*, PWN, Warszawa 2005, s. 191–192.

- *Ekosystem: jest to dowolny fragment biosfery, w którym grupa organizmów realizuje procesy produkcji i dekompozycji, przy chociaż częściowo zamkniętym obiegu materii, z wykorzystaniem przepływającej przez ten system energii. Elementami nieożywionymi ekosystemu są pule związków chemicznych: akceptorów i donorów elektronów, substratów mineralnych i organicznych* – J. Weiner 2005.

Zdaniem autora na potrzeby badań nad zrównoważonym rozwojem opartym na wiedzy może być wykorzystywana ostatnia z przedstawionych definicji, jednak wymaga ona poszerzenia o aspekty związane z zasobami informacji w ekosystemach. Można ją zdefiniować jako „...występujące w ekosystemach strumienie materialne i energetyczne, które umożliwiają transmisję informacji, a także istnienie strumieni informacyjnych. Strumienie informacyjne dzielą się na dwa rodzaje. W pierwszym informacja jest przenoszona razem ze swoim nośnikiem, bez jej przekształcenia w specjalną formę. W drugim informacja jest transformowana przed jej przesłaniem (na przykład sygnały dźwiękowe i impulsy elektryczne). Działanie strumieni informacyjnych nie prowadzi do osłabienia i zaniku zasobów informacyjnych ekosystemów. Dzieje się tak, ponieważ przenoszona do odbiorcy informacja w pełnym wymiarze pozostaje w nadajniku. Występują jedynie straty informacji wynikające z błędów i opuszczeń w trakcie jej powielania”<sup>6</sup>. Po uwzględnieniu problematyki zasobów informacji w ekosystemach autor proponuje przyjęcie następującej definicji ekosystemu: jest to dowolny fragment biosfery, w którym grupa organizmów realizuje procesy produkcji i rozkładu, przy częściowo zamkniętym obiegu materii i wykorzystaniu zasobów energii i informacji.

Istotnym aspektem związanym z koncepcją ekosystemu jest ich klasyfikacja. Jest ona najlepiej rozwinięta dla ekosystemów lądowych, jednak stosuje się ją również do ekosystemów wodnych. Najbardziej ogólna klasyfikacja ekosystemów lądowych Ziemi odnosi się do biomów, które wyróżnia się na podstawie panującego w nich klimatu i dominującej roślinności. Wyodrębniono następujące biomy<sup>7</sup>:

- ekosystem środowiska polarnego,
- ekosystem tundrowy,
- ekosystem borealny,
- ekosystem strefy umiarkowanej chłodnej,
- ekosystem strefy umiarkowanej ciepłej,
- ekosystem strefy suchej i gorących pustyń,

- ekosystem sawanny,
- ekosystem okresowo suchego lasu podrównikowego,
- ekosystem równikowego lasu deszczowego,
- ekosystem środowiska górskiego.

Klasyfikacja ekosystemów według biomów jest najogólniejszą. W obszarze nauk biologicznych zaprojektowano również klasyfikacje bardziej szczegółowe, które odnoszą się do warunków regionalnych i lokalnych. Najczęściej wykorzystuje się klasyfikacje ekosystemów oparte na wiedzy o szacie roślinnej. W Polsce należą do nich podział geobotaniczny oraz typologia leśna i łąkarska<sup>8</sup>.

Jednostki geobotaniczne wyróżnia się celem wyodrębnienia obszarów jednorodnych, które odróżniają się od ekosystemów sąsiednich cechami naturalnymi szaty roślinnej. W Polsce regionalizacja geobotaniczna ma tradycję bogatą, sięgającą XIX wieku. Rozwinięcie tych kierunków badań geobotanicznych doprowadziło do przedstawienia przez W. Szafera w 1959 i 1972 roku podziału geobotanicznego Polski w formie kartograficznej i opisowej. Jego klasyfikacja ma strukturę hierarchiczną i spójną z fitogeograficzny podziałem Ziemi<sup>9</sup> na państwa, obszary i prowincje florystyczne. W podziale tym wyróżnia się ponadto podprowincje, działy, poddziały, krainy i okręgi (na niżej). Zgodnie z tym podziałem Polska jest położona w jednym państwie Holarktyka, w obszarze eurosyberyjskim, w 3 prowincjach (Środkowoeuropejska Niżowo-Wyżynna, Pontyjsko-Panońska, Środkowoeuropejska Górską), w 6 działach (Bałtycki, Północny, Stepowo-Leśny, Sudecki, Karpat Zachodnich, Karpat Wschodnich), w 26 krainach obejmujących 67 okręgów. Inna propozycję, opartą na wiedzy o geograficznym rozmieszczeniu zbiorowisk roślinnych w Polsce, przedstawił W. Matuszkiewicz w 1999 roku. W tym podziale przy wyróżnianiu jednostek ważnym kryterium jest obecność zbiorowisk, a nie ich udział powierzchniowy. W zasadzie opiera się on na różnicach jakościowych zbioru roślinności rzeczywistej. Podział wyodrębnia 5 głównych obszarów: region północno-zachodni, region północno-wschodni, region sudecki, region karpacki, region o cechach przejściowych. Rozmieszczenie głównych jednostek jest zbliżone do obszarów zaproponowanych przez W. Szafera w 1972 roku. Interesującą propozycją jest regionalizacja geobotaniczna oparta na podziale zaprezentowanym przez J. M. Matuszkiewicza w 1993 roku. Opiera się ona na analizie dzisiejszej potencjalnej roślinności naturalnej.

Typologia leśna i łąkarska powstały na potrzeby praktyki. Pozwalają one na stworzenie uproszczonego podziału ekosystemów, opracowanego w kontekście

<sup>6</sup> Zob. A. Michałowski, *Informacja w ekosystemach*, Wyd. Ekopress, Białystok 2007, s. 57.

<sup>7</sup> Zob. A. S. Pullin, *Biologiczne podstawy ochrony przyrody*, PWN, Warszawa 2004, s. 19–50; por. np. J. H. Brown, M. V. Lomolino, *Biogeography*, Mass: Sinauer Associates, Sunderland 1998.

<sup>8</sup> Zob. Cz. Wysocki, P. Sikorski, *Fitosocjologia stosowana w ochronie i kształtowaniu krajobrazu*, Wyd. SGGW, Warszawa 2009.

<sup>9</sup> Zob. np. A. S. Kostrowicki, *Geografia biosfery. Biogeografia dynamiczna lądów*, PWN, Warszawa 1999.

wykorzystania między innymi w gospodarce leśnej i rolnictwie. Podziałów typologicznych nie należy utożsamiać z klasyfikacją szaty roślinnej, która jest pełną i dokładną systematyzacją. W ujęciu typologicznym chodzi o uporządkowanie według stopnia określonej cechy lub zestawu cech. Istnieje zawsze możliwość wyróżnienia nowej jednostki. Obie typologie mają charakter lokalny i odniesione są tylko do obszaru jednego kraju. Można stwierdzić, że obecnie w leśnictwie i rolnictwie preferowany jest system podziału roślinnego oparty na wiedzy fitosocjologicznej ujętej w system jednostek podlegających ochronie w ramach Natura 2000.

Różnorodność i klasyfikacja ekosystemów jest bardzo duża, jednakże równolegle trwają badania teoretyczne i empiryczne nad modelowaniem i odkrywaniem ogólnych zasad funkcjonowania ekosystemów. Najstarsza sieć troficzna (pokarmowa) ekosystemu została opublikowana w 1912 roku. Odnosiła się ona do niekompletnego ekosystemu związanego z krzewem bawełny i jej szkodnikami (chrząszczami-ryjkowcami). Sieci troficzne mają duże zalety poznawcze, jednak ich zawłość powoduje znaczne trudności przy analizie ilościowej stosunków troficznych. W ekologii wprowadzono więc stosowanie modeli upraszczających, które stanowią jednocześnie hipotezy naukowe, badane w zakresie wewnętrznej niesprzeczności i testowane eksperymentalnie. Model zapisany językiem matematyki można badać i rozwijać poprzez analityczne rozwiązywanie równań. W ekologii jednak często zdarza się, iż jedynymi realistycznymi sposobami działań są symulacje komputerowe, a więc wielokrotne wyliczanie wartości wszystkich zmiennych modelu. Poza tym schematy sieci troficznych można przekształcać w użyteczne przepływowe modele ekosystemów. Przejrzysty sposób modelowania złożonych ekosystemów opracowano w latach sześćdziesiątych na potrzeby ekonomii. W późniejszym okresie z powodzeniem stosowano go w ekologii. Z jego wykorzystaniem opracowano pierwszy *Raport Rzymski* o granicach wzrostu populacji ludzkiej. W modelowaniu przepływowym ekosystem opisuje się w jednolitych kategoriach, na przykład masy, energii, bitów informacji lub liczby osobników. Z całości wyodrębnia się pewne zmienne i zajmuje się ich stanem. Kolejne stany można obliczyć na podstawie danych terenowych lub właśnie za pomocą projektowanego modelu<sup>10</sup>.

Zasadniczą rolę w regulacji ekosystemu odgrywają zależności troficzne. W literaturze zwraca się uwagę na dwa możliwe mechanizmy wpływu stosunków troficznych na funkcjonowanie ekosystemu. Może on polegać na wyczerpywaniu się zasobów, a więc niższy poziom troficzny ogranicza wyższy. Jest to tak zwana hipoteza „z dołu”. Kontrolę może też sprawować drapieżnik nad ofiarami lub roślinożerca nad roślinnością i jest to wyraz hipotezy „z góry”. Hipoteza „z dołu”

wiąże się z tym, iż gatunki są ograniczane przez pokarm, natomiast hipoteza „z góry” oznacza, że tylko szczytowy drapieżnik jest ograniczany przez pokarm, a inne gatunki przez wykorzystujące je drapieżniki, a w następnej kolejności przez pokarm. Problematyka ta została spopularyzowana w literaturze jako „hipoteza HSS”. Zgodnie z nią „świat jest zielony”, czyli pokryty bujną roślinnością tam, gdzie warunki abiotyczne to umożliwiają. Pokarm dla roślinożerców występuje w nadmiarze, co oznacza, że to drapieżniki są ograniczane pokarmowo „z dołu” i mocno konkurują ze sobą. Roślinożercy pod presją drapieżników nie są zbyt wrażliwi na zmiany zasobów pokarmowych. Podstawowy zarzut wobec HSS dotyczy tego, iż „zielony świat”, nie jest w całości jadalny, ponieważ rośliny bronią się przed zjadaniem. Występujące kontrowersje doprowadziły do rozwoju badań ekofizjologicznych.

W koncepcji ekosystemu podejmuje się również badania nad procesami powstawania i rozwoju ekosystemów. Ich przebieg jest zawsze według podobnych wzorców. W różnych miejscach powtarza się w podobnym tempie. W ekologii określa się je jako sukcesję. Rozwój ekosystemu „od zera” jest nazywany sukcesją pierwotną<sup>11</sup>. Jest ona zjawiskiem innym od wszystkich pozostałych zmian w ekosystemach, ponieważ oprócz następstwa gatunków odbywają się w jej przebiegu zasadnicze zmiany biogeochemiczne – nagromadzanie i selekcja puli pierwiastków, tworzenie się gleby, a w ekosystemach wodnych zmiana chemizmu wód i osadów. Jest to produkt uboczny działalności kolejnych grup organizmów, jednak właśnie ten produkt ma podstawowy wpływ na ukształtowanie się biosfery. Zgodnie z teorią F. E. Clementsa, który opisywał sukcesję w kategoriach ontogenetycznego rozwoju organizmu, ekosystem dąży do stałego stadium klimaksu, będącego w harmonii z warunkami środowiska abiotycznego. Jednak już wiadomo, iż klimaks nie jest systemem niezmiennym i stabilnym, ponieważ w ekosystemie występują zmiany cykliczne. Na przykład las klimaksowy może pozostawać w równowadze dynamicznej, ale w poszczególnych jego miejscach trwa sukcesja. Od sukcesji pierwotnej należy odróżnić wtórną. Polega ona na odtwarzaniu ekosystemu po zaburzeniach. Zdecydowana większość przestrzeni Ziemi procesy sukcesji pierwotnej ma już za sobą. Rzadkością są zupełnie nowe i jałowe obszary. Na obszarach występowania ekosystemów od dziesiątków lub setek tysięcy lat mogą zachodzić tylko procesy sukcesji wtórnej. Należy jednoznacznie stwierdzić, iż w ekosystemach równowaga nie istnieje, a przekonanie o jej występowaniu jest najstarszym ekologicznym przesądem. Można jedynie mówić o wartościowaniu zjawisk przyrodniczych przez człowieka i jego potrzebach.

<sup>10</sup> Zob. J. Weiner, dz. cyt.

<sup>11</sup> Por. np. K. Falińska, *Ekologia roślin*, PWN, Warszawa 2004; A. Richling, J. Solon, *Ekologia krajobrazu*, PWN, Warszawa 2002.



## 2. Teoria różnorodności biologicznej<sup>12</sup>

Różnorodność biologiczna w najszerszym znaczeniu może oznaczać liczbę rodzajów systemów biologicznych lub łączne bogactwo i relatywny udział poszczególnych rodzajów na danej powierzchni w ramach jednostki typologicznej wyższego rzędu. Należy jednak pamiętać, iż różnorodność biologiczna nie jest tylko liczebnością i zróżnicowaniem gatunkowym, ale przede wszystkim różnorodnością ekosystemów, w tym ich wewnętrznej organizacji i struktury. Takie rozumienie różnorodności biologicznej obejmuje między innymi:

- zróżnicowanie związków troficznych, które zapewniają ukształtowanie się złożonych sieci pokarmowych,
  - zróżnicowanie systemów zachowujących trwałość ekosystemu i jego usług, a także cykliczny obieg materii,
  - zależności konkurencyjne i oddziaływania drapieżnicze.
- Treść pojęcia „różnorodność biologiczna” może być zależna od:
- skali przestrzennej rozpatrywanych zjawisk, na przykład skala globalna, regionalna, lokalna,
  - źródła różnorodności, na przykład gatunkowa, genetyczna,
  - skali czasowej, na przykład skala ewolucyjna, sukcesyjna, sezonowa.

W niniejszym artykule autor definiuje różnorodność biologiczną jako zróżnicowanie organizmów, rozpatrywane na wszystkich poziomach organizacji środowiska przyrodniczego, oraz bogactwo jednostek ekologicznych – zespołów organizmów w określonych siedliskach, ekosystemów, jak i warunków fizykochemicznych związanych z przejawami życia. W tak definiowanej różnorodności biologicznej mieszczą się również odmiany i rasy organizmów wytworzonych w procesach hodowli oraz specyficzne, antropogeniczne jednostki ekologiczne. Istotnym zagadnieniem jest rodzima różnorodność biologiczna, odnosząca się do zróżnicowania genetycznego miejscowych populacji organizmów, miejscowych gatunków i ekosystemów, do których nie wprowadza się elementów obcych. Pojęcie „rodzimości” oznacza ewolucyjne dopasowanie do występujących na danym obszarze warunków fizykochemicznych. Lokalna różnorodność gatunkowa jest wypadkową procesów

<sup>12</sup> Opracowano na podstawie rozdziału *Charakterystyka środowiska przyrodniczego w świetle teorii systemów*, w monografii: A. Michałowski, *Działalność gospodarcza a procesy przyrodnicze*, Wyd. WSAP w Białymstoku, Białystok 2009, s. 65–135; Por. np.: R. Andrzejewski, R. J. Wiśniewski (red.), *Różnorodność biologiczna: pojęcia, oceny, zagadnienia ochrony i kształtowania*, Kom. Nauk. przy przez. PAN „Człowiek i Środowisko” Zesz. Nauk. 15, Oficyna Wydawnicza Instytutu Ekologii PAN, Dziekanów Leśny 1996; E. O. Wilson (red.), *Biodiversity*, Natl. Acad. Press, Washington D. C. 1988; K. J. Gaston, J. I. Spicer (red.), *Global biodiversity: earth's living resources in the 21<sup>st</sup> century*, World Conservation Monitoring Centre, Cambridge 2000; *The Economics of Ecosystems and Biodiversity. An interim report*, European Communities, 2008; *The Economics of Ecosystems and Biodiversity. Mainstreaming the Economics of Nature: A synthesis of the approach, conclusions and recommendations of TEEB*, European Communities, 2010.

lokalnego zanikania elementów rodzimych i kolonizacji przez obce. Jest to skutkiem postępującej fragmentacji pierwotnie jednorodnych ekosystemów.

W teorii różnorodności biologicznej wyodrębniono trzy podstawowe poziomy organizacji: ekosystemowy (ekologiczny), gatunkowy i genetyczny. Różnorodność ekosystemów można charakteryzować rozpoczynając od największych jednostek ekologicznych – biomów. Wewnętrzna różnorodność ekosystemów w najprostszy sposób może być wyrażona poprzez podanie liczby gatunków tworzących dany ekosystem. Jednakże taka charakterystyka jest zdecydowanie niewystarczającą w projektowaniu zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy. Na przykład dwa identyczne zbiory gatunków lub ich populacje mogą wykształcić różne struktury. Wynikać to może z różnych charakterystyk populacji poszczególnych gatunków i różnych interakcji między nimi. Można stwierdzić, iż różnorodność wewnętrzna ekosystemu dotyczy jego organizacji, struktury i krajobrazu. Ekosystemy mają własność wysokiej redundancji, czyli realizacji tych samych procesów w oparciu o wiele różnorodnych struktur<sup>13</sup>. Komplikacja wewnętrznej struktury ekosystemów i możliwości jej opisu pod względem różnorodności biologicznej spowodowała poszukiwania uproszczonych wskaźników, które mogłyby oceniać stopień różnorodności ekosystemu i jego zmian oraz zależności między różnorodnością wewnętrzną a długością łańcuchów troficznych i różnorodność zespołów konkurencyjnych.

W najstarszym i najprostszym rozumieniu różnorodność gatunkową analizowano podając liczbę gatunków w próbkę, zespole czy ekosystemie. W takim podejściu wszystkie gatunki danego ekosystemu, które reprezentują różne grupy systematyczne, wnoszą identyczny wkład w jego funkcjonowanie. Jednak różnorodność gatunkowa to więcej niż liczba gatunków. Uwzględnia się więc często jedynie gatunki wskaźnikowe (kluczowe), na przykład rodzime, wrażliwe, reliktowe, chronione. W analizie różnorodności fauny wielkość zasiedlenia można oszacować w oparciu o funkcję ujawniania się gatunków w miarę postępu badań lub określić dynamikę i liczbę gatunków, do której dąży ekosystem. W najszerszym ujęciu różnorodność gatunkowa powinna uwzględniać bogactwo gatunkowe, równomierność występowania gatunków i ich ekologię. Badania prowadzone w lasach tropikalnych dowodzą, iż szczytowa produktywność ekosystemów zostaje osiągnięta w obecności 10–14 gatunków, pod warunkiem, że pozostają one w strukturalnym związku. Utrata jakiegokolwiek gatunku nie musi odbijać się natychmiastowo w produktywności,

<sup>13</sup> Jest to bardzo istotne z punktu widzenia ekonomicznej kategorii usług środowiska (ang. *ecosystem services*) jako jednej z priorytetowych w tworzącej się ekonomii zrównoważonego rozwoju. Zob. np. R. Costanza, I. Kubiszewski, *The authorship structure of „ecosystem services” as a transdisciplinary field of scholarship*, „Ecosystem Services” 1(1), 2012, s. 16–25; B. Poskrobko, *Usługi środowiska jako kategoria ekonomii zrównoważonego rozwoju*, „Ekonomia i Środowisko” 1(37), 2010, s. 20–30; A. Michałowski, *Efektywność gospodarowania w świetle usług środowiska*, „Optimum. Studia Ekonomiczne” 1 (55), 2012, s. 99–118.

ale ważne jest odróżnienie losowego wymierania od ekstynkcji (trwałych zaniżów gatunków), które mogą być powodowane między innymi wycinaniem lasów, wypalaniem czy osuszaniem bagien. Ginięcie gatunków kluczowych odbija się wyraźnie na funkcjonowaniu całego ekosystemu. Ponadto wiele gatunków, będących zbędnymi z punktu widzenia funkcjonowania ekosystemu, jest wartościowa dla społeczeństwa między innymi z powodów ekonomicznych, estetycznych i etycznych. Szczególnym problemem są niewielkie, ograniczone do nieznacznej liczby osobników lokalne populacje. Zachodząca w nich erozja genetyczna, jako skutek braku przepływu genów, objawia się zmniejszeniem się różnorodności genetycznej i redukcją dostosowania, powodującą lokalne ekstynkcje, nawet w odpowiednich warunkach fizykochemicznych.

Różnorodność gatunkowa przejawia się wyraźną zmiennością geograficzną. Jest to fakt znany powszechnie, ale nie jest wyjaśniony w pełni. Jednakże trzy tendencje są już akceptowane:

- liczba gatunków jest większa w regionach gorących i maleje w miarę oddalania się od równika ku biegunom,
- liczba gatunków na lądach jest większa niż w morzach i oceanach,
- liczba gatunków maleje wraz ze wzrostem wysokości ponad poziom morza.

Różnorodność genetyczna najczęściej jest rozumiana jako różnorodność alleli (form danego genu powstałych w wyniku mutacji) w puli genowej. Powinna ona obejmować również specyfikę gatunkową, całość właściwości genetycznych, podgatunki, ekotypy<sup>14</sup> i grupy gatunków pokrewnych. O różnorodności genetycznej stanowią ponadto kombinacje alleli w różnych pozycjach chromosomu<sup>15</sup>. Organizmy są z reguły diploidalne, czyli posiadają podwójny garnitur chromosomów. W sytuacji, gdy obydwie garnitury mają te same allele organizm jest homozygotyczny, a jeśli różne – heterozygotyczny dla danego locus (miejsca w chromosomie zajmowanego przez gen wyznaczający daną cechę, liczba mnoga – loci). Na podstawie częstotliwości alleli można ocenić różnorodność populacji. Jej wskaźnikiem jest stopień heterozygotyczności. Zaprojektowano wiele wskaźników różnorodności genetycznej, na przykład:

- $P_s$  – procent polimorficznych loci (geny, które mają więcej niż jeden allel)

$$P_s = n/N \times 100$$

gdzie:

$n$  – liczba loci polimorficznych w populacji,

$N$  – liczba wszystkich analizowanych loci.

<sup>14</sup> Ekotyp – osobniki zajmujące określone siedlisko i tworzące zdolne do krzyżowania się populacje, różniące się genetycznie od takich samych populacji.

<sup>15</sup> Chromosom – występująca w jądrze komórkowym struktura zbudowana z chromatyny i zawierająca geny; w czasie podziału komórki jest widziana w mikroskopie jako odrębna, pałeczkowata struktura.

- $A_s$  – średnia liczba alleli w jednym locus

$$A_s = \Sigma a/N$$

gdzie:

$\Sigma a$  – suma obserwowanych alleli we wszystkich loci,

$N$  – ogólna liczba loci.

- $H_0$  – heterozygotyczność obserwowana

$$H_0 = 1 - p_i^2$$

gdzie:

$p_i$  – częstość  $i$ -tego allelu w danym locus

- $H_e$  – heterozygotyczność przewidywana

$$H_e = 1 - \Sigma p_i^2$$

gdzie:

$p_i$  – częstość alleli w danym locus.

W większości przypadków naturalne populacje wyróżniają się dużą zmiennością. Miarą ich zmienności genetycznej jest wskaźnik średniej heterozygotyczności, który prezentuje, jaka proporcja osobników w próbie jest heterozygotyczna w jakimkolwiek z badanych loci. Zwierzęta i rośliny niższe w biosystematyce odznaczają się wyższymi wartościami średniej heterozygotyczności (powyżej 0,100) niż zwierzęta wyższe (kręgowce). Ponadto rośliny wyższe o zasięgu endemicznym mają znacznie mniejszą zmienność genetyczną niż rośliny o zasięgu szerokim. Rośliny o zasięgu wąskim lub regionalnym odznaczają się wartościami pośrednimi. Podobne mechanizmy stwierdzono u różnych gatunków zwierząt. Na przykład w Puszczy Białowieskiej zostały przeprowadzone badania czterech gatunków ryjówek. Ryjóweki, które występowały pospolicie i w relatywnie dużych zagęszczeniach (ryjóweka aksamitna i rzesorek rzeczek), wyróżniały się znacznie wyższą zmiennością genetyczną niż ryjóweki mniej pospolite (ryjóweka malutka i rzesorek mniejszy). U mniej pospolitych gatunków przepływ genów pomiędzy populacjami lokalnymi może być w różny sposób ograniczony.

### 3. Ekologia gatunku

Przyjmując ekologiczny i ewolucyjny punkt widzenia można stwierdzić, że gatunek to pula genowa, odizolowana od innych pul, zawierająca program realizacji określonej strategii życiowej. Pula genowa gatunku jest podzielona pomiędzy pojedyncze osobniki w sposób taki, iż każdy posiada zestaw genów (genotyp) złożony z tych samych jednostek, przy czym część występuje w różnych odmianach

(allelach). Pomimo takiej zmienności osobniki należące do tego samego gatunku są genetycznie bardziej podobne do siebie niż do wszystkich innych, żywych organizmów na Ziemi. Grupy osobników jednego gatunku określa się jako populacje.

W ostatnim okresie w programie badawczym ekologii ukształtowała się ekologia gatunku. Obejmuje ona problematykę zmian liczby osobników w populacjach jednogatunkowych i ewolucje historii życia gatunków, a także powstawanie adaptacji. Ekologia gatunku wypełnia lukę powstałą wskutek sztucznego podziału na synekologię (ekologię grup osobników) i autekologię (naukę o funkcjonowaniu pojedynczych osobników)<sup>16</sup>.

Na dynamikę populacji mają wpływ czynniki niezależne i zależne od jej zagęszczenia. Czynniki niezależne mogą mieć charakter naturalny i antropogeniczny, na przykład susza lub gospodarka leśna. Czynniki zależne są związane z hipotezą, iż tempo śmiertelności (wraz z emigracją) i tempo rozrodu (wraz z imigracją), lub jeden z tych czynników, zależą od liczebności populacji. Można wyobrazić sobie różnorodne modele, które opisywałyby tę tezę. Jednakże naturalne populacje wykazują chaotyczne fluktuacje liczebności. Głębsze wahania przypominają regularne cykle, których nie przewidują klasyczne równania. Po ich stosunkowo niewielkich modyfikacjach otrzymuje się przyzwoite zbliżenie się do rzeczywistości. Jedną z takich modyfikacji jest wprowadzenie opóźnienia czasowego.

Istotnym zagadnieniem ekologii gatunku są warunki jego przetrwania. W sytuacji, gdy populacja liczy niewiele osobników może dojść do jej całkowitego wymarcia. Próbuje się więc ustalić jakie mogą być najmniejsze liczebności populacji, które mają szansę przetrwać – tak zwane najmniejsze populacje żywotne. Zależą one od cech gatunku i wielu innych czynników ekologicznych. Nie ma uniwersalnej reguły. Poszukuje się również tak zwanych efektywnych wielkości populacji, które zależą od osobników rzeczywiście biorących udział w rozrodzie. Wielkości tych populacji są zwykle mniejsze od całkowitej liczby osobników. Jednak ich szacunki są bardzo trudne ze względu na niedostateczne dane demograficzne, informacje o systemie kojarzeń i historii życiowej gatunku. Na przykład u ptaków efektywna wielkość populacji nie przekracza nawet połowy całkowitej liczby osobników danego pokolenia. W ekosystemach mogą występować dynamiczne układy, w których następuje pojawianie się i znikanie populacji. Taki układ populacji jest określany jako metapopulacja<sup>17</sup>. Modele metapopulacji dotyczą wielu rzeczywistych przykładów. Najważniejszym ich zastosowaniem jest opis i analiza gatunków

<sup>16</sup> Zob. J. Weiner, dz. cyt., s. 459–516.

<sup>17</sup> Por. np. P. Adamski, *Poszatowany świat – czyli teoria metapopulacji w ochronie przyrody*, w: M. Grzegorzczak, J. Perzanowska, Z. J. Kijas OFM Conv, Z. Mirek (red.), *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, Instytut Ochrony Przyrody PAN, Instytut Studiów Franciszkańskich, Instytut Botaniki PAN, Kraków 2002, s. 167–180.

zagrożonych wyginieciem, a także praktyka gospodarowania gatunkami – użytkowanie, ochrona i kształtowanie populacji.

Celem przewidzenia zmian liczebności populacji należy posłużyć się wskaźnikami zastępowania<sup>18</sup> i tabelami życia<sup>19</sup>. Służą one monitorowaniu zmian śmiertelności i rozrodczości z wiekiem lub w kolejnych stadiach rozwojowych u jednej grupy równowiekowych osobników, czyli tak zwanej kohorty, od urodzenia do śmierci. Najpełniejsze dane demograficzne odnoszą się do populacji gatunku *homo sapiens*. Gatunek ludzki, jak każdy inny, charakteryzuje się swoją historią życiową i specyficznymi wzorcami przeżywalności i rozrodczości. Zmienność tych parametrów w przestrzeni i czasie została precyzyjnie uchwycona przez demografów z dokładnością nieosiągalną dla innych gatunków.

Z ekologii gatunku wynika wiele konsekwencji dla trwałego gospodarowania populacjami gatunków. Zgodnie z osiągnięciami ekologii gatunku należy przyjąć, iż najważniejsza jest koncepcja trwałego plonu. Oznacza ona takie tempo wykorzystywania, które może być utrzymywane przez nieograniczony czas bez zaburzeń populacji. Z czysto komercyjnego punktu widzenia wykorzystywanie populacji należałoby utrzymywać na poziomie maksymalnego trwałego plonu (ang. *maximum sustainable yield* – MSY). Matematyczne modele eksploatacji opierają się na pojęciu „pojemności siedliska” i wahaniami się liczebności populacji w zależności od niej. Większość teorii trwałej eksploatacji bazuje na równaniach logistycznych. Teoretycznie maksymalny trwały plon można uzyskać, kiedy liczebność populacji jest mniej więcej o połowę mniejsza niż pojemność siedliska, czyli jest w fazie wzrostu wykładniczego. Na potrzeby działań praktycznych zaprojektowano dwa, często stosowane, podejścia do poziomu eksploatacji:

- stała wielkość (norma) pozyskania na jednostkę czasu,
- stały nakład pracy na jednostkę czasu<sup>20</sup>.

W pierwszym podejściu pozyskuje się stałą ilość (masę, liczbę) osobników danego gatunku bez względu na stosowane środki, na przykład liczbę dni lub nakład pracy. W drugim dopuszcza się jednakowy nakład, na przykład w kategoriach nakładu pracy czy nakładów finansowych, niezależnie od wielkości pozyskanego z populacji plonu. W rzeczywistości oba modele przyjmują wiele założeń nierealistycznych w zastosowaniu do rzeczywistych populacji:

<sup>18</sup> Wskaźniki zastępowania informują o liczbie potomków zdolnych do rozrodu w następnym pokoleniu pozostawionych przez każdego przeciętnego osobnika populacji.

<sup>19</sup> W polskiej literaturze demograficznej często wykorzystywanym terminem jest „tabela wymiarowania” lub „tabela trwania życia”. W ekologii tabele życia łączy się z tabelami przyrostu naturalnego i odnosi się do całych cykli życiowych.

<sup>20</sup> Zob. A. S. Pullin, dz. cyt., s. 243–246; por. np. S. Czaja, A. Becla, *Ekologiczne podstawy procesów gospodarowania*, Wyd. Akademii Ekonomicznej we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 46–56; B. Fiedor (red.), *Podstawy ekonomii środowiska i zasobów naturalnych*, Wyd. C.H. Beck, Warszawa 2002, s. 148–165.

- wszystkie osobniki mają jednakowy potencjał reprodukcyjny – w rzeczywistości populacje są złożone z osobników przed i po okresie reprodukcyjnym; populacje ze zróżnicowaną strukturą wiekową, a więc występowaniem potencjału reprodukcyjnego tylko w pewnych klasach wiekowych lub jego zróżnicowaniem między klasami wiekowymi, mają MSY o wartościach w zakresie od połowy do trzech czwartych pojemności siedliska;
- śmiertelność z powodu eksploatacji jest kompensowany przez zmniejszoną śmiertelność naturalną – nie dowiedziono jeszcze, iż jest tak w rzeczywistości;
- nie występuje „efekt domina” u gatunków, które są w interakcji z gatunkiem pozyskiwanym, takich jak drapieżniki lub konkurenci – w rzeczywistości gatunki takie mogą zmienić pojemność siedliska dla gatunku będącego celem eksploatacji.

W modelach nie bierze się również pod uwagę struktury wiekowej, napływu osobników do populacji, tempa przyrostu masy ciała, naturalnego tempa śmiertelności oraz tempa pozyskiwania osobników w różnym wieku i o różnych rozmiarach. Wszystkie te problemy muszą być uwzględniane w biologicznych podstawach zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy. W odpowiedzi na nie w naukach biologicznych rozwijają się bardziej szczegółowe modele, które opisują ilość biomasy różnych klas wiekowych i rozmiarowych jako funkcję różnorodnych procesów i mechanizmów, na przykład rekrutacji i naturalnej śmiertelności, z których każdy jest wyrażany co najmniej jednym równaniem. Jednak permanentnym problemem jest przewidywanie skutków losowych przypadków w każdym pokoleniu. Warunkuje to poprawne wyliczenie trwałego plonu.

### Zakończenie

Autor niniejszego artykułu uważa, iż przedstawione obszary naukowe mogą być uznane jako biologiczne podstawy zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy i nowego paradygmaty rozwoju. Znacząco uwidacznia się w nich przestrzenny wymiar zrównoważonego rozwoju i zbiór procesów związanych z różnorodnymi przejawami życia i jego naturalnym kapitałem wiedzy<sup>21</sup>, które stanowią przyrodnicze podstawy usług środowiska – przetwarzających materię, energię i informację zgodnie z potrzebami społeczeństwa i gospodarki.

<sup>21</sup> Autor definiuje naturalny kapitał wiedzy jako tworzenie wartości dodanej poprzez wykorzystanie wiedzy (informacji) zapisanej, skodyfikowanej i zgromadzonej w naturalnych ekosystemach oraz ukrytej w układach nerwowych osobników żywych wszystkich gatunków, pojawiającej się w procesach ekologicznych uwarunkowanych czynnikami przyrodniczymi i antropogenicznymi.

Koncepcja usług środowiska posiada właściwość integracji nauk humanistycznych przyrodniczych i społecznych, w tym ekonomicznych. Jest nowym obszarem badań, który w jak najbardziej ścisły sposób odkrywa kolejne procesy koevolucji przyrodniczo-społecznej oraz identyfikuje ekonomiczno-ekologiczne zmienne i czynniki rozwoju makrosystemu społeczeństwo-gospodarka-środowisko. Usługi środowiska są jedną z priorytetowych kategorii tworzącej się ekonomii zrównoważonego rozwoju, która wymaga nowego spojrzenia na biologiczne podstawy zrównoważonego rozwoju opartego na wiedzy i system pojęć ekologicznych. Nowy paradygmat rozwoju powinien uwzględniać aktualne założenie o występowaniu dynamicznej równowagi w ekosystemach. Stała równowaga w systemach ekologicznych jest pojęciem teoretycznym, które posiada dużą użyteczność modelową. Jednak należy pamiętać, iż badana rzeczywistość jest oparta na zjawiskach i procesach dynamicznych, które podlegają wpływowi uwarunkowań i szczegółowych mechanizmów równoważenia (przyrodniczych i antropogenicznych mechanizmów homeostatycznych). Stany ekosystemów w makrosystemie społeczeństwo-gospodarka-środowisko są zawsze bliższe lub dalsze punktowi modelowo zdefiniowanemu jako równowaga. Uwzględnienie dynamiczności ekosystemów i przedstawionych podstaw biologicznych skłania do pytań o procesy gospodarowania precyzyjnie optymalizujące rozwój makrosystemu społeczeństwo-gospodarka-środowisko. Stanowią one wyzwania dla tworzącej się ekonomii zrównoważonego rozwoju.

ARTUR MICHAŁOWSKI

**BIOLOGICAL BASIS FOR SUSTAINABLE DEVELOPMENT  
BASED ON KNOWLEDGE**

(Summary)

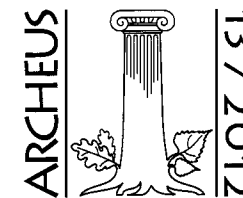
The author of the paper attempts to present the concept of the biological basis for sustainable development based on knowledge. Her research areas include the concept of ecosystem, theory of biodiversity and ecology of species. A new paradigm of development takes into account current assumption of the existence of a dynamic equilibrium in ecosystems. Constant balance of ecological systems theory is a concept that has great utility model. However, keep in mind that the test is based on reality of the phenomena and dynamic processes which are influenced by the specific conditions and balancing mechanisms (natural and anthropogenic homeostatic mechanisms). State ecosystems in macrosystem society–economy–environment are always closer to or further defined as a model-based point of balance. Taking into account the dynamism of ecosystems and biological basis set leads to questions about precisely optimized management development of macrosystem society–economy–environment. They are a challenge for the emerging economy for sustainable development.

**Key words:** sustainable development, ecology, ecosystem, biodiversity, ecology, species, biological basis

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

dr Artur Michałowski  
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej  
im. Stanisława Staszica w Białymstoku  
Zakład Nauk Ekonomicznych  
ul. Księdza Stanisława Suchowolca 6  
15-567 Białystok

e-mail: amichalowski@wsap.bialystok.pl



JOANNA USAKIEWICZ

**PLUTARCH Z CHERONEI O ROLACH  
I WSKAZANIACH MORALNYCH DLA KOBIET**

„Niedorzecznością zatem jest odmówić kobietom uczestnictwa w cnotcie w ogóle. Cóż mówić o ich powściągliwości i rozsądku, o wierności i uczciwości, kiedy nawet w niej jednej przejawiało się również i męstwo, i odwaga, i wielkoduszność? A już pogardliwe twierdzenie, że ich natura, do innych rzeczy zdolna, nie nadaje się jedynie do przyjaźni, to zgoła coś osobliwego! Kobiety kochają przecież dzieci, kochają mężów, a ich skłonność do przywiązania jest jak żyzna ziemia, chętnie przyjmująca załążki przyjaźni, a przy tym wyposażona w ujmujący wdzięk”<sup>1</sup> – słowa te pochodzą z jednego z pism Plutarcha z Cheronei (I/II w.) – filozofa medioplatońskiego, niegdyś „wychowawcy Europy”<sup>2</sup>. Istotność tych słów podkreśla fakt, że przyzwolenie na to, aby kobiety mogły mieć udział w cnotcie, w czasach Plutarcha (tak jak wcześniej i jeszcze dużo później) nie było ani powszechne, ani nawet częste. Są to bowiem czasy, gdy status kobiety wciąż trafnie opisuje mit o Kajnis (*Caenis*)<sup>3</sup> – kobiecie, która zapytana przez Posejdona, swego kochanka, czego pragnęłaby w prezencie od niego, poprosiła o to, by zamienił

<sup>1</sup> Plutarch, *Amatorius (O miłości erotycznej)*, 23, 769b-c; przekład za: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1977, s. 365–366. W tym samym piśmie czytamy również: „Wprawdzie mówią, że piękność jest «kwiatem cnoty» ale niedorzecznością jest twierdzić, że płec żeńska takiego kwiatu nie wydaje i nie wskazuje naturalnych skłonności do cnoty” (Plutarch, *Amatorius*, 21, 767b-c; przekład za: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 360).

<sup>2</sup> Zob.: T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, PWN, Warszawa 1959, t. 2, s. 446 i n.

<sup>3</sup> Zob. np.: R. Graves, *Mity greckie*, tłum. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1974, s. 245 i n.

ją w mężczyznę, niezwykłego wojownika, bo nie chciała już dłużej być kobietą; co też otrzymała i stała się Kajneusem<sup>4</sup>. Gdy do postaci tej odwołuje się Owidiusz w *Metamorfozach*, w słowach Latreusa znajdujemy wytłumaczenie tego pragnienia dziewczyny: „Ty dla mnie będziesz zawsze kobietą, zawsze będziesz Cenidą. Czy nie pamiętasz swoich narodzin? Nie przypominasz sobie za jaki czyn otrzymałaś nagrodę i za jaką cenę zdobyłaś fałszywy wygląd mężczyzny? Zważ, kim się urodziłaś i co zniósłaś! Idź więc i weź do ręki kądziel i koszyk z wełną i obracaj palcem wrzeciono; wojnę pozostaw mężczyznom!”<sup>5</sup>. Do kobiet należą zajęcia domowe; tam, gdzie uobecniają się podziwiane przez starożytnych cnoty, jest miejsce dla mężczyzn. Kobiety w starożytności były upośledzone w życiu publicznym i kulturalnym: nie miały praw politycznych, a prawa rodzinne i majątkowe bardzo ograniczone. Jedyna sfera publiczna, w której to upośledzenie kobiet było mniejsze, to religia. Nie czyniono bowiem różnicy między kobietami i mężczyznami sprawującymi funkcje kapłańskie. Można nadto na podstawie znanych źródeł stwierdzić, iż nie było kultów zastrzeżonych wyłącznie dla mężczyzn, choć były kultury tylko dla kobiet<sup>6</sup>. Trzeba jednak wskazać, że w czasach Plutarcha obyczaje ulegają już pewnym zmianom, a kobiety mają coraz częściej dostęp do kształcenia i są postrzegane przez mężczyzn jako towarzyszkę życia i partnerki do rozmowy.

W niniejszym artykule chcemy więc dokładniej prześledzić kilka wybranych wypowiedzi Plutarcha na temat kobiet, zawartych w różnych jego pracach, ale zwrócić także uwagę, iż fakt, że „dużo zyskuje w nauce Plutarcha kobieta”, jak twierdzi Mieczysław Brożek we Wstępie do swojego przekładu *Żywotów sławnych mężów*<sup>7</sup>, jest konsekwencją założeń jego metafizyki, a szerzej platońskiej koncepcji człowieka.

Plutarch – o którego dziele Erazm z Rotterdamu w *Zbożnej biesiadzie* napisał: „W księgach tych znajduję tyle pobożności, że fakt, iż w sercu poganina mogły

<sup>4</sup> Plutarch wspomina Kajneusa w piśmie *Quomodo quis suos in virtuti sentiat profectus* (*Jak można stwierdzić własny postęp w cnocie*), 1, 75e.

<sup>5</sup> (...) nam tu mihi femina semper, / Tu mihi Caenis eris. Nec te natalis origo / Commonuit, mentemque subit, quo praemia facto, / Quaque viri falsam specie[m] mercede pararis? / Vel quid nata, vide, vel quid sis passa; / columque, / I, cape cum calathis, et stamina pollice torque: / Bella relinque viris. (...); Owidiusz, *Metamorfozy*, 470–476 (tekst łaciński: Ovidius, *Metamorphoses*, ed. R. Merckell, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Lipsk 1912; przekład na język polski za: Owidiusz, *Metamorfozy*, tłum. A. Kamińska i St. Stabryła, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo & De Agostini Polska Sp. z o.o., Wrocław 2004, t. 2, s. 375).

<sup>6</sup> Por. L. Bruit Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, tłum. B. Spieralska, Oficyna Wydawnicza „Mówią wieki”, Warszawa 2008.

<sup>7</sup> Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo & De Agostini Polska Sp. z o.o., Wrocław 2004, t. 1, s. XVIII.

zagościć tak bliskie Ewangelii myśli, wydaje mi się podobny do cudu”<sup>8</sup>, a Adam Mickiewicz umieścił wzmiankę w *Panu Tadeuszu*<sup>9</sup> – dziś nie jest już tak często czytany, ani nie stanowi źródła wzorców moralnych. Przypomnijmy więc pokrótce kilka informacji o jego życiu i poglądach filozoficznych<sup>10</sup>.

Plutarch pochodził ze środowiska arystokracji Cheronei – miasta w północno-zachodniej Beocji. Studiował w Atenach w Akademii Platońskiej pod kierunkiem Ammoniosa. Obok filozofii studiował matematykę i retorykę. To tam rozbudzona została w nim cześć dla kultu Delfickiego. Studia uzupełniał w Aleksandrii. Za panowania cesarza Wespazjana (69–79) podróżował jako poseł do Italii i samego Rzymu. Przy okazji występował tam z odczytami, choć język łaciński opanował dopiero później. Zawarł bliskie znajomości, a nawet przyjaźnie z wpływowymi Rzymianami. Zawsze jednak jego domem była Cheronea, tu udzielał się w życiu publicznym i gospodarczym. W starości podróżował z Cheronei tylko do Delf – jako jeden z członków tamtejszego kolegium kapłańskiego. W Cheronei zorganizował szkołę filozoficzną, w której uczył również swoich synów. Wykładał obok filozofii medycynę, zoologię, literaturę i muzykę. Obok pracy dydaktycznej zajmował się pisaniem. Z jego dzieł do naszych czasów zachowała się znaczna większość, z których największy wpływ w stuleciach następnych wywierały *Żywoty sławnych mężów*.

Filozoficzna myśl Plutarcha miała charakter eklektyczny. Wpływ wywarł na niego przede wszystkim oczywiście Platon, ale również perypatetycy, stoicy, sceptycy i neopitagorejczycy. Istotnym wyróżnikiem jego myśli jest łączenie spekulacji rozumowej z silnymi wpływami religijnymi. Niektórzy badacze uważają, że stanowi on niezbędne ogniwo między Platonem a Plotynem i znaczącą postać neoplatonizmu, choć nie brak też głosów podkreślających nieoryginalność i powierzchowność jego poglądów. Centrum, wokół którego skupiają się rozważania Plutarcha, jest Bóg – Istota niematerialna, wieczna, niezmienna i niezłożona, jedyna, o której można właściwie orzekać, że jest. Bóg jest też doskonały i absolutnie dobry. W świecie obok dobra pojawia się jednak zło, a jest to wynikiem istnienia duszy świata, która zamyka w sobie i to, co boskie i to, co związane z materią: przemijające, nierozumne, zmienne. Człowiek stanowi złożenie ciała, duszy i umysłu, a więc Plutarch jakby uszczegóławia platońską koncepcję, wyodrębniając obok

<sup>8</sup> Erazm z Rotterdamu, *Trzy rozprawy*, tłum. J. Domański, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 357.

<sup>9</sup> Zob.: A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, Księga Pierwsza, w. 64.

<sup>10</sup> Na ten temat zob. np.: F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. zbiorowe, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1998–2009 (t. 1–11), t. 1, s. 508 i n.; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993–2002 (t. 1–5), t. 4, s. 325 i n.; T. Sinko, *Zarys literatury greckiej*, wyd. cyt., t. 2, s. 405 i n. oraz wstępy do wydań pism Plutarcha.



duszy umysł. W dialogu *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy* czytamy: „Ludzie na ogół sądzą, i słusznie, że człowiek jest istotą złożoną; ale niesłusznie – że składa się tylko z dwóch elementów. Mianowicie myślą, że umysł jest częścią duszy, przy czym myślą się nie mniej niż ci, co uważają duszę za część ciała. Umysł zaś o tyle jest lepszy i bardziej boski niż dusza, o ile dusza – niż ciało. Zespolenie duszy z ciałem tworzy czynnik irracjonalny i uczuciowy, zespolenie zaś umysłu i duszy tworzy rozum; z tych dwojga pierwsze jest zasadą przyjemności i cierpienia, a drugie – cnoty i występku”<sup>11</sup>. Zarówno dusza rozumna, jak i nierozumna po śmierci opuszczają ciało i ponoszą odpowiedzialność za życie doczesne człowieka.

Dusza człowieka jest odbiciem duszy świata: ma w sobie to, co rozumne, i to, co zmysłowe. Jedno przyciąga człowieka do Boga, drugie od Niego oddala. Właściwym celem człowieka jest dążenie do upodobnienia się do Boga, co odbywa się na drodze osiągania mądrości i życia cnotliwego. Możemy więc określić Plutarcha koncepcją człowieka jako antropologię spirytualistyczną. Cieleśność jest najniżej w hierarchii elementów składających się na człowieka w życiu ziemskim. Najwyższym jest umysł i tu ze względu na uwarunkowania społeczno-kulturowe można mówić o nierówności płci: skoro cel człowieka – upodobnienie się do Boga – można osiągnąć na drodze zdobywania mądrości, w szczególności filozoficznej, kobiety ze względu na przyznane im przez antyczne społeczeństwo niewielkich możliwości kształcenia mają do takiej drogi dostęp bardzo ograniczony, jeśli nie całkowicie zamknięty. Z drugiej strony jednak, jak wskazuje Plutarch, kobiety mogą „upodabniać się do Boga” na drodze moralności i tu w oparciu o antropologię platońską możemy mówić o równości płci, bo człowiek jest tym, co w nim duchowe.

Przejdziemy teraz do wybranych pism Plutarcha, aby przeanalizować zarówno te cnoty, które zaleca kobietom w zwyczajowo przypisanych im rolach społecznych żony i matki, jak i te, które odnoszą się do kobiety jako człowieka.

Plutarchowy obraz kobiety-żony przedstawimy na przykładzie jego *Zaleceń małżeńskich*, które jeszcze wiele lat później odgrywały swą dydaktyczną rolę<sup>12</sup>, oraz dialogu *O miłości erotycznej*. W pierwszych naukach *Zaleceń małżeńskich*, skierowanych do nowożeńców Pollianosa i Eurydyki, młodych ludzi posiadających pewne wykształcenie filozoficzne, odnajdujemy jedno z podstawowych założeń Plutarcha dotyczących małżeństwa, a mianowicie małżeństwo to wspólnota życia mężczyzny i kobiety polegająca na harmonii i związku duchowym małżonków. Nie wystarczy bowiem miłość cielesna, aby podtrzymać związek dwojga ludzi, musi

<sup>11</sup> Plutarch, *De facie quae in orbe lunae apparet* (*O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*), 28, 943a; przekład za: Plutarch, *Moralia II*, tłum. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1988, s. 187–188. Por. też: Plutarch, *De Genio Socratis* (*O duchu opiekuńczym Sokratesa*), 22, 591d i n.

<sup>12</sup> Zob.: P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, ss. 32 i 75.

w ten związek być zaangażowany umysł. Wyraźnie mamy tu odzwierciedlenie antropologii Plutarcha: nadrzędność sfery ducha nad sferą ciała, a w tej pierwszej nadrzędność umysłu nad pożądaniami. Główną drogą porozumienia małżonków jest rozmowa. Harmonia to współodczuwanie: „Oto lekarze twierdzą, że uderzenia zadane w lewą część ciała dają się odczuć po prawej stronie – tak żona ma współodczuwać to, czego dozna mąż, a mąż, czego dozna żona, aby, jak węzeł czerpie swą siłę z zadzierzgnięcia się, tak udzielaniem sobie wzajemnej życzliwości przez jedną i drugą stronę umacniała się wspólnota obojga”<sup>13</sup>. Mówiąc o harmonii w małżeństwie, pozostaje jednak Plutarch dzieckiem swoich czasów, potwierdza bowiem zasadność podporządkowania kobiety mężczyźnie. Czyni to, posługując się licznymi porównaniami. Przytoczymy tu dwa dla przykładu. Plutarch pisze: „Jak w akordzie dwóch tonów o melodii decyduje głębszy, tak w rozsądnej rodzinie każda sprawa dokonywa się wspólnie za zgodą obojga, wykazując jednocześnie kierownictwo i decyzję męża”<sup>14</sup>. A w bardziej filozoficzny sposób wyraża to podporządkowanie w słowach: „Mąż zaś powinien panować nad żoną nie jak pan nad swoją własnością, lecz jak dusza nad ciałem, wespół z nim odczuwająca i zrosnięta w miłości. A jak o ciało można troszczyć się nie hołdując jego żądom i przyjemnościom, tak i nad kobietą można sprawować władzę, z pogodą i przychylnością”<sup>15</sup>. Taką harmonię w małżeństwie, jaką przedstawia Plutarch, nazwać możemy harmonią hierarchiczną. Wypowiedzi te ponadto należy bezpośrednio wiązać z uwarunkowaniami społecznymi. To mężczyzna powinien rządzić w małżeństwie, bo jego wykształcenie jest szersze, a wiedza większa, a dzieje się tak dlatego, że kobiety mają mniejsze możliwości edukacyjne. Zadaniem więc mężczyzny jest, według Plutarcha, dążenie do umożliwienia kobietom rozwoju intelektualnego. Czytamy: „Jeśli bowiem nie padnie w nie posiew szlachetnych nauk i nie będą uczestniczyły w wykształceniu, które jest udziałem mężczyzn, same przez się brzemiennie będą niedorzecznymi i niedobrymi myślami i uczuciami”<sup>16</sup>. Jeżeli mężczyzna deprecjonuje kobiety, wskazując na przykład na ich łatwowierność czy zabobonność, przede wszystkim powinien zdać sobie sprawę z tego, że nie wynika to z kobiecej natury, ale z braku wiedzy i tak samo może stać się udziałem niewykształconego mężczyzny. Plutarch zauważa, że głupota może być też udziałem mężczyzny i to również nie służy małżeństwu: „Kobiety, co wolą raczej panować nad nierozumnymi mężami niż słuchać rozumnych, podobne są do takich, co by

<sup>13</sup> Plutarch, *Coniugalia praecepta* (*Zalecenia małżeńskie*), 20, 140e; przekład za: Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo & De Agostini Polska Sp. z o.o., Wrocław 2005, s. 57.

<sup>14</sup> Tamże, 11, 139c-d; wyd. cyt., s. 54.

<sup>15</sup> Tamże, 33, 142e; wyd. cyt., s. 62.

<sup>16</sup> Tamże, 48, 145d-e; wyd. cyt., s. 69–70.

woleli służyć za przewodników w drodze ślepych niż iść za widzącymi i znającymi drogę”<sup>17</sup>. Owa harmonia i związek duchowy, o którym wspominaliśmy, mogą więc mieć miejsce wówczas, gdy małżonkowie wykazują podobny poziom intelektualny. Plutarch zaleca mężom: „(...) a co się tyczy żony, zbieraj zewsząd w samym sobie – jak pszczoła – to, co może jej przynieść pożytek, i udzielaj jej tego w rozmowie tak, by wypowiedzi najszlachetniejszych umysłów stały się jej bliskie i drogie”<sup>18</sup>.

Podobnie warunki społeczne, zamykające kobietę w przestrzeni prywatnej domu i podporządkowującej ją władzy mężczyzny, odzwierciedlają następujące zalecenia Plutarcha. Po pierwsze: „Żona nie powinna mieć własnych przyjaciół, tylko wspólnych z mężem. A że pierwszymi i największymi przyjaciółmi są bogowie, małżonce przystoi tych jedynie bogów uznawać i czcić, których uznaje małżonek”<sup>19</sup>. Po drugie: „Taka sama przystoi też pobierającym się wspólnota majątku, aby wszelkie mienie połączyli w jedno i nie uważali części za własną, części za cudzą, lecz wszystko za własne, nic za cudze. (...) tak samo i mienie i dom nazywać należy własnością męża, choćby też i żona wniosła więcej”<sup>20</sup>. Po trzecie: „Przeto i kobieta nie powinna pokładać ufności w posagu, urodzeniu ani piękności, lecz w tym, czym najbardziej przywiązuje do siebie męża: w ustepliwości, dobrym charakterze i sposobie bycia, który nie ma się okazywać szorstki ani drażniący, lecz zgodny, miły i uprzejmy na co dzień”<sup>21</sup>. Po czwarte wreszcie: „Powinna ona bowiem mówić albo do męża, albo przez męża, nie oburzając się, jeśli tak jak fletnista za cudzym pośrednictwem wydaje ton górnieszy”<sup>22</sup>. Dodajmy na koniec jeszcze radę dla żony, która może spotkać się z niechęcią teściowej: „A wiedząc to kobieta winna zawczasu dokładać starań do usunięcia powodu niechęci; powodem zaś jest zazdrość matki o uczucia syna do niej. Jedynym środkiem na to zło jest zdobywać szczególną miłość męża do siebie, nie odbierając ani umniejszając jego uczucia do matki”<sup>23</sup>.

Innym bardzo ważnym założeniem Plutarcha dotyczącym małżeństwa jest wzajemna, co należy podkreślić, wierność małżonków: „A kto by się sam oddawał rozkoszom, których jej odmawia, nie różniłby się od takiego, co każe kobiecie walczyć z nieprzyjaciółmi, którym sam się poddał”<sup>24</sup>. W innym miejscu odnajdujemy zaś następującą radę dla mężów: „Powinni zaś do żon się zbliżać jak do

<sup>17</sup> Tamże, 6, 139a; wyd. cyt., s. 53.

<sup>18</sup> Tamże, 48, 145b-c; wyd. cyt., s. 68–69.

<sup>19</sup> Tamże, 19, 140d; wyd. cyt., s. 56–57.

<sup>20</sup> Tamże, 20, 140f; wyd. cyt., s. 57.

<sup>21</sup> Tamże, 22, 141a; wyd. cyt., s. 58.

<sup>22</sup> Tamże, 32, 142d; wyd. cyt., s. 62.

<sup>23</sup> Tamże, 35, 143a-b; wyd. cyt., s. 63.

<sup>24</sup> Tamże, 47, 145a; wyd. cyt., s. 68.

pszczoł: czyści i nieskalani postronnymi stosunkami (podobno pszczoły rzucają się z gniewem na mężczyzn, którzy mieli właśnie do czynienia z kobietą)”<sup>25</sup>.

Zajmiemy się teraz dialogiem *O miłości erotycznej*. To z niego pochodzą zdania przywołane na wstępie niniejszego artykułu, a które można z powodzeniem określić jako pochwałę kobiet. W piśmie tym głównie jednak zwraca uwagę wątek miłości heteroseksualnej i małżeństwa, który Plutarch podejmuje w kontekście rozważań o Erosie, wyraźnie nawiązujących, a właściwie polemizujących, zarówno z Platonską koncepcją miłości, jak i dopuszczalnymi przez Greków normami obyczajowymi.

Powodem do rozmowy o Erosie w gronie przyjaciół i znajomych, wśród których był Plutarch, na Helikonie w święto Erotidów<sup>26</sup> stanowiły perypetie miłosne Bakchona i Ismenodory. Bakchon, młodzieniec wielce urodziwy, wzbudził miłość starszej od niego bogatej wdowy – Ismenodory, która pragnęła go poślubić. Młody człowiek miał również wielbicieli wśród mężczyzn, przede wszystkim – Pejziasa. Wspomniana rozmowa zaczyna się od gloryfikacji stosunków homoseksualnych między młodzieńcami a dojrzałymi mężczyznami, w której podkreśla się, że takie związki miałyby doskonalić młodzieńców pod względem duchowym, a jednocześnie sprowadza się związki z kobietami do kwestii prokreacji. Dla naszych rozważań najistotniejsza jest replika Plutarcha, który poczynając konsolacyjnie od zrównania w miłości mężczyzn i kobiet, dochodzi do pochwały małżeństwa i potępienia praktyk homoseksualnych. Plutarch mówi o sobie, że należy do „chóru sławiących miłość małżeńską”<sup>27</sup>. Rozpatrując sytuację Bakchona i Ismenodory, wskazuje, że owszem nie należy kierować się przy wyborze żony jej majątkiem, ale gdy go ma, nie należy go odrzucać, jeżeli kobieta jest przy tym cnotliwa i dobrego pochodzenia. Co więcej, to z małżonków, które jest starsze i rozsądniejsze, ma za zadanie kierować drugim, i tu Plutarch nie widzi różnicy, czy jest to mąż, czy żona. Przechodzi następnie do bardziej ogólnych rozważań na temat Erosa. Nie ma wątpliwości, że istnieje bóstwo opiekujące się miłością. Miłość zaś porównuje do stanu natchnienia, jaki jest udziałem wieszczów. Plutarch pisze: „Streszczając się, powiem, że uniesienie zakochanych nie jest pozbawione boskiego natchnienia i że nie innego ma boga za zwierzchnika i woźnicę jak właśnie tego, którego uroczystość świętujemy składając ofiary”<sup>28</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na komentarz Plutarcha do jednego z wierszy Safony. Uzmysławia nam, że opisany

<sup>25</sup> Tamże, 44, 144d; wyd. cyt., s. 67.

<sup>26</sup> Święto Erotidów obchodzono ku czci Erosa co cztery lata w Beockich Tespiach.

<sup>27</sup> Plutarch, *Amatorius*, 9, 753c; przekład za: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 321.

<sup>28</sup> Tamże, 16, 759d; wyd. cyt., s. 339. Por. też: Plutarch, *Amatorius*, 18, 763a i n.; wyd. cyt., s. 348.

przez nią stan fizyczny osoby zakochanej na widok ukochanej, czyli brak głosu, gorączka, bladość, zawroty głowy, jest również udziałem wieszczka w stanie natchnienia przez bóstwo. Obok Erosa Plutarch wymienia Afrodytę, którą łączy z miłością fizyczną.

W swoim opisie Erosa wprowadza motywy zaczerpnięte z *Uczty* Platona. Wskazując na potęgę boga, odwołuje się do przykładów miłości między mężczyznami i konkluduje: „(...) ludzie potrafią porzucić i współplemieńców, i swoich bliskich, i na Zeusa, nawet rodziców i synów, ale między kochanka natchnionego przez boga a jego ukochanego żaden wróg nigdy się nie wdarł i ich nie rozdzielił”<sup>29</sup>. Przyznając jednak, że także w kobietach miłość powoduje zdolność do wielkich czynów, nawet poświęcenia życia, nie omieszkał wszak dodać, iż dzieje się to „wbrew ich naturze”<sup>30</sup>. Eros to także sprawca doskonalenia się ludzi. Daje on natchnienie twórcze. W miłości można wskazać hierarchiczne stopnie<sup>31</sup> tak, jak uczynił to już Platon: od zauroczenia pięknem fizycznym, poprzez fascynację duchem, aż do umiesienia „ku temu, co najpiękniejsze i najbardziej boskie”<sup>32</sup>. Po tych nawiązaniach do Platona następuje jednak odejście od jego myśli. Plutarch pisze: „Poza tym przyczyny rodzenia się miłości, o których oni mówią, nie są właściwością jednej tylko płci, lecz są wspólne dla obu”<sup>33</sup>. Najistotniejszym w swych rozważaniach nad Erosem czyni małżeństwo. Małżeństwo, jak zaznacza, musi być oparte na wzajemnej miłości i wierności małżonków. Można je zdefiniować jako wspólnotę „(...) między tymi, którzy, chociaż rozdzieleni cieleśnie, zmuszają dusze do łączenia się i stapiania razem, tak że nie chcą już dłużej być dwojgiem i nie wierzą w to, że są”<sup>34</sup>. Mówiąc o małżeństwie, Plutarch podnosi także rangę miłości cielesnej: „Natomiast dla prawej małżonki stosunek płciowy jest początkiem przyjaźni, gdyż jakby współuczestnictwem w wielkich misteriach”<sup>35</sup>. Chwaląc stan małżeński, Plutarch potępia w końcu jednoznacznie praktyki homoseksualne: „Atoli łączenie się płci męskiej z męską, co jest raczej rozpustą i lubieżnym sprzęganiem się, należałoby nazwać: «Ohydy wręcz to dzieło, nie Cyprydy, jest»”<sup>36</sup>. Wyższość miłości heteroseksualnej nad homoseksualną dla Plutarcha objawia się przede wszystkim w trwałości związków: „Mało można wyliczyć trwałych związków miłośników z chłopcami, tysiące natomiast kochających

<sup>29</sup> Tamże, 17, 761c; wyd. cyt., s. 343–344.

<sup>30</sup> Tamże, 17, 761e; wyd. cyt., s. 345.

<sup>31</sup> Zob. tamże, 19–20, 765b i n.; wyd. cyt., s. 352 i n.

<sup>32</sup> Tamże, 18, 763f; wyd. cyt., s. 351.

<sup>33</sup> Tamże, 21, 766e; wyd. cyt., s. 358. Por. też dalej.

<sup>34</sup> Tamże, 21, 767e; wyd. cyt., s. 361.

<sup>35</sup> Tamże, 23, 769a; wyd. cyt., s. 364.

<sup>36</sup> Tamże, 23, 768e; wyd. cyt., s. 364.

par małżeńskich, które przetrwały do końca w wiernej wspólnocie i chętnym dochowaniu wiary”<sup>37</sup>.

Cała wypowiedź Plutarcha na temat Erosa układa się w pewną łagodną próbę wskazania, że miłością właściwą, czy też naturalną, jest miłość między mężczyzną i kobietą w małżeństwie, czynioną poprzez przechodzenie od tego, co było obecne w życiu Greków, do tego, co, należy domniemywać, było dla Plutarcha ideałem. Pochwała małżeństwa być może wiąże się z osobistym doświadczeniem Plutarcha: żonaty z Timokseną, miał z nią pięcioro dzieci – czterech synów i córkę.

Tę część naszych rozważań dotyczących kobiety-małżonki zakończymy odwołaniem do najbardziej popularnego dzieła Plutarcha – *Żywotów sławnych mężów*, aby przedstawić konkretny przykład żony cnotliwej. Opisując dzieje życia dwóch spartańskich władców Agisa IV i Kleomenesa III, wspomina Plutarch Agiatydę. Píše o niej: „Kwitnąca pięknnością wyróżniała się wśród wszystkich ówczesnych Greczynek, a przy tym była kobietą bardzo uczciwych i czystych obyczajów”<sup>38</sup>. Była Agiatyda najpierw żoną Agisa, a po jego śmierci, jako bardzo jeszcze młoda kobieta, została zmuszona przez Leonidasa II do poślubienia jego syna, wówczas jeszcze niedojrzałego, Kleomenesa. Choć broniła się przed tym małżeństwem ze względu na pamięć o miłości do Agisa i zniechęciła Leonidasa, dla jego syna stała się wierną i kochającą żoną. Uczucie do zmarłego jednak pielęgnowała i nakłoniła swego drugiego męża do tego, by podjął się realizacji jego planów, dzięki temu zaś Kleomenes stał się władcą-reformatorem. Po śmierci Agiatydy jej mąż bardzo rozpacział: „Toteż teraz wiadomość ta była dla niego największym ciosem i boleścią, jaką tylko mogła zadać człowiekowi młodemu strata tak pięknej i mądrej, i tak kochanej kobiety”<sup>39</sup>. Z opisu Plutarcha możemy wnioskować, że jako przymioty dobrej żony najbardziej cenil: uczciwość, skromność i mądrość, acz przyznawał również, że bardzo dobrze jest, gdy cechom tym towarzyszy uroda.

Pochwała małżeństwa oddawała należne miejsce miłości do kobiety-żony. Z tą rolą starożytność nierozzerwalnie łączyła rolę matki. Wśród pism Plutarcha odnajdujemy niedokończoną diatrybę *O miłości rodzicielskiej*, której główną tezą jest przekonanie, że miłość rodziców opiera się na wrodzonym i bezinteresownym instynkcie. To, na co chcemy zwrócić uwagę w świetle tematu niniejszego artykułu, to szczególne słowa o macierzyństwie zarówno od strony fizycznej, jak i duchowej. Nie sposób nie zauważyć opisów fizjologii kobiety, a zwłaszcza cierpień związanych z bólami porodowymi<sup>40</sup>. Plutarch wiele miejsca poświęca przedstawieniu mie-

<sup>37</sup> Tamże, 24, 770c-d; wyd. cyt., s. 368.

<sup>38</sup> Plutarch, *Cleomenes (Kleomenes)*, 1, 1–2; przekład za: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, wyd. cyt., t. 2, s. 338.

<sup>39</sup> Tamże, 22, 2; wyd. cyt., t. 2, s. 369.

<sup>40</sup> Zob.: Plutarch, *De amore prolis (O miłości rodzicielskiej)*, 3–4, 495d i n.; przekład: Plutarch,

sięcznych cyklów kobiecych, ciąży oraz porodowi. Zauważa, że gdyby natura nie powiązała tego z instynktem macierzyńskim, to to wszystko wywoływałoby w kobietach tylko złe emocje: „Powiedziałbym, że rodzicielki powinny być być wrogo i mściwie usposobione w stosunku do niemowląt, przez które popadły w tak wielkie niebezpieczeństwa i cierpienia”<sup>41</sup>. Tak jednak nie jest i tu sugestywny, wręcz tkliwy, opis matki bezpośrednio po porodzie: „Ale wszczepiona przez naturę miłość do potomstwa wzięła w niej górę i oto matka jeszcze w gorączce, cierpiąca, targana boleściami, nie porzuciła niemowlęcia, nie odeszła odeń, lecz zwróciła się ku niemu, uśmiechnęła doń, podniosła, ucałowała, nic stąd nie doznając przyjemnego ani korzystnego, tylko wysiłek i cierpienie, w pieluszek «(...) miękkich zwój/ Dzieciątko otulając, grzejąc, głaszcząc; noc/ Nie spaną zamieniając wciąż na dzienny trud»”<sup>42</sup>. Plutarch podkreśla jednak, że w wychowaniu dziecka biorą udział oboje rodzice. Podejmują ten trud, choć skutki ich zabiegów są niepewne i najczęściej nie widzą ostatecznego owocu swych działań. Na zakończenie odnosi się do częstego w starożytności zjawiska porzucania dzieci. Znajduje wytłumaczenie dla takiego postępowania: „Ubodzy bowiem, jeśli nie wychowują swoich dzieci, to dlatego, że obawiają się, aby one, wychowane w gorszych warunkach niż się należy, nie wyrosły na ludzi służalczych, nieokrzesanych i pozbawionych wszelkich zalet”<sup>43</sup>.

Zdarza się jednak, że rodzice muszą uporać się ze śmiercią dziecka. Dosięło to również Plutarcha i jego żonę: stracili dwóch synów i córkę. Po śmierci dwuletniej córeczki Plutarch napisał *List pocieszający do żony*, jak wynika z jego treści nie był obecny przy śmierci i pogrzebie dziecka. Choć w liście tym nie brak tradycyjnych retoryczno-filozoficznych formuł i myśli, odznacza się on także pewną prostotą i ciepłem. Plutarch co prawda rozpoczyna od przestrzeżenia żony przed nadmiernymi oznakami żałoby (co nie dziwi w czasach, gdy zwyczajowo kobiety okazywały żal poprzez zawrodojenia, darcie ubrania, obcinanie włosów czy rozszarpywanie piersi i policzków), to zaraz też wyraża pewność, że jej postawa jest właściwa. O jej opanowaniu w obliczu śmierci dziecka już się przekonał, gdy żegnali synów. Plutarch ostatecznie nie tyle więc upomina swoją żonę, ile poucza kobiety w ogóle, formułując taką zasadę: „Nie tylko bowiem «w szale bakchicznym» powinna cnotliwa niewiasta pozostać nietknięta złym wpływem, ale

*Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 295, 297.

<sup>41</sup> Tamże Plutarch, *De amore prolis*, 4, 496c; przekład za: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 297.

<sup>42</sup> Tamże Plutarch, *De amore prolis*, 4, 496d-e; przekład za: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 297–298.

<sup>43</sup> Tamże Plutarch, *De amore prolis*, 5, 497e; przekład za: Plutarch, *Moralia (Wybór)*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 301.

niech wie, że wstrząsająca gwałtowność uczuć w żalu zgoła nie mniej wymaga opanowania; i nie zwraca się to przeciwko naturalnemu przywiązaniu, jak sądzi ogół, ale przeciwko rozpasaniu duchowemu”<sup>44</sup>. Podkreśla, że on sam odczuwa nie mniejszy żal po stracie córki, bo przecież wspólnie ją wychowywali. Czytamy: „Wszakżem i ja «nie z dębu i nie ze skały» [Homer, *Odyseja*, 19,163] się urodził. Wiesz to i sama, ty, któraś wspólnie ze mną tyle dzieci wychowała – wszystkieśmy sami wyhodowali i we własnym domu; to zaś szczególnie ukochałem, gdyż po czterech synach urodziła się wreszcie upragniona przez ciebie córka (...)”<sup>45</sup>. W liście Plutarch wymienia i podkreśla zalety swojej żony: prostotę, umiarkowanie, hart ducha, spokój, roztropność i oddanie dzieciom. Wskazuje, że jego żona sama zajmowała się dziećmi, choć „(...) większość matek, dopiero gdy dzieci są już umyte i przystrojone przez kogoś innego, bierze je na ręce jak zabawki (...)”<sup>46</sup>. Nie omieszkał również dodać, że sama piersią karmiła synów i córkę, przy czym nabawiła się jakiejś „kontuzji”<sup>47</sup>. Uważa ją za wzór, a inni mogą jej zazdrościć życia, jakie stało się jej udziałem.

Tę część naszych rozważań również zakończymy portretem matki zaczerpniętym z *Żywotów sławnych mężów* Plutarcha. Będzie to Kornelia, córka Scypiona Afrykańskiego, żona Tyberiusza Semproniusza Grakcha, znana jako matka Grakchów: Tyberiusza i Gajusza (choć dzieci miała dwanaścioro, ale dzieciństwo przeżyła oprócz wspomnianych dwóch synów, jeszcze tylko córka). Po śmierci dużo starszego męża, jak pisze Plutarch: „(...) wzięwszy na siebie prowadzenie domu i wychowanie potomstwa, okazała się niezwykle mądrą, kochającą dzieci i wspaniałomyślną kobietą”<sup>48</sup>. Odmówiła nawet ręki królowi i pozostała do śmierci wdową. Starannie wychowywała swoje dzieci, co Plutarch podsumowuje: „(...) w zalety ich charakterów lepszy wkład wniosło to wychowanie niż same wrodzone skłonności”<sup>49</sup>. Obaj synowie jako trybunowie ludowi starali się przeprowadzić reformę w strukturze własności ziemskiej w Italii, wywłaszczając wielkich właścicieli. Przysporzyli sobie tym wielu wrogów i obaj zginęli z ręki przeciwników politycznych. W obliczu ich śmierci Kornelia, która popierała ich zamysły polityczne, choć nie gwałtowne działania, według Plutarcha „(...) znosiła te wszystkie nieszczęścia

<sup>44</sup> Plutarch, *Consolatio ad uxorem (List pocieszający do żony)*, 4, 609a; przekład za: Plutarch, *Moralia*, tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 194.

<sup>45</sup> Tamże, 2, 608c; wyd. cyt., s. 192.

<sup>46</sup> Tamże, 6, 609e; wyd. cyt., s. 195.

<sup>47</sup> Tamże, 5, 609e; wyd. cyt., s. 195.

<sup>48</sup> Plutarch, *Titus et Caius Gracchi (Grakchowie)*, 1, 4; przekład za: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, wyd. cyt., t. 2, s. 485.

<sup>49</sup> Plutarch, *Titus et Caius Gracchi*, 1, 5; przekład za: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, wyd. cyt., t. 2, s. 486.

z prawdziwie szlachetnym, jak piszą, bohaterstwem”<sup>50</sup>. W latach po śmierci synów otaczała się przyjaciółmi i literatami, a o synach opowiadała zawsze z opowiadaniem. Podsumowanie postawy Kornelii przez Plutarcha jest znaczące z tego względu, że mówi o niej jako o człowieku, a nie o kobiecie: „(...) dużo sił do opanowania bolesnych uczuć daje człowiekowi szlachetna natura, znakomite urodzenie i dobre wychowanie”<sup>51</sup>. Dobra matka według Plutarcha to więc taka, która poświęca swoje życie dla dziecka, skupia się na jego wychowaniu, a w swoich działaniach i uczuciach zawsze charakteryzuje się opowiadaniem i godnością.

Role i wskazówki, czy modele, postępowania, które przedstawiliśmy, wpisywały się w tradycyjnie akceptowaną dla starożytnych przestrzeń życia kobiety – przestrzeń prywatną. Pismo, na które chcemy teraz zwrócić uwagę – *Cnoty kobiet* (*Mulierum virtutes*) – poza tę przestrzeń wykracza i wchodzi w przestrzeń publiczną, zwyczajowo zarezerwowaną w świecie antycznym dla mężczyzn. Ten zbiór przykładów cnót niewieścich, adresowany do kapłanki delfickiej imieniem Klea, Plutarch rozpoczyna od wyraźnej deklaracji pewnej odmienności swoich przekonań wobec tradycyjnego pojęcia roli i miejsca kobiety w społeczeństwie. Czyni to zaprzeczając słowom, jakie Tukidydes w swojej *Wojnie peloponeskiej* włożył w usta Peryklesa: „Jeśli zaś ma także powiedzieć coś o męstwie (ἀρετή) kobiet, które żyć teraz będą w stanie wdowieństwa, to w krótkiej zachęcie zawrę całość: wielką dla was będzie chwałą, gdy będziecie postępować zgodnie z naturą kobiecą i takie wieść życie, żeby o was mężczyźni jak najmniej mówili, czy to dodatnio, czy ujemnie”<sup>52</sup>. O kobietach, o których pisze Plutarch, przeciwnie – mówiono głośno.

Przekroczenie przez kobiety przestrzeni prywatnej w dziele Plutarcha następuje zarówno w rozumieniu dosłownym – przywołane kobiety biorą udział w znanych starożytnym wydarzeniach historycznych, jak i symbolicznym – podejmują one działania kojarzone zwykle z mężczyznami, odrzucając uwarunkowania swoich czasów. O opisanych przez Plutarcha kobietach wielce trafnie można powiedzieć, posługując się słowami Mickiewicza, że każda z nich to „niewiasta z wdzięków, a bohater z ducha”<sup>53</sup>, bo wszak i kobietę, o której słowa te poeta napisał – Grażynę – można by dodać do Plutarchowych przedstawień.

Na pismo *Cnoty kobiet* składa się dwadzieścia siedem zbiorowych lub indywidualnych przykładów kobiet wyróżniających się cnotami, w powszechnym ro-

zumieniu iście nie niewieściami. W greckim tytule użyty został rzeczownik ἀρεταί – „cnoty”, liczba mnoga od ἀρετή. Zaznaczyć jednak należy, że rzeczownik ten oznacza też bardziej precyzyjnie konkretną z cnót – „męstwo” lub „dzielność”, jak również po prostu „czyn bohaterski”. Właściwie przykłady Plutarcha przedstawiają nam właśnie kobiety męzne, dokonujące czynów godnych bohaterów. Są to na przykład Trojanki, które paląc statki, zmusiły Eneasza do zatrzymania się w Italii nad Tybrem. Wśród nich Plutarch wymienia Rhome. Po grecku ῥώμη to „siła fizyczna”, ale też „siła moralna”, „męstwo”. Innym przykładem jest Gallijka Kamma, która pomściwszy śmierć męża, sama popełniła samobójstwo.

Najistotniejsze jednak w *Cnotach kobiet* jest to, że Plutarch wyraźnie wskazuje, iż cnót nie różnicuje się ze względu na płeć, ale na jednostkowego człowieka. Takie same na przykład męstwo może być udziałem mężczyzny i kobiety, a jednocześnie różne między jednym konkretnym mężczyzną a drugim, czy jedną kobietą a drugą. Cnoty kobiet i mężczyzn należy porównywać jak „życie z życiem, a czyn z czynem, niczym wielkie dzieła sztuki”<sup>54</sup>.

Choć widzimy, że na tle swoich czasów Plutarch wyróżnia się w swoim stosunku do kobiet, to jednak nie można nazwać go orędownikiem równouprawnienia. Jego poglądy filozoficzne zdają się mu dowodzić, że kobieta tak samo jak mężczyzna ma duszę, a więc ma też prawo do szczęścia, czyli osiągnięcia cnót i mądrości. Pozostaje jednak Plutarch dzieckiem swoich czasów, gdy dla mężczyzn zachowuje prymat lub wyłączność w niektórych dziedzinach. To wszak także on napisał: „W dodatku nieprawdą jest, by pogodę ducha osiągnęli ludzie niewiele sprawami zajęci, bo musiałyby jej mieć więcej od mężczyzn kobiety, które przecież przeważnie czas spędzają w zaciszu domowym. A tymczasem wprawdzie wiatr północny «Nie przeszywa na wskroś dziewczęcia białolicego», jak mówi Hezjod [*Prace i Dnie*, 519], ale smutki, niepokoje i przygnębienia wkradają się do komnat kobiecych dzięki zazdrości, zabobonom, ambicji oraz niewypowiedzianemu mnóstwu próżnych myśli”<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> Plutarch, *Caius Sempronius Gracchus* (*Gajusz Semproniusz Grakchus*), 19, 1; przekład za: Plutarch, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, wyd. cyt., t. 2, s. 544.

<sup>51</sup> Tamże, 19, 3; wyd. cyt., t. 2, s. 545.

<sup>52</sup> Tukidydes, *Wojna peloponeska*, 2, 45; przekład za: Tukidydes, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 114.

<sup>53</sup> Zob.: A. Mickiewicz, *Grażyna*, w. 1086.

<sup>54</sup> Βίους βίους και πράξεις πράξεις ὡσπερ ἔργα μεγάλης τέχνης; Plutarch, *Mulierum virtutes*, 243c (tekst grecki za: Plutarch, *Moralia. With an English Translation*, ed. F. C. Babbitt, „The Loeb Classical Library”, Harvard University Press – Cambridge, Massachusetts, William Heinemann Ltd., London 1931).

<sup>55</sup> Plutarch, *De tranquillitate animi* (*O pogodzie ducha*), 2, 465d-e; przekład za: Plutarch, *Moralia* (*Wybór*), tłum. Z. Abramowiczówna, wyd. cyt., s. 217.

JOANNA USAKIEWICZ

**PLUTARCH FROM CHAERONEA ABOUT FUNCTIONS AND  
ETHICAL INDICATIONS FOR WOMEN**

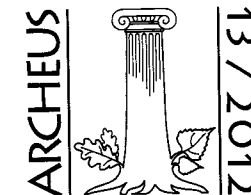
(Summary)

The article analyzes Plutarch's comments about women from several his works. The author of the article pays attention to fact that Plutarch not only thinks highly of a woman as a wife and a mother, but he awards to women the right to education and participation in virtues equally with men. The author doesn't say that Plutarch is an advocate of the equality of women but she suggests that Plutarch stands out above his times. In the article the author makes an attempt to present that Plutarch's thoughts about functions and virtues of women are based on his conception of human being and, in a broader sense, on Platonic metaphysics.

Key words: *Plutarch, woman, wife, mother, virtues*

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

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



JOANNA SMAKULSKA

**ZBIEŻNOŚĆ POGLĄDÓW  
BOGUSŁAWA WOLNIEWICZA I STEVENA PINKERA  
W KWESTII ZŁA W NATURZE LUDZKIEJ**

**Wstęp**

Problem istnienia natury ludzkiej i jej skażenia złem jest jednym z trudniejszych i niezmiennie aktualnych. Od początku filozofowania próbowano uchwycić jakieś cechy wspólne wszystkim ludziom i tylko ludziom, a składające się na nasze człowieczeństwo. Wykształciło się wiele poglądów na ludzką naturę, lecz wspólnie wielu filozofów sądzi jednak, że nie ma czegoś takiego jak ludzka natura<sup>1</sup>. Celem artykułu jest prezentacja argumentów polskiego filozofa Bogusława Wolniewicza i amerykańskiego psychologa Stevena Pinkera na rzecz istnienia ludzkiej natury oraz omówienie zbieżności ich poglądów dotyczących zła w naturze ludzkiej. Owa zbieżność jest wyraźna, mimo że Wolniewicz nie wyprowadza swoich poglądów z ustaleń biologii ewolucyjnej, lecz prowadzi swe rozważania wyraźnie w kontekście aksjologicznym. O ile Wolniewicz należy uznać za antynaturalistę, o tyle zaklasyfikowanie Pinkera jest problematyczne. Jest on naturalistą w tym sensie, że wyprowadza naturę ludzką z ewolucji gatunku; ale nie zajmuje stanowiska w kwestii genezy wartości, nie można więc jednoznacznie określić go jako antynaturalistę. W ujęciu Wolniewicza antynaturalizm jest aksjologią uznającą istnienie wartości samoistnych, czyli niezależnych od czyichkolwiek potrzeb lub pragnień. Uznanie istnienia wartości samoistnych wyznacza rozumienie człowieka

<sup>1</sup> Zob. zwięzły przegląd podstawowych koncepcji człowieka w rozwoju myśli filozoficznej: H. Paetzold, *Człowiek*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 464-503.



jako bytu wykraczającego poza naturę i wkraczającego w rzeczywistość wartości: „Wartości samoistne są rozpoznawane w świecie tylko przez istoty rozumne, a rozpoznawanie to stanowi świadomość aksjologiczną owych istot”<sup>2</sup>.

### Natura ludzka

Bogusław Wolniewicz zakłada istnienie natury ludzkiej. Definiuje ją w kontekście swego rozumienia antropologii filozoficznej<sup>3</sup>: „Przez antropologię filozoficzną rozumiemy wszelki wyraźnie sformułowany i w miarę spójny – choć może i fałszywy – pogląd na naturę ludzką, łącznie z poglądem, że nic takiego jak «natura ludzka» w ogóle nie istnieje. A przez naturę ludzką rozumiemy ogół hipotetycznych dążeń i skłonności, które miałyby tłumaczyć stałe elementy widoczne w zachowaniu istot ludzkich i wszystkim im wspólne”<sup>4</sup>. Definicję tę uzupełnia dopowiedzeniem, że jeżeli nie istnieją takie stałe elementy zachowania, to nie istnieje również ludzka natura. Ile jest zatem poglądów na ludzką naturę, tyle jest antropologii filozoficznych. Należy jeszcze zaznaczyć, że antropologia filozoficzna nie jest tym samym, czym jest antropologia fizyczna, badająca biologiczne cechy ras ludzkich, czy antropologia kulturowa, określana też mianem etnologii.

Odrzucenie możliwości, że istnieją pewne obserwowane u różnych ludzi stałe elementy zachowania, jest zatem – zdaniem Wolniewicza – równoznaczne z odrzuceniem tezy o istnieniu natury ludzkiej. Otóż tak sądzą ci, którzy przyjmują naturalistyczne pojmowanie człowieka. Naturalizmem określa się pogląd, że człowiek stanowi część przyrody, która jest wszystkim, co w ogóle istnieje. Natomiast antynaturalizm głosi, że przyroda nie jest wszystkim, co w ogóle istnieje, człowiek zaś wykracza poza przyrodę częścią swojej natury<sup>5</sup>. Antropologia filozoficzna to inaczej metafizyka człowieka. Wolniewicz w artykule *O istocie religii*<sup>6</sup> przywołuje następujący pogląd św. Bernarda na naturę ludzką: „Człowiek jest to połączenie rozumu ze śmiercią”<sup>7</sup>. Naturę ludzką można zatem rozpatrywać w dwóch aspektach. Po pierwsze, człowiek jest tworem biologicznym, z wszelkimi wynikającymi

<sup>2</sup> B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, tom I, s. 97. W dalszym ciągu wydanie to będzie oznaczane skrótem **FiW**, z podaniem tomu i stron.

<sup>3</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Potrzeby i wartości*, „Wychowanie Obywatelskie”, 2, 1986; przedruk w: **FiW** I, 95–100.

<sup>4</sup> **FiW** I, 95.

<sup>5</sup> **FiW** I, 99.

<sup>6</sup> B. Wolniewicz, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna”, 1992, nr 14; przedruk w: **FiW** I, s. 160–198.

<sup>7</sup> **FiW** I, 172. W XX wieku tę samą myśl wyraził Martin Heidegger mówiąc, że ludzka egzystencja jest istnieniem ku śmierci.

z tego potrzebami i pragnieniami; po drugie, jest także bytem rozumnym, wykraczającym poza zjawiska przyrodnicze (w ujęciu antynaturalistycznym). Człowiek jest również istotą śmiertelną, i ten fakt kładzie się cieniem na całe nasze życie. Jako byty rozumne mamy świadomość, że kiedyś umrzemy, a życie z tą świadomością wymaga jakiegoś środka zaradczego. Zdaniem Wolniewicza jest nim religia; filozof twierdzi, że człowiek jest istotą religijną, ponieważ wie, że jest istotą śmiertelną. Zjawiskiem, które niepokoi Wolniewicza, jest przygasanie racjonalnego w swej istocie chrześcijaństwa, ponieważ racjonalizm tej religii stanowił niejako zapórę dla wszelkich zabobonów, „bioenergoterapii”, okultyzmu, astrologii i innych, które mogą rozkwitać, gdy chrześcijaństwo słabnie. Dzieje się tak, ponieważ człowiek jako istota religijna potrzebuje czegoś w zamian, co wypełni lukę po chrześcijaństwie.

W naturę ludzką wpisane są starzenie się i śmierć, związane z samą istotą człowieczeństwa. Współcześnie nadzieje na wyeliminowanie konieczności odchodzenia z życia są stale podsycane postępem w naukach medycznych. Człowiek pragnie jak najdłużej zachować młodość, wbrew naturalnym prawom przyrody. Wielu ma nadzieję, że nie będzie musiało się zestarzeć, że ten proces może być powstrzymany przez prężnie rozwijającą się medycynę. Wielu ma nadzieję na życie bez końca, nadzieję na uniknięcie śmierci. Te naturalne zjawiska, nieodłączne atrybuty naszego życia, miałyby zostać przezwyciężone przez naukę<sup>8</sup>. Wolniewicz nie odrzuca przypuszczenia, że ludzie są już o krok od zmieniania swojej natury biologicznej; uważa jednak, że mit wiecznej młodości czy nieśmiertelności pozostanie nadal mitem, a pogłębiający się kryzys sumienia jest nieunikniony<sup>9</sup>. Mrzonki te wraz z panującym obecnie kultem życia sprawiają, że znikają wszelkie opory moralne. Świadczą o tym transplantacje i wiążące się z nimi traktowanie ciała ludzkiego jako surowca, czy określane przez Wolniewicza mianem neomengelizmu eksperymenty na embrionach, czyli na istotach ludzkich<sup>10</sup>. Jak widać, dla Wolniewicza problemem nie jest pytanie, czy istnieje natura ludzka, lecz pytanie, jak daleko możemy zajść w procesie ingerowania w nią.

Steven Pinker jest psychologiem i także żywi przekonanie o istnieniu natury ludzkiej, którą miał ukształtować proces doboru naturalnego<sup>11</sup>. Pinker podaje

<sup>8</sup> Zob. **FiW** III, 109 i 142.

<sup>9</sup> Zob. **FiW** I, 197–198.

<sup>10</sup> „Co robić? Na powściągi własne samej nauki nie można liczyć, na parlamenty lub kościoły także nie. Gdzieś ma ciche pozwolenie społeczne, tam zakazy prawa – a tym bardziej wszelkie «apele» i «kodeksy etyki» – są raczej parawanem niż barierą; pozwalają plenić się z zachowaniem społecznie niezbędnego *decorum*. Fala biotechnologii popłynie niepowstrzymanie, a wraz z nią nadejdą rzeczy groźne i niesamowite, dla których ćwiartowanie embrionów i klonowanie ludzi są zaledwie słabym przedsmakiem”; **FiW** III, 147.

<sup>11</sup> Zob. S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 153.

następujące argumenty, które przemawiają za istnieniem złożonej natury ludzkiej. Po pierwsze, człowiek posiada wrodzone mechanizmy uczenia się. Teoria wyuczalności (*learnability theory*) głosi, że każdy uczący się człowiek na podstawie ograniczonego zbioru danych wejściowych może sformułować nieograniczoną liczbę uogólnień. Skuteczne uczenie się wymaga wybierania jednych wniosków i odrzucania innych z napływających danych. Po drugie, w świecie istot żywych dobór naturalny kształtuje złożone mechanizmy adaptacyjne. Antropolodzy opisali setki uniwersaliów dotyczących najrozmaitszych aspektów ludzkiego doświadczenia, obecnych we wszystkich kulturach na świecie. Po trzecie, analiza procesów poznawczych wskazała na dwa niezależne tryby interpretowania doświadczenia: za pomocą pojęcia trwałego obiektu, które służy do wyjaśniania świata fizycznego, i za pomocą teorii umysłu, umożliwiającej rozumienie innych ludzi. Mechanizmy interpretacji stają się aktywne bardzo wcześnie, na poziomie podstawowym już w wieku niemowlęcym. Po czwarte, różnice psychiczne między ludźmi są w znacznym stopniu uwarunkowane genetycznie. Wskazują na to badania bliźniąt jednojajowych, a także bardzo ograniczona zmienność temperamentu i cech osobowości, które ujawniają się u ludzi już we wczesnym dzieciństwie. Po piąte, badania układu nerwowego wskazują na genetyczne kształtowanie się podstawowej budowy mózgu, zaś układy mózgowie cechują się wrodzoną specjalizacją, dowolne zastępowanie jednych przez drugie nie jest możliwe<sup>12</sup>.

Doktryna czystej tablicy w świetle osiągnięć naukowych jest nie do utrzymania. Pinker odwołuje się do badań psychologicznych i biologicznych w dziedzinie umysłu: „Teoria natury ludzkiej, która wyłania się z rewolucji poznawczej, ma zatem więcej wspólnego z tradycją judeochrześcijańską i ze sformułowaną przez Freuda teorią psychoanalityczną niż z behawioryzmem, konstrukcjonizmem społecznym oraz innymi odmianami czystej tablicy. Zachowanie nie jest po prostu «emitowane» czy wywoływane, nie wywodzi się też bezpośrednio z danej kultury czy społeczeństwa. Jest raczej wynikiem wewnętrznej walki między różnymi modułami umysłu, które mają odmienne plany i cele”<sup>13</sup>. Umysł można określić jako system uniwersalnego, twórczego modułu obliczeniowego.

Zdaniem Pinkera za istnieniem natury ludzkiej i wrodzoności charakteru, a zarazem przeciw doktrynie czystej tablicy, przemawia ograniczona plastyczność mózgu, zdolnego do zmian pod wpływem procesu nabywania nowych informacji i umiejętności. Za zaburzenia funkcjonowania umysłowego oraz za zmienność w granicach normy odpowiadają czynniki genetyczne. Są one odpowiedzialne za większość różnic indywidualnych w temperamencie i zdolnościach. Według psychologów istnieje pięć głównych wymiarów osobowości, czyli pod pięcioma naj-

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 154–155.

<sup>13</sup> Tamże, s. 68.

ważniejszymi względami nasze osobowości mogą się różnić. Są to introwertyzm, ekstrawertyzm, neurotyczność, stabilność emocjonalna, zamknięcie lub otwarcie na doświadczenie.

Nasze wybory życiowe są w jakiejś mierze uwarunkowane biologicznie, chociaż nasz los nie jest ostatecznie uzależniony od naszych genów<sup>14</sup>. „Jakaś część ludzkiego umysłu musi być wrodzona – chociażby sam mechanizm odpowiedzialny za uczenie się. W umyśle musi być coś, co spostrzega świat fizycznych przedmiotów, a nie kalejdoskop migających punktów; coś, co wnioskuje o treści zdania, zamiast bezmyślnie je powtarzać; coś, co interpretuje zachowania ludzi jako próby osiągnięcia pewnych celów, a nie jako trajektorie podrygujących rąk i nóg”<sup>15</sup>. Odkrycia genetyki behawioralnej podważają doktrynę czystej tablicy i inne z nią powiązane. Skoro wskazano na konkretne geny, czyniące ich posiadacza mniej lub bardziej nieśmiałym, elokwentnym czy bystrym; przeczy to tezie, że jesteśmy całkowicie niezdeterminowani w momencie narodzin.

Psychologia ewolucyjna jest dziedziną nauki, która stara się znaleźć wytłumaczenie do czego służy ludzki umysł, czyli jego filogenetyczną historię i funkcjami adaptacyjnymi. Zjawiska życia możemy zrozumieć dzięki ewolucji. Ewolucja dostarcza nam poznania również w kwestii ludzkiego umysłu. Człowiek na równi z pozostałymi istotami żywymi powstał pod wpływem doboru naturalnego. Jest to proces, który faworyzuje organizmy, które potrafią odnieść sukces reprodukcyjny w danym środowisku. Pinker podkreśla, że dobór naturalny nie działa w sposób celowy – po prostu przeżywają te organizmy, które najlepiej radzą sobie w swoim środowisku. W związku z brakiem celowości nie można przypisać ewolucji aspektu moralnego, a wręcz przeciwnie, jest to często proces okrutny i pozbawiony skrupułów: „Selekcja naturalna jest procesem moralnie obojętnym, w którego efekcie organizmy najskuteczniejsze pod względem reprodukcyjnym mają więcej potomstwa niż ich konkurenci, dzięki czemu zaczynają dominować w danej populacji”<sup>16</sup>.

W naukowym nazewnictwie można znaleźć rozróżnienie mechanizmów, które w danym momencie popychają człowieka, czy inną istotę żywą, do działania oraz takie mechanizmy, które kształtowały nas w toku ewolucji. Jest to rozróżnienie przyczyny bliższej i dalszej. Przyczyna bliższa, na przykład odczuwany w chwili obecnej głód sprawia, że człowiek poszukuje pożywienia, natomiast przyczyna dalsza jest motywem adaptacyjnym, który znajduje się u źródła przyczyny bliższej, w tym przypadku potrzeby odżywiania się. To rozróżnienie przyczyn bliższych i dalszych wskazuje na to, że nie jesteśmy czystymi tablicami. Ludzie nie zawsze

<sup>14</sup> Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 74 i 82–83.

<sup>15</sup> Tamże, s. 59.

<sup>16</sup> Tamże, s. 86.

dążą do takich oczywistych celów jak szczęście czy zdrowie, lecz często mają pragnienia, które społeczeństwo i oni sami potępiają. Jest to na przykład pragnienie zdrady partnera, objadanie się, praca ponad siły, wybór atrakcyjnych fizycznie i niebezpiecznych partnerów. Z punktu widzenia jednostki są to niezrozumiałe dążenia, jednak są całkowicie zrozumiałe z ewolucyjnego punktu widzenia. Wskazuje to, że umysł człowieka ma pragnienia ukształtowane przez dobór naturalny, i te pragnienia mogą stać na przeszkodzie osiągnięciu osobistego szczęścia. Nauka dostarcza faktów na potwierdzenie teorii, że umysł ludzki ukształtował się w toku ewolucji jako złożona i uniwersalna konstrukcja. Sporządzono dokładny wykaz wspólnych dla wszystkich kultur upodobań i skłonności<sup>17</sup>. Charakterystyka uniwersalnego ludu z całym jej bogactwem cech i szczegółów przeczy umysłowi jako czystej tablicy, czy możliwości nieskończonej wielości kultur. Naturą ludzką nie da się manipulować, a wskazują na to porażki wszelkich utopii kończących się totalitaryzmem i w rezultacie ludobójstwem.

### Zło w naturze ludzkiej

Istnieje wyraźna zbieżność poglądów Wolniewicza i Pinkera dotyczących skażenia natury ludzkiej złem. Wolniewicz wskazuje na pewne starcie się ideologii dotyczących natury ludzkiej, a mianowicie zagadnienia, czy człowiek jest dobry, czy zły z natury. Przypomnijmy, że wedle Wolniewicza natura ludzka oznacza istnienie ogółu hipotetycznych skłonności i dążeń, które powodowałyby obserwowane u wszystkich ludzi elementy zachowań<sup>18</sup>. Spór o najistotniejsze cechy ludzkiej natury można wyobrazić sobie jako starcie dwóch stanowisk: antropologicznego melioryzmu i antropologicznego pejoryzmu<sup>19</sup>. „Melioryzm głosi, że człowiek dąży zawsze do tego, co obiektywnie lepsze (*melius*), chyba że zaćmiona jest jego jasność sądu (...). Pejoryzm jest jego negacją: człowiek nie zawsze dąży do tego, co obiektywnie lepsze, nawet gdy jasność jego sądu jest pełna. A zatem niekiedy, przy pełnej jasności sądu, dąży do tego, co gorsze (*peius*)”<sup>20</sup>. Jednakże

<sup>17</sup> „Ów wspólny sposób myślenia, odczuwania i życia sprawia, że ludzkość wydaje się jednym wielkim plemieniem, które antropolog Donald Brown nazwał «ludem uniwersalnym», na wzór gramatyki uniwersalnej Chomsky’ego. Setki cech i obyczajów – od strachu przed węzami po operatory logiczne, od romantycznej miłości po żartobliwe docinki, od poezji po kulinarne tabu, od wymiany dóbr po oplakiwanie zmarłych – można odnaleźć we wszystkich zbadanych społeczeństwach”; tamże, s. 89.

<sup>18</sup> FiW I, 95.

<sup>19</sup> Zob. FiW I, 217–218.

<sup>20</sup> FiW I, 217–218.

od czasów Oświecenia przewagę zdobyło przekonanie, że człowiek jest z natury dobry, a jego ewentualne przewinienia wynikają z wadliwych instytucji społecznych czy błędów wychowawczych<sup>21</sup>. Wolniewicz nie zgadza się oczywiście z tą doktryną i zdecydowanie opowiada się za tezą głoszącą, że natura ludzka skażona jest złem<sup>22</sup>.

Wolniewicz mówi o Arturze Schopenhauerze jako o jednym ze swych mistrzów. Wpływ na to ma zapewne zbieżność ich poglądów na naturę ludzką. Schopenhauer – zdaniem Wolniewicza – dostrzega i trafnie ujmuje „nędzę ludzkiej kondycji”, co czyni dziś jego antropologię aktualną. Wolniewicz pisze: „Dzieło Schopenhauera wraca na firmament duchowy naszej epoki, bo zmieniły się czasy, a z nimi zmieniliśmy się i my. Co najmniej od dwustu lat ludzi naszej cywilizacji ożywiała nowa wiara, po której spodziewano się, że wyprze wiarę chrześcijańską. Była to wiara w postęp, a zarazem wiara w człowieka jako tego postępu demiurga i gwaranta, jako jego rozumną siłę sprawczą. Dziś ta wiara jest w odpływie, i to w obu swych odmianach: liberalnej i socjalistycznej. Odpływ ten rodzi nastroje niepokoju i poczucie dezorientacji, ale wraca też z nim świadomość starej prawdy, przedtem jakby zapomnianej czy unieważnionej, że życie ludzkie nie jest radosną przygodą, tylko cierpieniem i walką. I że nigdy nie będzie inne, bo taka jest natura ludzka a natura ludzka się nie zmienia”<sup>23</sup>. Wolniewicz podkreśla, że to właśnie pesymizm Schopenhauera, wpisujący się w nurt antropologicznego pejoryzmu, jest dziś szczególnie aktualny, a zarazem jest zasadniczym powodem odrzucania myśli niemieckiego filozofa; Schopenhauer zasłużył sobie na określenie go mianem „pesymisty”, a to w odczuciu zwolenników wiary w postęp jest określeniem o wydźwięku silnie negatywnym.

Wolniewicz wskazuje, że Schopenhauer był wprawdzie ateistą, ale „czuł się głęboko solidarny z wielką nauką chrześcijańską o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym. To na tym właśnie polega jego pesymizm, który jest tylko

<sup>21</sup> Największy wpływ na takie pojmowanie człowieka wywarł Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) swoją koncepcją „dobrego dzikusa”, który tworząc stopniowo cywilizację, coraz bardziej degeneruje się. Rousseau proponował powrót do owej dzikości, co musiałoby wiązać się z odrzuceniem cywilizacji w ogóle, a chrześcijaństwa w szczególności. Stąd jego koncepcja poddawana jest totalnej krytyce przez wyznawców chrześcijańskiej wizji świata. „Zarówno dla chrześcijaństwa, jak i dla judaizmu świat został stworzony przez Boga, który go uznał za dobry. Został on skażony złem, ale zawsze był zamieszkiwany przez ludzi wolnych, oświecony przez nauki proroków, a wreszcie odkupiony przez Jezusa Chrystusa. Całkowicie negatywna wizja Rousseau przypomina radykalizm gnozy, według której na świecie jest tylko zło. Gdziekolwiek spojrzeć, widać tylko ohydę i spustoszenie. Stąd potrzeba przekształcenia, radykalnego powrotu, czegoś, co nastąpi tu i teraz, zeświecczonej apokalipsy, która radykalnie odmieni istotę ludzką, uczyni z niej nowego człowieka”; R. Alberoni, *Wygnać Chrystusa!*, Rosikon Press, Warszawa 2007, s. 26. Wolniewicza pesymistyczna wizja człowieka jest bliska chrześcijaństwu, a całkowicie przeciwna oświeceniowemu optymizmowi.

<sup>22</sup> Zob. FiW I, 217–218.

<sup>23</sup> FiW I, 101.

inaczej wyrażonym pesymizmem antropologicznym – albo raczej «pejoryzmem» – chrześcijaństwa. (Pejoryzm zdefiniujmy tu sobie ogólnie jako dążność do gorszego.) Schopenhauer odrzucał też stanowczo – jako fałszywą i zwodniczą – wiarę optymistycznego humanizmu, że ciemne strony natury ludzkiej są to jedynie, by tak rzec, odkształcenia sprężyste naturalnej dobroci ludzkiej, wywołane naciskiem niesprzyjających «warunków zewnętrznych», zwłaszcza zaś wadliwych urządzeń społecznych. Nie! – mówi Schopenhauer wraz z chrześcijaństwem. To nie są żadne odkształcenia sprężyste, które znikną, gdy ustąpi nacisk zewnętrzny: to jest wewnętrzna i nieusuwalna wada samego materiału»<sup>24</sup>. Wolniewicz dodaje, że tak samo myślał Kant, mistrz Schopenhauera. Tak więc aktualność poglądów Schopenhauera zasadza się właśnie w jego pesymistycznej wizji świata i człowieka.

Wolniewicz uważa, że zawarta w naturze człowieka skłonność do zła ukazała się w sposób szczególny w XX wieku – w tym stuleciu, w którym „diabeł został spuszczonej z łańcucha”. Przykładem są miejsca masowego ludobójstwa: Katyń, Oświęcim, Treblinka. W czasie wojny człowiekowi uchodzą różne czyny, od których w czasach pokoju się powstrzymuje, dlatego to w czasie wojny dochodzi do spuszczenia diabła z łańcucha<sup>25</sup>. W czasie pokoju obserwowane są liczne przejawy zła, choć na mniejszą skalę; są to tzw. małe epifanie diabła. Jednak brutalność życia i brutalność przestępców nasila się. Wolniewicz jest zdania, że ma to związek z przygasaniem chrześcijaństwa, ponieważ „chrześcijaństwo było wędzidłem nałożonym na ciemne strony natury ludzkiej”<sup>26</sup>. Świat Zachodu z narastającą kulturą bezbożności jest światem coraz mniej bezpiecznym. Drogę złu toruje kultura rodem z Ameryki – egalitarystyczna, utylitarystyczna i hedonistyczna – wraz z wiarą, że człowiek ze swej natury jest dobry. A człowiek jest zły z natury i dlatego potrzebuje „wędzidła”. Efekty poglądu przeciwnego – melioryzmu – są zatrażające. Przykładem jest właśnie wzrastająca brutalność przestępców. Ruch

<sup>24</sup> FiW I, 113.

<sup>25</sup> W czasie wojny przeciętny człowiek zdolny jest do zabijania i innych odrażających czynów. W czasie pokoju takie czyny dla tego samego człowieka są nawet nie do pomyślenia. Wolniewicz mówi dosłownie: „Spuszczenie diabła z łańcucha najbardziej dochodzi do głosu w czasie wojny, kiedy uchodzą różne rzeczy, które normalnie ludzie starają się bardziej maskować”; FiW II, 295. Z tego cytatu wynikałoby, że ludzie powstrzymują się od robienia złych rzeczy świadomie, i oznaczałoby to, że uważają siebie za zdolnych do zbrodni. Harald Welzer na podstawie analizy masowych morderstw doszedł do wniosku, że przeciętni mężczyźni, bez jakichkolwiek cech psychopatycznych, przykładni ojcowie, są w stanie zabijać na masową skalę i nie mieć z tego powodu wyrzutów sumienia. Zgodnie z interpretacją Welzera w ogromnej większości przypadków nie chodzi o „powstrzymywanie się”, ponieważ w czasie pokoju ci sami ludzie rzeczywiście uważają się za niezdolnych do dokonania zbrodni, a w czasie wojny dopuszczają się ludobójstwa. Zob. H. Welzer, *Sprawcy. Dlaczego zwykli ludzie dokonują masowych mordów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010.

<sup>26</sup> FiW II, 296.

abolicjonistów, przeciwnych karze śmierci, opiera się na błędnym przekonaniu, że człowiek jest dobry z natury. Brak kary śmierci w systemie karnym burzy majestat prawa. Mordercy nie grozi utrata jego życia, nie ma hamulców przed dokonaniem zbrodni. System prawny bez kary śmierci nie działa ani wychowawczo ani odstraszająco<sup>27</sup>.

Odrzucenie tezy, że istnieje miłość zła, oznaczałoby uznanie, że ani w świecie, ani w człowieku nie ma żadnej miłości zła. Takie zakwestionowanie istnienia diabła prowadziłyby do dyskusji antropologicznej między dwoma stanowiskami w kwestii dotyczącej najistotniejszych cech ludzkiej natury. W dyskusji tej dominowałyby dwa stanowiska: melioryzm i pejoryzm antropologiczny. Wolniewicz opowiada się za drugim ze stanowisk.

W artykule *Melioryzm contra pejoryzm*<sup>28</sup> Wolniewicz w polemice z Mariem Przełęckim tak przedstawia różnicę między poglądami pejorysty i meliorysty. „Melioryzm stanowi pewną wiarę – «wiarę w człowieka». Sam określa się chętnie mianem «laickiego humanizmu», i ma to nawet za tytuł do chwały. Pejorysta zaś to wiary tej niedowiarek. Ma ją za nowe bałwochwalstwo, które w «człowieku» znalazło sobie wreszcie nowego Baala. Dla pejorysty, jak dla Hegla, «religia zaczyna się z świadomością, że jest coś wyższego niż człowiek». (...) Przełęcki deklaruje swoją meliorystyczną wiarę wprost, pisząc, iż jego postawa «pozwala mu uwierzyć, że każdy ‘normalny’ człowiek ma sumienie». Pejorysta w to właśnie wątpi, «podciąganie człowieka» ma za mrzonkę. (Szczególny przykład «podciągania» to tzw. resocjalizacja przestępców.)”<sup>29</sup>.

Melioryzm w połączeniu ze scjentyzmem składa się na pozytywizm. Panujący w naszych czasach pozytywizm, zdaniem Wolniewicza, jest sprzężeniem wiary w dobroć człowieka i kultu nauki. Zatem w świetle „dychotomii pozytywistycznej” dopuszczalna jest nauka lub moralistyka, zaś trzeciej opcji nie ma. Stąd Przełęcki mówi z przekąsem o „tzw. antropologii filozoficznej”. Jednakże antropologia filozoficzna coś mówi o człowieku, choć mówi bez aspiracji do naukowości i moralistyki. Stanowisko melioryzmu wywołuje wiele obiekcji i uwag, Wolniewicz wymienia tylko niektóre. Melioryzm głosi pogląd o stałej dążności człowieka do lepszego oraz tezę o zmienności charakterów. Wolniewicz nie zgadza się ani z jednym, ani z drugim i wskazuje na absurdalność rozumowania meliorysty: skoro człowiek pragnie dobra i skoro wie, że może się zmieniać, to w rezultacie będzie się stale zmieniał na lepsze. Im lepszy by się stawał, tym bardziej by tego pragnął, a proces ten nie miałby kresu. Meliorysta jest przekonany o plastyczności natury ludzkiej, zaś pejorysta wyznaje pogląd, że natura ludzka jest niezmienna. „Według

<sup>27</sup> Zob. FiW II, 295–297.

<sup>28</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja filozoficzna” 47, 2009, s. 23–37.

<sup>29</sup> Tamże, s. 23.

pejorysty, charakter jest wrodzony. Jako zespół dyspozycji moralnych bądź antymoralnych jest od chwili poczęcia założony w genotypie; w fenotypie tylko się stopniowo odsłania czynami”<sup>30</sup>. Według meliorysty charakter jest w jakimś stopniu nabyty, a Wolniewicz wskazuje, że w takim razie może też być „całkowicie” nabyty; tę kwestię meliorysty niestety pozostawiają otwartą. Przełęczki zarzuca Wolniewiczowi, jako pejoryście, ocenianie sprawców, podczas gdy, jego zdaniem, należy oceniać tylko ich czyny. Wolniewicz ripostuje: „Dla pejorysty jest to rozróżnienie mało istotne. Czy jest przejawem charakteru, *operari sequitur esse*. Oceniając przejaw, oceniam zarazem jego źródło, którego natura się w tamtym pokazała: dobrze czynią dobrzy ludzie, a źle czynią ludzie źli”<sup>31</sup>. Stanowisko meliorystyczne – argumentuje Wolniewicz – uwikłane jest w sprzeczności: głoszenie bowiem, że człowiek dąży do zła jedynie z powodu błędu czy egoizmu, nie zawsze da się pogodzić z empirią. Człowiek bywa sprawcą czynów odrażających, z których nie czerpie korzyści, a przy tym nie wynikają one wcale z jego nieświadomości. Zatem sednem sporu światopoglądu pejorystycznego z meliorystycznym jest pytanie o to, czy epifanie zła rzeczywiście istnieją, pozostałe zaś kwestie są pochodne. Jako „epifanię diabła” Wolniewicz określa takie zachowania człowieka, które wskazują na istnienie w świecie złej woli i złej radości; tych zaś – jego zdaniem – dostarcza codzienność.

Wolniewicz jest zdania, że niektórzy ludzie są pozbawieni sumienia. Jego pogląd w kwestii posiadania lub nieposiadania sumienia, przedstawia się następująco: sumienie składa się z dwóch elementów, a mianowicie rozpoznania dobra i zła, będącego w kompetencji rozumu praktycznego oraz emocjonalnego przynaglenia woli lub braku przynaglenia do czynu moralnego, określonego wcześniej intelektualnie przez rozum praktyczny. U Wolniewicza ten kierunek woli jest charakterem człowieka, jego „rdzeniem osobowości”. Jeżeli wola człowieka skłania go do działania moralnego, to jest to równoznaczne z posiadaniem przez tego człowieka dobrego charakteru. Jeżeli natomiast wola danego człowieka kieruje go do działania niemoralnego, wbrew intelektualnemu rozpoznaniu tego, co moralne, to oznacza, że ten człowiek ma zły charakter. A zatem, jeżeli sumienie człowieka jest dwuelementowe, a kierunek woli jest charakterem człowieka, to wynika z tego, że zły kierunek woli to zły charakter, a tym samym taki człowiek jest pozbawiony sumienia. Jedynie o człowieku posiadającym dobry (lub nijaki) charakter, a więc wolę skierowaną ku dobru (lub nie skierowaną ku złu), można powiedzieć, że ma sumienie: „Sumieniem nie jest sam rozum materialno-praktyczny, lecz dopiero wraz z charakterem – i to nieujemnym, czyli dobrym lub przynajmniej nijakim”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Tamże, s. 31.

<sup>31</sup> Tamże, s. 28.

<sup>32</sup> B. Wolniewicz, *Hedonizm i obowiązek. Część II*, „Edukacja Filozoficzna” 43, 2007, s. 12.

Nieujemny znak charakteru jest darem łaski (w rozumieniu św. Augustyna). Taki charakter oznacza podatność charakteru – naszego słuchu moralnego, na głos *daimonionu*. Nie należy on do porządku świata zwierzęcego, lecz jest czymś spoza porządku natury. Braku sumienia nie należy natomiast utożsamiać z interesownością. Czysta interesowność oznacza, że nad interesem nigdy nie przeważa powinność. Wprawdzie może być z nim wprawdzie współbieżna, ale impuls takiego charakteru jest zawsze „słabszy od najsłabszego impulsu interesu”<sup>33</sup>. Wolniewicz wskazuje, że Kant nazywał to „przewrotnością ludzkiego serca”.

Wolniewicz jest przekonany o tym, że nie każdy „normalny” człowiek ma sumienie. Podaje przykład zdarzenia opisywanego w gazetach, o dwóch młodych ludziach, których zatrzymano za torturowanie kotów. Takich czynów meliorysta nie potrafi wytłumaczyć w świetle swoich poglądów. Nieprawdopodobne jest bowiem, że przestępcy ulegli złudzeniu uczuciowemu i po prostu się pomylili, bo to oznaczałoby, że uważali maltretowanie kotów za dobre. Równie niedorzeczne jest tu mówienie o interesie przeważającym nad litością dla tych zwierząt. „Na żadne z tych pytań meliorysta nie ma rozsądnej odpowiedzi. A pejorysta ma na wszystkie: żadnego «złudzenia uczuciowego» ani jakiegokolwiek innego nie było; «interes» zaś polegał na czysto diabelskiej radości z czynionego zła, jakim jest zadawanie cierpienia dla uciechy. Bywają takie charaktery. Na ten ponury fakt meliorysta woli nie patrzeć – przez delikatność”<sup>34</sup>. Wolniewicz podkreśla, że pejoryzm jest poglądem spójnym jako konstrukcja myślowa, a także dlatego, że jest zgodny z tym, co o ludzkich postępowaniach wiadomo na przestrzeni dziejów. Pejoryzm jest zgodny także z nauką chrześcijańską o grzechu pierworodnym. Obraz człowieka, którego dostarcza pejoryzm jest nieprzyjemny, ukazuje bowiem, że ludzka natura jest skażona skłonnością do zła, a to właśnie melioryzm neguje.

Antropologiczny pejoryzm Wolniewicza zbieżny jest ze swoistym ewolucjonistycznym pejoryzmem głoszonym przez Stevena Pinkera, który przyjmuje istnienie w świecie asymetrii dobra i zła. Ta asymetria skłonności w ludzkiej naturze także przeczy doktrynie czystej tablicy, gdyż „czysta” oznacza brak skłonności zarówno do dobrych, jak i złych uczynków. Pinker pisze: „Jednakże dobro i zło są asymetryczne – istnieje więcej sposobów krzywdzenia innych niż pomagania im, a złe uczynki szkodzą ludziom bardziej, niż czyny cnotliwe poprawiają ich los. Czysta tablica zadziwia zatem przede wszystkim dlatego, że nie jest zdolna do wyrządzania innym krzywdy, a nie dlatego, że nie potrafi czynić dobra. Rousseau nie wierzył dosłownie w czystą tablicę, ale był przekonany, że złe zachowania są

<sup>33</sup> Tamże, s. 13.

<sup>34</sup> B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, wyd. cyt., s. 25–26.

wynikiem uczenia się i socjalizacji”<sup>35</sup>. Można sądzić, na podstawie wielu czynników, że przemoc nie jest jakimś odchyleniem od normy, czyli chorobą, jest zaś częścią naszej konstrukcji psychologicznej<sup>36</sup>.

S. Pinker wskazuje, że ewolucjonizm przeczy doktrynie szlachetnego dzikusa i tezie o wrodzonej dobroci człowieka. Niemożliwością jest ukształtowanie przez dobór naturalny istoty nieskazitelnie szlachetnej, gdyż w walce o przetrwanie istoty szlachetne zazwyczaj przegrywają. W świecie ożywionym konflikt interesów jest wszechobecny. Pinker przywołuje słowa amerykańskiego filozofa i psychologa Wiliama Jamesa: „niezależnie od wszelkich pokojowych cnót, które być może przypadły nam w udziale, my – w linii prostej potomkowie zwycięskich bohaterów jednej sceny mordy za drugą – bez wątpienia nosimy w sobie niewygasłe, gotowe w każdej chwili zapłonąć jasnym ogniem nikczemne cechy charakteru, dzięki którym nasi przodkowie wychodzili cało z tak wielu rzezi, zabijając innych i nie ponosząc przy tym żadnej szkody”<sup>37</sup>. W przyrodzie jedne organizmy krzywdzą inne, zabijając, pasożytując, przeganiając czy odbijając partnerkę. Wszystko w imię własnych korzyści, ewolucja jest procesem pozbawionym sumienia. Poza takimi zjawiskami, istnieje również współpraca, obopólne korzyści. Ludzie są szczęśliwi w kręgu rodziny, przyjaciół i społeczeństwa. Emocje społeczne powstały na drodze ewolucji w wyniku zbieżności interesów genetycznych, jednakże w każdym, najbliższym nawet związku, jest także zarzewie konfliktu. Najoczywistszym zjawiskiem jest wzajemna troska u osób najbliższych ze sobą spokrewnionych. Regułą jest inne traktowanie rodziny i osób niespokrewnionych. Jesteśmy bardziej bezwzględni wobec obcych.

Wskazanie czynnika genetycznego przeczy doktrynie czystej tablicy i szlachetności natury ludzkiej. Pinker wskazuje, że „złe” czynniki genetyczne są analogiczne do pojęć „złego nasienia” czy „urodzonego przestępcy”. Dwudziestowieczni intelektualiści odrzucili te pojęcia, uznając, że wszelkie antyspołeczne nastawienia są efektem doznanych krzywd, błędów rodzicielskich, złych warunków życia, czyli generalnie wywodzą się z otoczenia jednostki, która rodzi się bez skłonności do zła. Jednak, podkreśla Pinker, uwarunkowanie genetyczne psychopatii oznacza, że niektórzy ludzie rodzą się z niewrażliwym sumieniem<sup>38</sup>. „Psychologowie opisali profil osobowości, charakterystyczny dla jednostek skłonnych do stosowania przemocy. Są to osoby impulsywne, o niskim poziomie inteligencji, nadmiernie aktywne i nadpobudliwe. Ich temperament określa się mianem «opozycyjnego» – są mściwe, łatwo wpadają w złość, opierają się wszelkiej kontroli, są rozmyślnie

<sup>35</sup> S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 28.

<sup>36</sup> Tamże, s. 445.

<sup>37</sup> Cyt. za: S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 90.

<sup>38</sup> Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., ss. 345, 349, 373.

złośliwe i chętnie obwiniają o wszystko innych. Najbardziej bezwzględni i okrutni są wśród nich psychopaci – ludzie pozbawieni sumienia, którzy stanowią znaczny odsetek wszystkich morderców. Te cechy ujawniają się we wczesnym dzieciństwie, utrzymują się przez całe życie i w dużej mierze – choć z pewnością nie całkowicie – są dziedziczne”<sup>39</sup>.

Wiele cech, które znajdują się pod wpływem genów, tworzy ciemną stronę naszej natury. Skłonność do postępowania antyspołecznego jest w pewnym stopniu dziedziczna. Większość psychopatów (morderców, gwałcicieli i in.) już w dzieciństwie przejawiała zły charakter, pomimo że rodzice usiłowali wychować ich na porządnych ludzi. Zdaniem większości specjalistów, psychopatia ma uwarunkowanie genetyczne, choć może się również pojawić w wyniku wczesnodziecięcego uszkodzenia mózgu<sup>40</sup>.

Przemoc jest zakodowana w naturze ludzkiej – twierdzi Pinker – nie jest zaś wyłącznie zjawiskiem patologicznym, jakąś aberracją wywołaną czynnikami otoczenia. Ten pogląd jest jednak marginalizowany w dwudziestowiecznych poglądach – źródeł przemocy upatruje się wyłącznie w środowisku, odrzucając dziedziczność agresji czy psychopatii. Amerykańscy psychologowie uznali np., że pojęcie męskości wpajane Amerykanom od dzieciństwa jest jednym z czynników generujących skłonność do agresji. Jako inne przyczyny wskazuje się niedobór witamin, wynikający z niewłaściwego odżywiania, infekcje bakteryjne itp., mimo że nie znajduje to potwierdzenia w badaniach empirycznych. Natomiast badania nad agresją w rodzinie wskazują, że często agresywne dzieci mają agresywnych rodziców. Zapewne czynnik środowiskowy, czyli wzorzec zachowania jest tu istotny, ale skłonność do przemocy jest też dziedziczna. Zbadanie dzieci adoptowanych, to czy są bardziej podobni do rodziców biologicznych czy przybranych, pomoże zweryfikować te hipotezy. Większa przestępczość wśród mężczyzn niż wśród kobiet wskazuje na różnice biologiczne, a nie wyłącznie na różne role życiowe przypisane obu płciom w procesie socjalizacji. Dzieci stykają się z różnymi osobowościami w ciągu życia, ale chętniej naśladują niektóre z nich. We wszystkich, nawet stosunkowo spokojnych kulturach występuje – jako mitologiczny motyw – archetyp męskiego bohatera, który walczy ze złem. Ponad połowa badań Amerykanów nad wpływem przemocy w mediach nie potwierdziła związku z rzeczywistą przemocą. Teza, że dostępność do broni palnej zwiększa przestępczość, okazała się bardzo trudna do potwierdzenia. Podobnie jest w przypadku czynników dyskryminacji i ubóstwa. Niektórzy badacze przemocy chcą uznania jej za rodzaj „choroby zakaźnej”, próbują więc wyodrębnić „czynniki ryzyka”, które są częstsze w biednych

<sup>39</sup> Tamże, s. 445–446.

<sup>40</sup> Tamże, s. 74 i 82–83.

dzielnicach w porównaniu z zamożnymi<sup>41</sup>. Ten nurt prezentuje się jako podejście zarówno biologiczne, jak i kulturowe. Błędem jest jednak wiara, że problem przemocy jest problemem medycznym. „Choroba” jest stanem wynikającym z niewłaściwego funkcjonowania organizmu, jednakże przestępcy zwykle nie uznają swoich skłonności i zachowań za problem. Takie odczucie ma jedynie otoczenie ludzi agresywnych, oni sami zaś uważają, że funkcjonują prawidłowo, a ze swoich zachowań często czerpią satysfakcję, a więc z całą pewnością leczyć się nie chcą. Przemoc nie przypomina zatem stanu choroby w ujęciu medycznym. „Czysto środowiskowe teorie przemocy pozostają tylko dogmatami” – konkluduje Pinker<sup>42</sup>.

Budowa ludzkich ciał i mózgow bezpośrednio wskazuje, że agresja jest nieodłącznym elementem naszej konstrukcji. Na ewolucyjną historię agresywnej rywalizacji samców wskazują większe rozmiary i siła mężczyzn. Inne oznaki skłonności do przemocy i dominacji to wpływ testosteronu, emocja gniewu, reakcja autonomicznego układu nerwowego o nazwie „uciekaj lub walcz”. Chłopcy we wszystkich kulturach bawią się w przepychanki, co jest przygotowaniem do prawdziwej walki. Okres poniemowlęcy cechuje się największą agresywnością, prawie połowa dwuletnich chłopców i niewiele mniejszy odsetek dziewczynek – bije, gryzie i kopie. Zachowania te są typowe dla tak wczesnego wieku, że jeszcze nie ma mowy o skażeniu kulturowym poprzez gry, bajki czy zabawki. Pinker uważa, że pytanie o to, w jaki sposób dzieci uczą się agresji, jest niewłaściwe. Należy raczej starać się znaleźć odpowiedź na pytanie, jak dzieci uczą się powstrzymywać od agresji<sup>43</sup>.

### Przyczyny negowania pejoryzmu

W świetle powyższych rozważań zastanawiające jest uporczywe odrzucanie pejoryzmu i podtrzymywanie poglądu o wrodzonej dobroci człowieka, wbrew doświadczeniu dziejowemu oraz osiągnięciom badaczy ewolucyjnych. Problem ten dostrzegają i komentują zarówno Wolniewicz, jak i Pinker.

Zdaniem Wolniewicza meliorizm jest jedynie rodzajem wiary. Analiza dziejów ludzkości i doświadczenie dnia codziennego nie przemawiają za antropologią meliorystyczną, a jednak nawet trzeźwe umysły mają w tym względzie poglądy przeciwne doświadczeniu. Zdaniem Wolniewicza wytłumaczenie jest jedno. Me-

<sup>41</sup> „Należą do nich zaniedbywanie i krzywdzenie w dzieciństwie, surowe, lecz niekonsekwentne metody wychowawcze, rozwody, niedożywienie, zatrucie ołowiem, urazy głowy, nieleczone zespół nadpobudliwości psychoruchowej oraz picie alkoholu i zażywanie kokainy w okresie ciąży”; S. Pinker, dz. cyt., s. 441.

<sup>42</sup> Tamże, s. 442.

<sup>43</sup> Zob. tamże, s. 447–448.

lioryzm antropologiczny w tradycji Oświecenia przyjmuje postać postulatu praktycznego, tzn. że nawet jeżeli to nieprawda, to mimo to należy w niego wierzyć, inaczej bowiem nie znajdziemy w sobie chęci, aby żyć na tym świecie. Postulat ten odrzuca natomiast tradycja chrześcijańska swoją nauką o pierworodnym skażeniu natury ludzkiej.

Wiek XX był czasem wielkiej epifanii diabła. Idea diabła jest bardzo stara, lecz piszą o niej nieliczni i zawsze w postaci szczątkowej. Wolniewicz ma tu na myśli niektórych współczesnych pisarzy (Aleksandra Wata, Czesława Miłosza czy Stanisława Lema). Uderzające jest to, że wszyscy ci autorzy są z kręgu literatury. Filozofowie nie zajmują się tą kwestią, co Wolniewicz ocenia dość krytycznie: „Filozofia milczy, choć przecież byłaby jak najbardziej powołana do zabrania głosu. Dzieje się tak dlatego, że filozofia dzisiejsza w jednym ze swoich dwu skrzydeł – anglo-amerykańskim i pozytywistycznym – jest sparaliżowana przez secentyzm: przez lęk przed ocenianiem lub wypowiedzeniem czegoś niesprawdzalnego, «metafizycznego». Ogląda się więc na jakieś psychologię i socjologię, na różnych Freudów i Lorenzów, i czeka, że te rzekome nauki załatwią za nią sprawę. W drugim zaś skrzydle – niemiecko-francuskim i hermeneutycznym – jest ona zupełnie wyjąłowana przez namaszczone pustosłowia i dlatego, unikając jak ognia wszelkich konkretów, pływa w mglistych ogólnikach, które nazywa «myśleniem abstrakcyjnym», a które po prostu maskują jej ideową pustkę. Tylko literatura ma dziś odwagę podejmowania kwestii fundamentalnych i, jak się okazuje, ma też w nich coś istotnego do powiedzenia”<sup>44</sup>.

Jako typowych, choć skądinąd różnych, przedstawicieli melioryzmu Wolniewicz wymienia Immanuela Kanta, Henryka Elzenberga i Tadeusza Kotarbińskiego. Odnosi się krytycznie do poglądu Kanta, że każdy człowiek ma sumienie. Pisze, że meliorysta faktycznie odrzuca sumienie i charakter, dwa fundamentalne pojęcia etyki, utożsamiawszy, tak jak zrobił to Kant, sumienie z rozumem praktycznym. W ten sposób meliorysta wierzy, że nie ma ludzi pozbawionych sumienia i człowiek jest z natury dobry. Natomiast pejorysta jest przekonany, że nie wszyscy ludzie posiadają sumienie, gdyż niektórzy rodzą się, aby czynić zło. Kant założył jednak obecność w człowieku „zła radykalnego”, jako sprzeciwu woli wobec prawa moralnego. Ponadto jego odróżnienie dwóch rodzajów występków: bydlęcych, takich jak np. rozwiązłość, i szatańskich, jak np. zawiść, wskazywałoby, że w swoich rozważaniach kieruje się ku jakiemś manicheizmowi. Jednakże ostatecznie oświadczają, że w człowieku nie może pojawić się pragnienie zła jako zła, czyli czysta zła wola. Gdyby to było możliwe, człowiek byłby „istotą diabelską”. Wolniewicz zauważa, że Kant nawet nie próbuje udzielić odpowiedzi, dlaczego to żaden człowiek nie mógłby być taką istotą diabelską.

<sup>44</sup> FIW I, 208–209.



Wolniewicz podkreśla, że Kanta idea zła radykalnego została przez współczesnych przyjęta nieprzychylnie, a sama idea została niemal całkowicie pominięta jako obca w filozofii i w filozofii samego Kanta. „Nikły oddźwięk rozważań Kanta u potomnych tłumaczy się zapewne tak samo, jak niechęć współczesnych. Rozważania te idą pod prąd pewnej wielkiej tradycji myśli europejskiej, która ich zasymilować nie może. Nazywamy ją tradycją antropologicznego melioryzmu. Słupami milowymi tej tradycji są Sokrates, stoicy, humanizm Odrodzenia i optymistyczny naturalizm Oświecenia wraz z jego liberalnymi i socjalistycznymi kontynuacjami w XIX i XX wieku. A jej podstawowy dogmat brzmi: człowiek z natury dąży zawsze ku lepszemu. Tradycji meliorystycznej przeciwstawia się chrześcijaństwo z nauką o grzechu pierworodnym, zwłaszcza w tradycji augustyńsko-kalwińskiej”<sup>45</sup>.

Pinker zauważa, że nawet sam pogląd o istnieniu natury ludzkiej jako wrodzonych czynników dziedzicznych jest często odrzucany ze względów ideologicznych: „Zdaniem wielu osób uznanie istnienia natury ludzkiej oznacza akceptację rasizmu, seksizmu, wojny, zachłanności, ludobójstwa, nihilizmu, reakcjonizmu politycznego oraz zaniedbywania dzieci i osób pokrzywdzonych przez los. Wszelkie sugestie, że nasz umysł ma pewną wrodzoną strukturę, traktuje się nie jako hipotezy, które mogą się okazać niesłuszne, ale jako myśli, których należy unikać, bo są niemoralne”<sup>46</sup>. Jednak Pinker zdecydowanie odrzuca taką postawę.

Pinker, tak jak Wolniewicz, również podejmuje problem przyczyny odrzucania poglądu o niezmiennie złej ludzkiej naturze. Przemoc ma uzasadnienie ewolucyjne. Pinker zastanawia się, dlaczego to, co oczywiste na gruncie nauk biologicznych, jest przez tak wielu odrzucane wbrew wszelkim argumentom. Mianowicie wskazuje dwa powody. Pierwsza obawa bierze się z lęku, iż wrodzoność przemocy oznaczałaby daremność podejmowania jakichkolwiek reform społecznych; ponieważ skoro ludzie są z natury skłonni do stosowania przemocy, to nic nie może ich od tego powstrzymać, a więc wszelkie starania instytucji wychowawczych byłyby daremne. Obawa ta jest o tyle nieuzasadniona, że mózg jest wprawdzie wyposażony w strategię stosowania przemocy, ale są to strategię warunkowe, uzależnione od skomplikowanych obliczeń kiedy i gdzie zastosować przemoc. „Większość ludzi przez całe dorosłe życie ani razu nie naciska swego «guzika przemocy». (...) Trzeba przede wszystkim pamiętać o tym, że agresja jest zorganizowanym, nastawionym na cel działaniem, a nie zdarzeniem, które może być następstwem przypadkowego zaburzenia. (...) Celowe «szympansobójstwo» zaobserwowane u naszych człekokształtnych kuzynów wskazuje na możliwość, że to siły ewolucji, a nie

tylko specyficzne cechy danej kultury, predysponują nas do stosowania przemocy. Wszechobecność przemocy w ludzkich społeczeństwach – na przestrzeni dziejów i w czasach prehistorycznych – potwierdza słuszność tego przypuszczenia”<sup>47</sup>.

Drugi powód zaś wypływa z romantycznego utożsamiania „naturalnego” z „dobrym”. A skoro uznaje się, że naturalne jest zarazem dobre, to przyjęcie, że istnieją złe strony natury ludzkiej, musi prowadzić do paradoksów: uznanie przemocy, zdrady czy egoizmu za naturalne, byłoby jednocześnie uznaniem ich nie tylko za nieuniknione, ale też za dobre. Na tym właśnie polega złudzenie naturalistyczne. Na przykład, przyznanie, że gwałt jest być może korzystny z ewolucyjnego punktu widzenia, wiąże się z obawą, że jest on usprawiedliwiony: „Złudzenie naturalistyczne prowadzi wprost do swojej odwrotności, czyli przekonania, że jeśli jakaś cecha jest moralna, to z pewnością występuje w przyrodzie. Innymi słowy, nie tylko «jest» implikuje «powinno», ale także «powinno» implikuje «jest». Zakłada się, że natura – nie wyłączając natury człowieka – ma wyłącznie pozytywne cechy (żadnego niepotrzebnego zabijania, zachłanności czy wyzysku) albo nie ma żadnych, a jakiegokolwiek inne wyjaśnienie wydaje się zbyt przerażające, aby można je było przyjąć. To dlatego oba złudzenia – naturalistyczne i moralistyczne – tak często kojarzy się z doktrynami szlachetnego dzikusa i czystej tablicy”<sup>48</sup>. Dopiero uświadomienie sobie, że wytwory ewolucji i sam jej proces nie mają nic wspólnego ze szlachetnością, pozwoli zacząć otwarcie opisywać psychikę człowieka, bez obawy, że uznanie jakiejś cechy za naturalną będzie równoznaczne z jej akceptacją. Być może zadaniem człowieka jest wynoszenie się ponad naturę<sup>49</sup>.

## Zakończenie

Wolniewicz rozważa naturę ludzką w kontekście aksjologicznym. Pojmuje on wartości samoistne jako istniejące niezależnie od istnienia podmiotów poznających. Zarazem przyjmuje, że obecność wartości samoistnych w świecie przyrody przejawia się wyłącznie poprzez pewien wpływ, jaki wywierają one na działanie istot rozumnych. W tym kontekście Wolniewicz następująco formułuje wyznawaną przez siebie tezę antynaturalizmu: „człowiek wykracza poza świat przyrody o tyle, o ile w swoim działaniu kieruje się nie tylko swymi potrzebami i pragnieniami, lecz także swym rozpoznaniem samoistnych wartości”<sup>50</sup>. Twierdzi, że jedynie człowiek

<sup>47</sup> Tamże, s. 446–447.

<sup>48</sup> Tamże, s. 237.

<sup>49</sup> Tamże, s. 445.

<sup>50</sup> FIW I, 97.

<sup>45</sup> FIW II, 363.

<sup>46</sup> Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 9.

może posiadać świadomość aksjologiczną, ale to wrodzony charakter określający nasz kierunek woli ku działaniu moralnemu lub niemoralnemu, determinuje nasze postępowanie. Człowiek może bowiem właściwie rozpoznawać, co byłoby postępowaniem moralnym w danej sytuacji, lecz świadomie czynić zło.

Wolniewicz podkreśla przy tym, że wykraczanie poza świat przyrody w przypadku różnych ludzi dokonuje się w różnym stopniu. Zarazem czyni charakterystyczne dopowiedzenie: „Ponadto trzeba tu brać pod uwagę, że wpływ wartości samoistnych na działania ludzkie jest zawsze nieporównanie słabszy niż wpływ, jaki na nie wywierają wartości użytkowe. Te ostatnie mają bowiem siłę żywiołu, usuwając łatwo tamte z pola widzenia”<sup>51</sup>. Wolniewicza postawa wobec świata i ludzi jest postawą pejorystyczną.

Pomimo że Pinker nie rozważa natury ludzkiej w kontekście aksjologicznym, to ostateczne konkluzje obu autorów są zgodne. Pinker opisuje w terminach biologii ewolucyjnej to, co Wolniewicz wyklada w kategoriach antropologii filozoficznej. I dochodzi do wniosku, z którym zapewne Wolniewicz by się zgodził. „Pogląd o istnieniu natury ludzkiej nie jest reakcyjną doktryną skazującą nas po wieczne czasy na ucisk, przemoc i chciwość. Oczywiście powinniśmy się starać przeciwdziałać szkodliwym zachowaniom, podobnie jak próbujemy zwalczać plagi, takie jak głód, choroby czy kłeski żywiołowe. Czynimy to jednak nie przez zaprzeczenie niepożądanym faktom przyrodniczym, ale przez zwracanie niektórych z nich przeciwko innym. Aby próby wprowadzania zmian społecznych były skuteczne, musimy określić zasoby poznawcze i moralne, które umożliwiają zachodzenie pewnych rodzajów zmian. Aby zaś owe próby były humanitarne, musimy uwzględnić uniwersalne przyjemności i cierpienia, które sprawiają, że niektóre rodzaje zmian stają się pożądane”<sup>52</sup>. Możemy przypuszczać, że Wolniewicz powiedziałby, że jest to problem właściwego pojmowania, jaka powinna być właściwa organizacja życia społecznego. Otóż taka, która opiera się na właściwej antropologii.

<sup>51</sup> Tamże, s. 97–98.

<sup>52</sup> S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 252.

JOANNA SMAKULSKA

## BOGUSŁAW WOLNIEWICZ'S AND STEVEN PINKER'S CONCURRENCE OF VIEWS ON EVIL IN HUMAN NATURE

(Summary)

The article is devoted to Bogusław Wolniewicz's and Steven Pinker's deliberations on human nature and its corruption with evil. Human nature can be defined as a set of inborn qualities, inclinations or aspirations. Wolniewicz's view on human nature is pessimistic, he claims that people can consciously do wrong despite knowing what is right in a certain case. What is more, some individuals are psychopaths and their rehabilitation is impossible. This conclusion has been strongly rejected by philosophical tradition, especially by modern thought forcing the idea of a man's inborn kindness. Wolniewicz's deliberations are based on axiological point of view, while Pinker's on psychological and evolutionary ones. However, they come to very similar conclusions. They also discuss why the idea of evil in human nature is consistently rejected in spite of the history of mankind, everyday experience and results of biological science.

Key words: **human nature, evil, Bogusław Wolniewicz, Steven Pinker, axiology, evolution**

### Adres do korespondencji

#### *Address for correspondence*

dr Joanna Smakulska  
Uniwersytet w Białymstoku  
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej  
Pl. Uniwersytecki 1  
15-240 Białystok

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

JAN PAWEŁ II O ODKUPIENICZYM SENSIE  
LUDZKIEGO CIERPIENIA  
ASPEKT PSYCHOLOGICZNY

Celem niniejszej wypowiedzi jest ukazanie psychologicznych założeń i konsekwencji nauki Jana Pawła II o odkupieńczym sensie ludzkiego cierpienia. Najpierw przedstawiona zostanie próba rekonstrukcji tej nauki w świetle dążenia, które wydaje się kluczowe dla etosu duchowieństwa, tak jak papież go pojmował, mianowicie w świetle dążenia do **mocy samoprzewyciężenia**. Następnie zostaną wskazane obszary problemów, które jest ona w stanie rodzić w psychologicznym życiu jednostki: **lęk, poczucie winy, niskie poczucie własnej wartości, niechęć do siebie**. Na koniec zostaną ukazane **trudności**, jakie wynikają z nauczania papieskiego dla **psychologicznych motywacji nawrócenia się** na wiarę chrześcijańską oraz komplikacje, jakie ona rodzi we wszelkich wysiłkach na rzecz zmiany niesprawiedliwego stanu rzeczy (do komplikacji tych zaliczyć należałoby zwłaszcza **groźbę pasywności wobec istniejącego zła**).

Dopełnianie braków udręk Chrystusa dla zbawienia świata

Nauka Jana Pawła II o odkupieńczym sensie cierpienia ludzkiego odwołuje się do zdania z *Listu do Kolosan*:

Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Kol 1, 24. Tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia*.

Według nauczania papieskiego można ofiarować cierpienie w jedności z Ofiarą Chrystusa dla zbawienia innych ludzi. Taki cel życia chrześcijańskiego papież uznaje za „zobowiązanie” i „misję”, której musimy się podjąć:

Adoracja krzyża przypomina nam o **zobowiązaniu**, od którego nie możemy się uchylić – **misji**, którą św. Paweł wyraził w słowach: „dopełniam niedostatki udreń Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1, 24)<sup>2</sup>.

W innym miejscu Jan Paweł II powiada o wezwaniu do cierpienia dla zbawienia świata, które kieruje do nas Bóg:

Każdy też jest **wezwany** do uczestnictwa w owym cierpieniu, przez które Odkupienie się dokonało. Jest wezwany do uczestnictwa w tym cierpieniu, przez które każde ludzkie cierpienie zostało także odkupione<sup>3</sup>.

Cierpienie ludzkie powiązane z Ofiarą Chrystusa jest według papieża najskuteczniejszym sposobem zbawiania świata:

Cierpienie przyjęte w zjednoczeniu z cierpiącym Chrystusem ma nieporównywalną z niczym skuteczność w urzeczywistnianiu Bożego planu zbawienia<sup>4</sup>.

Warto zaznaczyć, iż w *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II uznaje prawdę o „dopełnianiu cierpień Chrystusa” za część Ewangelii<sup>5</sup>, nie wskazując wszakże na jakiś fragment *Ewangelii*, który twierdzenie to miałyby wspierać.

### Moc samoprzewyciężenia

Aby dogłębnie zrozumieć psychologiczne znaczenie papieskiej nauki o ludzkim cierpieniu dla zbawienia świata, należałoby z pewnością odwołać się przede wszystkim do idei samoprzewyciężenia i jej wykorzystania w ideale życiowym duchownych katolickich. Samoprzewyciężenie stanowi z pewnością główny ideał aksjologiczny katolickiego duchowieństwa. Wyraża się on nade wszystko w radach ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, które znamionują stan zakonny, stan, do którego kapłani diecezjalni powinni się według nauki papieskiej upodobnić<sup>6</sup>. Jan Paweł II z entuzjazmem cytuje słowa Tomasza à Kempis, które

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Witaj, Krzyżu, jedyna nadziejo*, www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel-ii/przemowienia/wpiatek\_25032005.html (23.03.2010); podkr. moje – Z. K.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 19. http://ashwww.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan-pawel-ii/listy/salvifici.html (12.03.2011); podkr. moje – Z. K.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, tom XV, Kraków 2010, s. xxvii.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 39.

<sup>6</sup> Zob. Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 15, 18, 26, 29. http://www.vatican.va/holy\_father/john\_paul\_ii/apost\_exhortations/documents/hf\_jp-ii\_exh\_25031992\_pastores-dabo-vobis\_pl.html (23.10.2010).

właściwie zrównują doskonałość z samoprzewyciężeniem i które **nie stawiają żadnych granic** procesowi samoprzewyciężenia:

*Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris* („O tyle się udoskonalisz, o ile zdołasz przewyciężyć siebie”)<sup>7</sup>.

Jak się wydaje, wielka atrakcyjna siła psychologiczna ideału samoprzewyciężenia polega na tym, że w mniemaniu jej poszukiwaczy jest ona zdolna wyzwolić od przemijania. Bardzo charakterystycznie wypowiada się pod tym względem św. Ambroży, który głosi, że pokonanie więzów rodzinnych umożliwia to wielkie dobro, jakim jest **pokonanie całego świata**<sup>8</sup>. Również Jan Paweł II uznaje, iż przemijanie przewycięża się za pomocą tej formy samoprzewyciężenia, jaką jest okiełznanie własnej seksualności:

O ile zaś małżeństwo związane jest z „postacią tego świata”, który przemija, przez co narzuca niejako potrzebę „zamknięcia się” w tej przemijalności – to natomiast bezżenność od takiej potrzeby poniekąd wyzwala. **Dlatego właśnie** Autor Pierwszego Listu do Koryntian opowiada się za tym, że „lepiej czyni” ten, kto wybiera bezżenność<sup>9</sup>.

Samoprzewyciężenie przynosi również jej adeptowi poczucie mocy, która wyraża się we władzy nad sobą samym oraz w podziwie, jaki władza ta budzi w otoczeniu. Zachwyt nad mocą samoprzewyciężenia zaświadczony jest w licznych kulturach niechrześcijańskich. Jak zauważa Mircea Eliade, w mentalności hinduskiej „ten kto rezygnuje, nie czuje się zubożony, tylko, przeciwnie, bogatszy, gdyż moc, którą uzyskuje z rezygnacji z jakiegokolwiek przyjemności, o wiele przewyższa przyjemność, której się wyrzekł”<sup>10</sup>. Zarówno w pogańskiej Grecji, jak hinduistycznych Indiach moc samoprzewyciężenia kojarzona jest z boskością. Stoicka *apatheia* odczuwana była jako rodzaj boskości ucieleśnionej na ziemi: „Stoicki ideał, mędrzec, jest postacią boską, jako niezwykły, nieomylny, tak doskonały jako bóg kosmiczny”<sup>11</sup>. Ogólnie można rzec, iż dokonane własnymi siłami, oparte na dominacji nad własną naturą „**przebóstwienie** opisuje cel głównych szkół filozoficznych klasycznego i hellenistycznego okresu”<sup>12</sup> – nie tylko u stoików, ale także

<sup>7</sup> Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, IW Pax, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1981, I, XXV, 11, s. 80–81.

<sup>8</sup> Św. Ambroży do dziewicy: „Jeśli pokonasz rodzinę, pokonasz również świat”. Cyt. za: K. De-schner, *Krzyż Pański z Kościołem. Seksualizm w historii chrześcijaństwa*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1994, s. 94.

<sup>9</sup> Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do zmartwych-wstania*, Lublin 2001, s. 74.

<sup>10</sup> Zob. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, PWN, Warszawa 1984, s. 104.

<sup>11</sup> D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon, Oxford 2003, s. 34.

<sup>12</sup> Tamże, podkr. moje – Z. K.

u epikurejczyków i sceptyków<sup>13</sup>. Jednym z klasycznych indyjskich przykładów boskości mocy samoprzewyciężenia jest asceta Wiśwamitra, który w wyniku swojej ascezy osiągnął moc tak wielką, iż zaczęła zagrażać królowi bogów Indrze. Aby ograniczyć moc ascety bóg zesłał do niego apsarę (jedną z bogini wody i mgieł) Manakę, aby go uwiodła – co zresztą jej się udało. W dżinizmie czci się nie tylko ascetów, ale nawet samą ascezę<sup>14</sup>.

Aby zrozumieć specyfikę, a tym samym również atrakcyjność, mocy samoprzewyciężenia niezbędne jest uświadomienie, że **nie każda** tzw. praca nad sobą jest w sposób zakamuflowany dążeniem do boskiej mocy. Nie każde samoprzewyciężenie jest zdolne do wywołania *special effects* mocy samoprzewyciężenia. Aby aspirować do tej ostatniej, należy nie tyle dążyć do uporządkowania swojej natury, co do całkowitego jej stłumienia. Tylko wówczas może pojawić się wśród ludzi ukryta cześć dla osoby samoprzewyciężającej i odczucie, iż porusza się ona w sferze sakralnej. W świetle tych stwierdzeń jesteśmy w stanie zrozumieć atrakcyjność, jaką dla wielu chrześcijan stanowi osoba duchownego żyjącego w celibacie i izolującego się od społeczeństwa (a więc je – również je – przewyciężającego). Interesujący jest fakt, że tej atrakcyjności ulegają również osoby skądinąd wrogie chrześcijaństwu. Przykładem jest Nietzsche, który wbrew swojej wrogości do chrześcijaństwa wyraża wielkie zrozumienie dla czci, jaką wśród ludu cieszy się duchowny ze względu na swoje samoprzewyciężenie: „Wśród nich [duchowieństwa] nabiera twarz ludzka wyrazu owego przeduchowienia, jakim darzy nieustanny przypływ i odpływ dwojakiego szczęścia (poczucia potęgi oraz poczucia uległości), gdy przemyślany sposób życia **dokonał okiełznania zwierzęcia w człowieku**”<sup>15</sup>. „Przewyciężenie zwierzęcia w człowieku” jest zarazem przewyciężeniem życia, chęci życia: „Tu panuje owa dostojna pogarda ułomności cielesnej i szczęścia, jaka znamionuje urodzonych żołnierzy”<sup>16</sup>. Oto dlaczego, według filozofa, „przemozna piękność oraz wytworność ksiąząt kościoła po wszystkie czasy była dla ludu dowodem prawdy kościoła”<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, trans. by E. W. Dickes, Routledge, London 1998, s. 182.

<sup>14</sup> Zob. J. E. Cort, *Singing the Glory of Asceticism. Devotion of Asceticism in Jainism*, Journal of the American Academy of Religion, 2002, 70(4), s. 719–742.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, *Morgenröte*, 60, w: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Berlin–New York 1980; tłum. S. Wyrzykowski zmienione (F. Nietzsche, *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, tłum. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907). Podkr. moje – Z. K.

<sup>16</sup> Tamże; tłum. S. Wyrzykowski.

<sup>17</sup> Tamże; tłum. S. Wyrzykowski.

### Zwiążanie mocy samoprzewyciężenia z Krzyżem

Aby osiągnąć moc samoprzewyciężenia, należy ponieść pewne trudy, uczynić wysiłek woli, zdominować wolą skłonności biologiczne i uczuciowe – w najbardziej nieaktywnej sytuacji trzeba po prostu znosić udręki życiowe z cierpliwością. Ten trud jest oczywiście cierpieniem, które w następnym kroku może być zrozumiane jako ofiara. A największą ofiarę poniósł Chrystus na krzyżu. Wychodząc od tych przesłanek, daje się – przynajmniej myślenie papieskie sądzi, iż się daje – powiązać ideę **niespecyficznie chrześcijańskiej** mocy samoprzewyciężenia ze **ściśle chrześcijańską** ideą ofiary Chrystusa na krzyżu. Śmierć Jezusa na krzyżu staje się w ten sposób pretekstem dla duchownych, aby twierdzić, że wszyscy chrześcijanie, ale w szczególności oni sami, przeznaczeni są do tego, aby w Odkupieniu Chrystusa uczestniczyć przez ofiarę, jaką stanowi osiąganie samoprzewyciężenia w formie realizacji rad ewangelicznych. Paradoksalnie zamiast zrezygnować z mocy własnej na rzecz łaski Krzyża, duchowni wykorzystują Krzyż do jeszcze większej ekspozycji tej mocy. Wspomniane tutaj słowa XV-wiecznego mistyka Tomasza à Kempis o nieograniczonym przewyciężeniu siebie papież wiąże z motywem, w którym totalność tego aktu traci swój tytaniczno-areligijny charakter, gdyż zostaje zinterpretowana jako fenomen chrześcijański – jako „ofiara”. Nieograniczone stoickie przewyciężenie siebie, do którego wzywa ów mystyk, należy według Jana Pawła II po prostu do domeny „umartwień i ofiar”. Zwracając się do kamedułów w Fonte Avellana w 1982, papież powiedział:

Szczególnie w naszej epoce, odznaczającej się mentalnością dobrobytu i przyjemności, niezbędne jest orędzie i przykład **umartwienia i ofiary**, zgodnie ze słowami *Naśladowania Chrystusa*: „*Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris*”<sup>18</sup>.

Wedle innej wypowiedzi papieskiej „**orędzie Krzyża**” nie wiąże się z tym, z czym należałoby się spodziewać: ze śmiercią Chrystusa na krzyżu, będącą źródłem łaski, ale z czymś, co w ogóle nie nawiązuje do tego aktu zbawczego. Przypomina raczej praktyki ascetyczne występujące na całym świecie w rozmaitych epokach historycznych pod egidą rozmaitych nauczycieli i guru. Papieżowi „orędzie Krzyża” przypomina mianowicie charakterystycznie „sposób myślenia pierwszych eremitów”, „**ascetyczne i surowe życie prowadzone przez mnichów, obejmujące pokuty i biczowania, posty i przedłużone modlitwy**”<sup>19</sup>. W tym świetle trzeba by jednak przyjąć, zauważmy, absurdalne twierdzenie, że „orędzie

<sup>18</sup> „O tyle się udoskonalisz, o ile zdołasz przewyciężyć siebie”. Tomasz à Kempis, dz. cyt., s. 80–81; podkr. moje – Z. K. Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie: E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1984, s. 231.

<sup>19</sup> Tamże, s. 230–231; podkr. moje – Z. K.

Krzyża” głoszone i praktykowane jest w niezliczonych miejscach w Azji przez osoby, które niejednokrotnie może w ogóle nie słyszały ani o Chrystusie, ani o krzyżu, na którym Chrystus umarł.

### Związanie mocy samoprzewyciężenia z cierpieniem

Nasuwa się spostrzeżenie, że niezależnie od rzeczywistego sensu wzmiankowanego zdania z *Listu do Kolosan*, które ma służyć jako wytłumaczenie wszelkiego cierpienia na ziemi (czy nie odnosimy wrażenia, że z racji potężnej dysproporcji między rozmiarami jednego – jedno krótkie zdanie z *Nowego Testamentu* – i drugiego – rozmaite cierpienia, pod którymi ugina się ludzkość – biblijne uzasadnienie papieża opiera się na prawdziwie kruchych podstawach?), można by postawić hipotezę, że istnieją znacznie ważniejsze powody, dla których papież musiał dojść do **wniosku o niezbędności cierpienia**. Wniosek ten wydaje się mianowicie wynikiem wewnętrznej dynamiki dążenia do mocy samoprzewyciężenia, dążenia, które, jak zostało powiedziane, zdaje się być kluczowym ideałem i znakiem rozpoznawczym duchowieństwa katolickiego. Otóż charakterystyczne dla pragnienia tej mocy jest to, że człowiek, który ku niej zmierza, napotykając na swojej drodze cierpienie, bezwzględnie musi wykorzystać je dla swoich celów. Jeśli bowiem tego nie uczyni, będzie zmuszony w ogóle zrezygnować z tych celów – niewykorzystanie będzie mianowicie oznaczać, że jest coś, co przewycięża człowieka i jego samego, że jest jakaś siła, która podważa ludzkie – a więc także i jego – roszczenia do mocy. Zarazem staje się jasne, że nie tylko jest on zmuszony wykorzystać cierpienie – okazuje się również, że dla osiągnięcia mocy samoprzewyciężenia cierpienie jak najbardziej się nadaje. Wraz z cierpieniem człowiek przewyciężający siebie może zwrócić się przeciwko ogromnym połącziom swojego organizmu i psychiki, które domagają się nade wszystko zdrowia i spokoju. Jednostka wówczas niejako przyznaje rację niszczącej sile cierpienia, stając nie po stronie organizmu i psychiki z ich pragnieniem zdrowia i spokoju, ale przeciwko nim. Przewyciężając potężne moce życia poprzez alians z cierpieniem, może liczyć na niesłychaną moc.

Jak łatwo zauważyć, taki scenariusz jest zasadniczo wolny od wszelkich wpływów religijnych. Jest wynikiem pewnego procesu psychologicznego, który jest uwolniony z chwilą, gdy człowiek zapragnie totalnej mocy samoprzewyciężenia. Powoływanie się w tym przypadku na *Nowy czy Stary Testament* niewiele wnosi do sprawy. Nie wnosi również wiele do sprawy – przeciwnie, jedynie mocno ją zaciemnia – chrystianizacja cierpienia wykorzystanego do zdobycia mocy samoprzewyciężenia poprzez nazwanie go ofiarą dla zbawienia innych ludzi.

### Przypadek Nietzschego

Wykorzystajmy ponownie w tym artykule inspiracje płynące z filozofii Nietzschego. Otóż jasnym dowodem na to, że w procesie tym inspiracja chrześcijańska nie jest w ogóle niezbędna i że myśleniu papieskim zostaje ona dodana do niego całkiem sztucznie, może być właśnie casus filozofa niemieckiego. Można wykorzystać ponownie jego świadectwo, aby wskazać na niespecyficznym chrześcijański charakter nauczania papieskiego o cierpieniu. Otóż będąc wrogiem chrześcijaństwa, które oskarża o oczernianie życia zmysłowego, jest również Nietzsche piewą mocy samoprzewyciężenia, co więcej, niekiedy uznaje ją za swoją najwyższą życiową wartość. W liście do przyjaciela, Franza Overbecka, z 31 grudnia 1882 roku filozof określa samoprzewyciężenie jako właściwie jedyne swoje osiągnięcie życiowe: „Moje samoprzewyciężenie jest w gruncie rzeczy moją największą siłą: rozmyślałem niedawno nad moim życiem i stwierdziłem, że nie uczyniłem jak dotąd nic więcej”<sup>20</sup>. Niezwykle interesujący i często zapoznawany przez wielu jego czytelników jest fakt, że dla tej mocy samoprzewyciężenia filozof był jednak w stanie poświęcić wszelką zmysłowość, którą uprzednio wyratował, jak sądził, z rąk oczerniających ją chrześcijan. Mimo że odrzucał idee chrześcijańskiego odkupienia, Nietzsche stanął zatem przed tą samą koniecznością, przed którą stanął Jan Paweł II – koniecznością zaprzęgnięcia cierpienia do wielkiej odysei poszukiwania mocy albo całkowitego zaniechania tego poszukiwania. I podobnie jak papież, lecz nie odwołując się do *Listu do Kolosan* – który, jak teraz okazuje się jaśniej, od początku w całym rozumowaniu papieskim nie odgrywał istotnej roli – głosi, iż stoi przed nami misja cierpienia, od której wypełnienia nie powinniśmy się uchylać: „Pragniecie o ile to możliwe (...) **usunąć cierpienie**; a my? – wydaje się po prostu, iż wolelibyśmy, by stało się jeszcze głębszym i gorszym niż było kiedykolwiek!”<sup>21</sup>. Gdyż jeżeli cierpienie cię nie zabije, to na pewno przyda ci nowej mocy, mocy uzyskiwalnej jedynie dzięki afirmacji destrukcyjnych skutków cierpienia.

### Lękać się czy się nie lękać?

Przyjrzyjmy się teraz psychologicznym konsekwencjom papieskiej nauki o odkupieniczym sensie ludzkiego cierpienia. Nasuwa się myśl, aby w kontekście wezwań papieża do cierpienia dla zbawienia świata umieścić słynne zdanie: „Nie lęka-

<sup>20</sup> Nietzsche's Briefwechsel mit Franz Overbeck, ed. E. Oehler und C. A. Bernoulli, Leipzig 1916, s. 187.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 225, w: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, dz. cyt.

cie się” z inauguracyjnego przemówienia papieskiego 22 października 1978 roku. Zauważmy, że zdanie to jest przyczynkiem do uczynienia przesłania Wojtyły równie odważnym, co całkowicie niejasnym. Otóż, jeżeli mamy cierpieć dla zbawienia świata, jeżeli wręcz mamy taką misję do wypełnienia i uchylić się od niej nie mamy prawa, to co w takim razie może znaczyć owo **wezwanie, aby się nie lękać**? Jeżeli naszym celem jest cierpienie, to właśnie chyba nie ma sensu przestać się lękać, gdyż w skład cierpienia wchodzi nade wszystko strach: strach przed bólem, opuszczeniem, eskalacją bólu. Strach jest istotnym towarzyszem bólu – być może w tym samym stopniu co on stanowi o przykrości cierpienia. Jeżeli papież wzywa więc do cierpienia, to nie powinien, jak się wydaje, w żadnym wypadku jednocześnie wzywać do tego, aby się nie lękać. W przypadku chorób psychicznych sprawa jest zupełnie jednoznaczna – tutaj obydwa wezwania: do odkupieńczego cierpienia oraz do niełękania się tworzą najbardziej wyrazistą sprzeczność w sobie.

Wezwanie do cierpienia nie tylko nie wyklucza, ale wręcz zakłada konieczność lękania się: skoro papież wzywa do cierpienia jako do swoistej misji chrześcijanina, to istnieją wszelkie podstawy, aby ktoś, kto tę naukę przyjmie, zaczął się lękać – i to całkiem na poważnie. Można by wprawdzie powiedzieć, że nie rozumiemy właściwie słów Jana Pawła II, jeżeli nie uwzględnimy faktu, że w naszym cierpieniu jest z nami Chrystus, aby przynieść nam pociechę. Oto dlaczego można by ufać, że istnieją podstawy do niełękania się: Chrystus będzie z nami, nawet w najgorszych sytuacjach i zawsze udzieli nam swojego wsparcia. Słowa papieża zdawałyby się zatem brzmieć: „Nie lękajcie się, bo Chrystus będzie z wami, aby was wspierał! Nie zostaniecie sami”. Problem w tym, że na gruncie refleksji Jana Pawła II o odkupieńczym sensie ludzkiego cierpienia **nie ma miejsca na pocieszenie** – jest jedynie miejsce na wysiłek, znoj, na realizację wezwania: „Musicie być mocni”<sup>22</sup>. Zamiast zatem powiedzieć wiernym, aby oddali się w ręce Boga, który poprowadzi ich do celu, papież wezwał ich, aby byli mocni<sup>23</sup>. Zwróćmy uwagę, że trudno rzeczywiście wyobrazić sobie coś **bardziej wyprowadzającego z religii**, niż to papieskie wezwanie. O ile bowiem dobrze rozumiemy znaczenie życia religijnego, człowiek staje się właśnie **dlatego** religijnym, gdyż **uznaje swoją słabość** – gdyż widzi, że dotychczasowe sposoby, w jakich próbował uporać się z tarapatami życia, spaliły na panewce. Gdyby czuł się mocny (także wtedy, gdy po posłuchaniu papieża wzywającego go do bycia mocnym, coś w tej mierze rzeczywiście by osiągnął), nie szukałby przecież ratunku u Boga, bo dałby sobie radę sam.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach*, Kraków 9 czerwca 1999, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1979/pp19790609f.htm> (03.04.2011).

<sup>23</sup> Thomas Cahill przeciwstawia Jana XXIII jako papieża głoszącego poleganie człowieka na łasce Bożej Janowi Pawłowi II jako papieżowi, głoszącemu „ćwiczeniu woli, aby stworzyć bohatera, który robi zawsze to, co jest najtrudniejsze”; T. Cahill, *Pope John XXIII*, Viking Book, 2002, s. 225.

Nie ma sensu prosić o pomoc u Boga – a tym proszeniem przecież jest, minimalnie rzecz biorąc, każda modlitwa – jeżeli się jej po prostu nie potrzebuje, gdyż jest się mocnym.

Zauważmy, że jeżeli ideałem chrześcijanina byłoby cierpieć dla Chrystusa, to chyba właśnie nie po to, aby poprzez akty religijne otrzymać od niego ulgę i wsparcie. Jedno wyklucza drugie. Jeżeli dodatkowo naśladowanie Chrystusa, *imitatio Christi*, zostanie pojęte jako właściwy sposób realizacji misji cierpienia, to sytuacja jest również jasna – przerażająco jasna. Jeśli mamy naśladować Chrystusa, który cierpiał – zwłaszcza na krzyżu – to w zasadzie nie można nigdy liczyć na jakkolwiek ulgę w cierpieniu. Czyż bowiem można uznać za pocieszonego kogoś, którego pot ma być, jak u Pierwowzoru, „jak krople krwi, spływające na ziemię” (Łk 22, 44). Czyż według relacji Ewangelii Marka (Mk 15, 34) i Mateusza (Mt 27, 46) w apogeum swojej męki Jezus nie wyznał, że został całkowicie opuszczony przez Ojca?<sup>24</sup> Jeżeli więc swoje cierpienie chrześcijanin powinien wzorować na przykładzie cierpieniu Chrystusa z jego Ofiary Krzyżowej, skrupulatnie uzupełniając wszelkie jej braki, to zmuszeni jesteśmy uznać, że bezcelowe jest wzywanie go do tego, aby się nie lękał. Przeciwnie, skoro braki udręk cierpienia Chrystusa muszą z konieczności dotyczyć **najciemniejszych stron jego cierpienia Krzyżowych** – bowiem zawsze wszelkich niedociągnięć należy się spodziewać w rzeczach trudniejszych, raczej niż w łatwych – to chrześcijanin postępujący według scenariusza Jana Pawła II powinien spodziewać się możliwie największego cierpienia, może nawet niekiedy większego od tego, jakiego doznał sam Chrystus. Papież zatem powinien raczej wzywać do przygotowywania się na lęk najsroższy i najmroczniejszy. Lęk, bardziej niż jakiegokolwiek inne uczucie, jest najbardziej adekwatną odpowiedzią na straszne cierpienia bez pocieszenia, jakie według papieża winny oczekiwać szczerego naśladowcę Chrystusa.

W świetle założeń, jakie przyjmuje, można by powiedzieć, że ze swoją radą: „Nie lękajcie się!” Jan Paweł II przypomina człowieka, który stanąłby nad Chrystusem w Ogrójcu i wezwałby go, aby w imię w jego papieskiego autorytetu po prostu przestał się lękać. W swoim inauguracyjnym przemówieniu z października 1978 roku zamiast „Nie lękajcie się!” papież zatem powinien był powiedzieć: „Przygotowujcie się, jeżeli chcecie być prawdziwymi chrześcijanami i naśladowcami Chrystusa, na najstraszniejszy lęk bez pocieszenia!”. Takie wyraziste zapowiedzi smutku nie licowałyby oczywiście z tak radosną chwilą – wezwania do nieuniknionego cierpienia kierował zatem papież do swoich wiernych w kontekstach bardziej kameralnych, zarezerwowanych dla wiernych, którzy już zdołali przyzwyczaić się do daleko posuniętej plastyczności słów „dobro” i „miłość” w rozumieniu katolickim.

<sup>24</sup> Zob. Jan Paweł II, *Salvifici doloris*, 18.



### Wina, niskie poczucie wartości, niechęć do siebie

Nieustanny lęk przed Bogiem, który zapewne szykuje dla wierzącego jakieś straszne cierpienia, nie wydaje się jedynym psychologicznym rezultatem papieskiej nauki o odkupieńczym sensie cierpienia. Nie można wprawdzie definitywnie wykluczyć, że ideał życiowy w postaci cierpienia odkupieńczego nie jest niemożliwy do realizacji. Pomimo wszelkich naszych obaw odnośnie do obciążeń psychologicznych, jakich muszą doznawać, nie trudno zauważyć, że istnieją osoby, które go głoszą, a zatem uznają *implicite*, że jest możliwy. Jan Paweł II jest jedną z nich. Głosiciele tego ideału prowadzą jednak życie konsekrowane lub jego pragną<sup>25</sup>, co wskazuje pośrednio na fakt, iż jest on prawie lub całkowicie niemożliwy w życiu małżeńskim i rodzinnym, utrwalającym więzi również przez sprawianie sobie wzajemnych przyjemności. Trudno dla przykładu wyobrazić sobie gospodynię domową, która celowo gotuje swojej rodzinie niesmaczny obiad, aby rodzina ta przyczyniła się do zbawienia grzeszników. Z psychologicznego punktu widzenia szczególnie interesujący mógłby okazać się zwłaszcza wywód ukazujący sposoby pogodzenia misji cierpienia odkupieńczego z przyjemnością aktów małżeńskich. Wprowadzając ideał w zasadzie niemożliwy lub wysoce karkołomny w życiu świeckim, nauka papieska właściwie skazuje zatem ludzi świeckich na nieuniknione **poczucie winy, niskie poczucie własnej wartości, niechęć do samego siebie**. Ustawiczne poczucie winy musi wyrastać z przekonania, że jeszcze się nie cierpi albo że nie cierpi się tak, jak należałoby cierpieć. Niskie poczucie własnej wartości musi rodzić się u wszystkich, którzy nie chcąc zdecydować się na zbawcze cierpienie, a zarazem obserwują wyczyny heroicznych postaci, które do tego cierpienia wzywają lub, według swoich enuncjacji, faktycznie go doświadczają (na przykład Faustyny Kowalskiej). A przecież wystarczyłoby małe „tak”, aby spadło na wierzącego wielkie nieszczęście, które wybałoby może setki, może tysiące istnień ludzkich z okowów grzechu czy nawet otchłani piekielnych!

Nie ujdzie uwagi krytycznego obserwatora, że jeżeli wyciągniemy wnioski z papieskiego nauczania o ludzkim cierpieniu dla zbawienia świata, to okaże się, że wszelkie **podstawowe instynkty życia** doznają w jego świetle **generalnej frustracji**: nie wiadomo, po co żyć jednostkowo, skoro każdy następny dzień grozi chcianym przez Boga – a więc nie podlegającym już żadnym późniejszym apelacjom przez modlitwę – nieszczęściem; nie wiadomo też, po co żyć w rodzinie,

<sup>25</sup> Do najbardziej znanych należą: Weronika Giuliani (1660–1727), Teresa z Lisieux (1873–1897), Anna Katarzyna Emmerick (1774–1824), Louise Lateau (1850–1883), Gemma Galgani (1878–1903), Teresa od Jezusa z Andów (1900–1920), Faustyna Kowalska (1905–1938), o. Pio (1887–1968).

skoro najlepszą rzeczą, jaką – zgodnie z ukrytymi założeniami papieskiej nauki – powinno się życzyć swoim dzieciom, to maksymalnie duże cierpienie z miłości dla Boga i bliźniego (brak intencjonalności cierpienia nie przeszkadza, zdaniem Jana Pawła II, jak zobaczymy za chwilę, jego zbawczemu charakterowi). W ogóle posiadanie dzieci jest wątpliwą wartością, skoro przynosi rodzicom pewne **spełnienie**, które niewątpliwie jest przeciwne papieskim pomysłom na to, jak należałoby najbardziej skutecznie zbawiać świat.

Musielibyśmy się również zgodzić, że ze słów papieskich wynurza się wyraziście podważenie samego Boskiego aktu stwórczego, gdyż każde stworzenie na mocy instynktów nadanych mu przez Stwórcę dąży do przetrwania i pomyślności, robiąc wszystko co możliwe, aby ustrzec się przed wszelkim cierpieniem. Nauczanie papieskie w rzeczywistości ośmiesza wszelki wysiłek ludzkości na rzecz rodziny, społeczeństwa, cywilizacji – wysiłek, którego podstawowym celem, pochłaniającym energię milionów ludzi na świecie, jest możliwie maksymalna eliminacja cierpienia i zwiększenie ludzkiej pomyślności<sup>26</sup>.

Obrońca stanowiska papieskiego odpowie być może, że wyciągnięcie podobnych psychologicznych wniosków z tego stanowiska jest nieuzasadnione. Wszak nie chodzi w nim o to, aby aktywnie pragnąć cierpienia – na przykład w formie zadawania sobie bólu czy też proszenia Boga o cierpienie zbawcze. Chodzi raczej o to, że jeżeli cierpienie **już się pojawi**, powinno zostać zaakceptowane i w ramach dopełniania niedostatków udrek Chrystusa zamienione na zbawienie świata. Taka interpretacja miałaby na celu uchronienie wiernego katolika przed paralizującym lękiem przed życiem i Bogiem.

Otóż interpretacja ta nie jest przekonująca. Jest niewątpliwie, że stanowisko papieża zakłada również **aktywne pragnienie cierpienia** u każdego wyznawcy Chrystusa, pragnienie, które powinien żywić nawet wówczas, kiedy aktualnie żadnego cierpienia nie doświadczają. Przede wszystkim Jan Paweł II nigdzie nie ujmuje odkupieńczego cierpienia ludzkiego jako jedynie akceptacji cierpienia nieuniknionego. Zresztą z teistycznego punktu widzenia nie ma w ogóle takiego cierpienia, które należałoby określić jako nieuniknione. Światem wszak kieruje wszechmocny Bóg Stwórca, który każde cierpienie może anulować. Niemodlenie się o swoje uzdrowienie jest więc na gruncie teizmu w zasadzie aktywnym pragnieniem cierpienia.

<sup>26</sup> Przedstawiciel innej religii monoteistycznej wypowiada się bardziej kreacjonistycznie i – w świetle kreacjonizmu – bardziej przekonująco: „Cierpienie nie prowadzi do świętości. Sądzę raczej, że cierpienie jest złem. Człowiek nie został stworzony po to, by cierpieć. Gdyby tak było, wówczas Boga nie można by nazywać świętym. Bóg nie chce, żeby człowiek cierpiał; człowiek cierpi wbrew zamierzeniom Boga”. H. J. Carges, *In Conversation with Elie Wiesel*, Paulist Press, New York 1976, 19. Cyt. za: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, wybór i opracowanie B. L. Serwin, H. Kasimow, tłum. A. Nowak, WAM, Kraków 2001, 169.

Zauważmy ponadto, że papież, jak pamiętamy, mówi przecież wyraźnie o „**zobowiązaniu**”, przed którym nie można się uchylić; o „**misji**”, którą według wskazówek *Listu do Kolosan* należy podjąć; o tym, że „każdy też jest wezwany do uczestnictwa” w cierpieniu Chrystusa. Pojawiają się zgoła zasadne pytanie, na które odpowiedzi wydają się oczywiste: jakże człowiek nie miałby pragnąć aktywnie cierpienia, jeżeli jest to jego misją?; jakże człowiek miałby nie pragnąć aktywnie cierpienia, jeżeli wie, że, jak zostało powiedziane, „cierpienie przyjęte w zjednoczeniu z cierpiącym Chrystusem ma nieporównywalną z niczym skuteczność w urzeczywistnianiu Bożego planu zbawienia”<sup>27</sup>?; czy nie byłoby absurdem przyjąć, że człowiek uznaje, iż ma Boską misję do wypełnienia i że zarazem sądzi, iż nie ma obowiązku pragnąć całym sercem jej wypełnienia?

Nie sposób nie uwzględnić tutaj znanego, przecież faktu o charakterze biograficznym, a mianowicie, że papież biczował się<sup>28</sup>. Zachodzi pytanie, czy nie dokonywał wówczas aktów, o które w tym artykule chodzi – o cierpienie ludzkie, które ma przynieść zbawienie innym ludziom?<sup>29</sup>. Prawdopodobieństwo takiego przypuszczenia zwiększa się, kiedy uwzględnimy różne fakty biograficzne z życia tak bardzo cenionej przez Jana Pawła II Faustyny Kowalskiej, która głosiła identyczną koncepcję cierpienia, a zarazem aktywnie pragnęła cierpieć, zadając sobie ból oraz prosząc o niego Boga.

Warto też zauważyć, że z punktu widzenia możliwości pojawienia się lęku rozróżnienie na aktywne pragnienie cierpienia a pasywne akceptowanie go w życiu religijnym schodzi poniekąd na drugi plan. Któraż wrażliwa wierząca dusza, uznająca papieską naukę o cierpieniu, **nie będzie czuła się zmuszona**, aby być gotową na zaakceptowanie **możliwie największego cierpienia**, w ten sposób gorliwie odpowiadając na rzekomy apel Boga wzywający do najskuteczniejszego zbawiania świata? Z punktu widzenia skutków psychologicznych postawa ta nie różni się niczym specjalnym od aktywnego pragnienia cierpienia – w jednym i drugim przypadku zdaje się jej grozić paraliżujący strach, gdyż prawdopodobieństwo pojawienia się cierpienia „ponadwymiarowego” (czyli takiego, które nie przyszloby do niej, gdyby nie podjęła się misji zbawiania przez cierpienie) o potężnej sile, w każdej dowolnej chwili, powinno być dla niej czymś naturalnym.

W każdym przypadku dokonując aktu tak religijnie standardowego, jak modlitwa do Boga o ulgę czy pocieszenie, człowiek myślący w kategoriach papieskich powinien żywić **niechęć do samego siebie** za swój brak szczodrości. Według

<sup>27</sup> Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, dz. cyt., s. xxvii.

<sup>28</sup> M. Müller, *Asceza serca*, Tygodnik Powszechny, 02.02.2010, [http://tygodnik.onet.pl/32,0,40812,asceza\\_serca,artykul.html](http://tygodnik.onet.pl/32,0,40812,asceza_serca,artykul.html); dostęp: 03.12.2012.

<sup>29</sup> Inna sprawa, że biczowanie się, jako cierpienie całkowicie kontrolowane, jest w zasadzie negacją samej istoty cierpienia, które polega m.in. na niekontrolowalności.

koncepcji Jana Pawła II należałoby przyjąć, że Bóg zesłał na niego cierpienie, aby ten ofiarował je dla zbawienia świata, ale człowiek, zamiast okazać miłosierdzie wobec grzeszników, sam prosi Boga o miłosierdzie. Człowiek taki powinien czuć wielki wstyd za to, że jako istota miłująca Boga odrzucił tak przejrzyście przedstawione mu ustami papieża Boskie zaproszenie do udzięki.

Taką niechęć do siebie i wstyd powinniśmy dla przykładu przewidywać u wszystkich zwolenników Jana Pawła II w ich ostatnich chwilach życia, kiedy terminalna choroba zdolna jest przynieść ludziom duży ból fizyczny. Ci powinni bowiem wiedzieć, że prosząc o środki przeciwbólowe, postępują wprawdzie dopuszczalnie, ale zdaniem papieża, **mało heroicznie**. Dokonaliby bowiem czynu o wiele bardziej **heroicznego** i „**godnego pochwały**”, gdyby tych środków nie przyjęli. W *Evangelium vitae* papież powiada:

Jeśli bowiem można uznać za godną pochwały postawę kogoś, kto dobrowolnie przyjmuje cierpienie, rezygnując z terapii uśmierzającej ból, aby zachować pełną świadomość i uczestniczyć świadomie – jeśli jest wierzący – w męce Chrystusa, to nie sposób utrzymywać, że wszyscy są zobowiązani do takiej „heroicznej” postawy<sup>30</sup>.

### Podważenie motywacji nawrócenia

Głosząc niedokończoną epopeję Krzyża, nauczanie papieskie zakłada **nieograniczoną** wręcz perspektywę uczestnictwa człowieka w tej epopei. Oznaczałoby to zatem, że każdego pobożnego chrześcijanina czeka odwrotność tego, o co każdy wierzący w każdej religii przede wszystkim zanoszą modły do Bóstwa – o pomoc dla siebie i dla swoich bliskich. Według poglądu Jana Pawła II intencje ludzkie i intencje boskie szły i zawsze idą akurat **w przeciwnych kierunkach**. To, że człowiek widzi sens w religii, prosząc Boga o zdrowie, jest czymś bezcelowym, gdyż finalnym, acz początkowo zgoła ukrytym, celem Boga (na tym właśnie polegałaby owa tajemnicza *oeconomia divina*, ów, jeśli tak się można wyrazić, „**spryt Boga**”) jest zesłać na człowieka możliwie największe cierpienie tak, aby przyniosło ono jak największe zbawienie bliźnim.

Pojawia się więc pytanie co do natury religii funkcjonującej na podstawie papieskich przesłańek – czym jest i może stać się religia, która przyjmuje takie nauczanie, skoro zamiast obietnic wyzwolenia od nieszczęść jest w stanie obiecać jedynie jak najgorsze nieszczęścia, obok i niezależnie od tych utrapień, jakie

<sup>30</sup> Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, 65. [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_pl.html) (23.09.2011).

przychodzą do człowieka same z siebie, bez tej specyficznej, religijnej motywacji. W *Przekroczyć próg nadziei* papież krytykuje postawę wrogą wobec religii, mówiąc, że postawa ta nie jest zdolna wyzwolić człowieka od cierpienia:

Świat nie jest zdolny wyzwolić człowieka od cierpienia, nie jest w szczególności zdolny wyzwolić go od śmierci<sup>31</sup>.

Rozumiemy dobrze, że powinniśmy być szczególnie nieufni wobec tej papieskiej oferty dystansującej się od niedoskonałości „świata”. Albowiem o ile „świat” (domyślamy się, że słowo to oznacza właśnie ludzi wrogich lub obojętnych wobec religii) może rzeczywiście nie jest zdolny wyzwolić człowieka od cierpienia, o tyle doktryna papieska chciałaby tych cierpień jeszcze więcej przynmnożyć. Musimy się chyba zgodzić, że osobiście brzmi ta krytyka papieska „świata”, która skrycie zachwala posiadanie znacznie bardziej szczęśliwej filozofii życia, jeżeli Jan Paweł II, rozważając sens cierpienia, nie tyle przedstawia jakieś sposoby jego uniknięcia, co gruntownie i uroczyście uzasadnia konieczność możliwie największej jego eskalacji.

### Groźba pasywności

Zauważmy na koniec, że nauka Jana Pawła II może grozić niezdrowym kwityzmem – znoszeniem przejawów przemocy w imię Boga, z niejaką wręcz wdzięcznością do niego, bez zamiaru zmiany niesprawiedliwej sytuacji. Doktryna papieska może prowadzić do znoszenia przejawów przemocy w lęku, że istniejące zło jest wyrazem aktywnej woli Bożej (a nie tylko dopustem). Jeżeli bowiem Bóg pragnie, abyśmy cierpieli dla zbawienia świata – na przykład będąc bici przez małżonka lub wykorzystywani przez pracodawcę – jakim prawem moglibyśmy temu pragnieniu nie uczynić zadość, zgłaszając przemoc na policji lub strajkując?<sup>32</sup> Groźba chorej pasywności jawi się u papieża o tyle jaskrawo, iż w niektórych wypowiedziach daje on do zrozumienia, że cierpienie jest odkupieńcze nawet wówczas, gdy cierpiący nie składa intencjonalnie swojego cierpienia w ofierze. Bardzo klarowny przykład nieintencjonalności odkupieńczego cierpienia pojawia się w jego rozumieniu Holocaustu. W wypowiedzi Jana Pawła II skierowanej do Żydów w Warszawie (słowa te, w identycznej postaci, padły dwukrotnie podczas przemówień do wspólnoty żydowskiej, w 1987 i 1991 roku), Żydzi w czasie wojny przez swoje cierpienie mieli uratować innych ludzi. Papież powiedział:

<sup>31</sup> Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 59.

<sup>32</sup> W takich kategoriach swoje pozostawanie w niszczących związkach opisują Rita Nakashima Brock i Rebecca Ann Parker. Zob. R. Nakashima Brock, R. A. Parker, *Proverbs of Ashes. Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Boston 2001.

Wasze zagrożenie było i naszym zagrożeniem. To nasze się nie zrealizowało w takiej mierze, nie zdążyło się zrealizować w takiej mierze. Tę straszną ofiarę wyniszczenia ponieśliście **Wy, można powiedzieć, ponieśliście za innych, którzy także mieli być wyniszczeni**<sup>33</sup>.

Jak wiadomo jednak, Żydzi nie dlatego cierpieli i byli zabijani w czasie wojny, iż postanowili intencjonalnie w mistyczny sposób uratować innych ludzi (Żydów czy nie-Żydów). Przypuszczać tak oznaczałoby uprawiać fantastykę teologiczną. Również teologowie żydowscy odrzucają taką możliwość interpretacji Holocaustu<sup>34</sup>. Pogląd papieża, że można za kogoś ponieść ofiarę, nawet o tym nie wiedząc, był silnie zakorzeniony w jego umysłowości i odnosił do jego prywatnych relacji z ludźmi<sup>35</sup>. Warto podkreślić, że pogląd, iż również nieintencjonalne cierpienie może być odkupieńcze, pojawia się bardzo wyraźnie w objawieniach Faustyny Kowalskiej<sup>36</sup>, mistyczki, którą polski papież cenil tak bardzo. W kontekście przekonania, że każde cierpienie jest zbawcze, każdy akt zmniejszenia zła musi jawić się jako akt niezgodny z wolą Boga, każda ulga w cierpieniu, o ile nie mogłaby być rozpatrywana jako grzech, powinna być z pewnością rozpatrywana jako obsunięcie się na poziom życia chrześcijańskiego gorszej kategorii.

\* \* \*

Jak zostało powiedziane na początku tych refleksji, kult cierpienia na gruncie najwyższych ideałów katolickich wydaje się możliwy ze względu na kulturowany wśród duchownych katolickich ideał samoprzewyciężenia. Kult ten wydaje się jego przedłużeniem. Ze względu na traumatyczne psychologiczne skutki, jakie samoprzewyciężenie rodzi, jego apoteoza domaga się pilnej dekonstrukcji,

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Discorso di Giovanni Paolo II ai rappresentanti della comunità ebraica polacca*, [www.vatican.va/.../hf\\_jp-ii\\_spe.19870614.comunita-ebraica.pl.html](http://www.vatican.va/.../hf_jp-ii_spe.19870614.comunita-ebraica.pl.html) (09.09.2011). Podkr. moje – Z. K.

<sup>34</sup> Zob. B. L. Sherwin, *Katolicka teologia judaizmu w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II i dialog międzyreligijny*, dz. cyt., s. 169.

<sup>35</sup> W ważnym, bo napisanym dnia 20 października 1978 roku, liście Jan Paweł II pisze do Wandy Połtawskiej: „Od dwudziestu z górą lat odkąd Andrzej [mąż Wandy Połtawskiej] powiedział po raz pierwszy ‘Duśka była w Ravensbruck’ powstało w mojej świadomości to przekonanie, że Bóg mi Ciebie daje i zadaje, abym poniekąd ‘wyrównał’ to, co tam wycierpiałaś. I myślałem: za mnie wycierpiała. Mnie Bóg oszczędził tę próbę, bo Ona tam była. Można powiedzieć, że przekonanie takie było ‘irracjonalne’, niemniej ono zawsze było we mnie – i ono nadal pozostaje”; *Beskidzkie rekolekcje. Dzieje przyjaźni Karola Wojtyły z rodziną Połtawskich*, Częstochowa 2009, s. 353. Podkr. papieża.

<sup>36</sup> W jej *Dzienniczku* pojawia się opis objawienia, w którym pojawia się myśl, że cierpienia (biednych, przedwojennych) dzieci podtrzymują świat w istnieniu: „W tej chwili ujrzałam Pana Jezusa, który miał oczy zasze łzami i rzekł do mnie: *Widzisz, córko Moja, jak bardzo Mi ich żal, wiedz o tym, że one utrzymują świat*”; F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2002, 286, s. 114–115.

której niniejszy artykuł jest małą próbą. Nie sposób nie wspomnieć również tutaj o istotnym wpływie ideału samoprzezwyciężenia na ważne aspekty życia publicznego. Jak długo bowiem ideał ten i związana z nim koncepcja odkupieńczego sensu cierpienia będzie podstawą dla wyższości pewnych „autorytetów” w społeczeństwie, tak długo wszelki dialog światopoglądowy, niezbędny wszak dla prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa demokratycznego, będzie zakłócany. Samoprzezwyciężenie i odkupieńcze cierpienie będą nie całkiem świadomym argumentem, jaki „autorytety” będą wysuwać po to, aby ich głos liczył się bardziej w dyskursie publicznym. Zważywszy zasygnalizowane skutki psychologiczne koncepcji o odkupieńczym sensie cierpienia, roszczenia takie u osób mniej wykształconych czy mniej wyrobionych psychologicznie mogą liczyć zapewne na niejaką, zgoła irracjonalną przychylność. Tym pilniejsza wydaje się potrzeba ich opisu i wyjaśnienia.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

JOHN PAUL II ON THE REDEMPTIVE MEANING  
OF HUMAN SUFFERING  
A PSYCHOLOGICAL PERSPECTIVE

(Summary)

The article indicates the psychological assumptions and consequences of John Paul II's teaching on the redemptive meaning of human suffering. Within the framework of the clerical ideal of self-overcoming possible psychological results of the pope's concept are discussed, namely: fear, guilt, low self-esteem, self-hatred. The article is trying to show that John Paul II's idea of redemptive human suffering makes a conversion to Christianity very difficult. It is suggested that it also tends to justify any unjust or violent situations in life of societies and individuals by seeing them as a positive will of God.

Key words: **suffering, redemption, self-overcoming, guilt, conversion**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

dr hab. Zbigniew Kaźmierczak, prof. UwB

Instytut Socjologii

Wydział Historyczno-Socjologiczny

Uniwersytet w Białymstoku

Pl. Uniwersytecki 1,

15-403 Białystok

KAROLINA FORNAL

### AKSJOLOGICZNY WYMIAR ŚMIERCI W FILOZOFII JÓZEFA TISCHNERA

Refleksja Józefa Tischnera, filozofa nadziei i dobra, obejmowała praktycznie wszystkie wątki dotyczące ludzkiego istnienia. Wgłębiając się w jego rozważania, możemy bez problemu zauważyć, że był żywo poruszony i zatroskany kondycją współczesnego człowieka. Nadzieja i dobro, stanowiące centralne pojęcia tejże refleksji, pełnego wydźwięku uzyskują jednak dopiero w horyzoncie ludzkiego doświadczenia śmierci, postrzeganej przez każdego jako nieuchronna konieczność.

Śmierć jest tym, co dotyczy bezpośrednio każdego człowieka i jego indywidualnego życia, ponieważ: „Przyszłość jest warunkiem autentycznego bycia-ku-śmierci”<sup>1</sup>. Chcesz mieć przyszłość, człowieku, pogódź się z niezbywalnym faktem i żyj podążając za prawdą, zdawał się mówić filozof. Ludzka przyszłość jest jak wciąż malowany pejzaż, rozciąga się gdzieś poprzez przeszłość, która dała pierwotny zamysł obrazu, po teraźniejszy akt malowania, aż po tworzenie kolejnych partii obrazu w wyobraźni. Pejzaż ten zaś jest wyrazem tego, co człowiek kryje w swoim wnętrzu. Ludzkie wnętrze może skrywać jedynie to, co najbliższe, najintymniejsze, nieodkryte przed innymi prawdziwe ja, niezakłamaną autentyczność, jakąkolwiek by ona była. Zatem podstawowym zadaniem, jakie filozof stawiał człowiekowi uwzględniającemu perspektywę śmierci, to bycie autentycznym.

Bycie autentycznym, życie w prawdzie, stawia człowiekowi wysokie wymagania, gdyż, jak zauważał filozof z Łopusznej: „Do poznania prawdy potrzebna jest

<sup>1</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Znak, Kraków 2004, s. 282.

droga zaprzeczenia”<sup>2</sup>. Autentyczne istnienie-ku-śmierci jest właśnie drogą zaprzeczenia, jest świadomym godzeniem się z losem w zamian za aktywne nadawanie kształtu własnej przyszłości. Trudność w przyjmowaniu nieuchronności końca jest konsekwencją braku jednowymiarowości, klarowności, stałości. Człowiek w samym rdzeniu swej natury jest istotą o poszarpanym wnętrzu, rozdartą. Paradoksalnie, rozdarcie owo jest próbą życia autentycznie, jednak w rzeczywistości przybiera ono postać pseudoautentyzmu, innymi słowy jest udawaniem siebie. Ma to miejsce w chwili, w której człowiek przybiera postawę niezgody na śmierć. Tischner pisał o tym następująco: „...człowiek nie zachowuje się biernie wobec śmierci. Stara się z nią walczyć. Ma świadomość, że śmierć atakuje go jakby od zewnątrz. Bardziej własny wydaje się wewnętrzny protest przeciwko śmierci niż sama śmierć”<sup>3</sup>.

Słowa filozofa oddają, czym jest tragedia życia ludzkiego, tragedia istnienia w perspektywie przemijalności. Śmierć jest tak samo przymiotem człowieka, jak życie. Bez życia nie byłoby śmierci i bez śmierci nie byłoby życia. Obydwa zagadnienia mają sens o tyle, o ile odnoszą się do siebie nawzajem. Jest to pierwsza, a jednocześnie fundamentalna dla ludzkiego istnienia para przeciwieństw, wzajemnego zaprzeczenia. I choć śmierć przeczy życiu, a życie śmierci, ich byt jest współbytowaniem, współwystępowaniem. Tym samym ludzkie pragnienie uwolnienia się od widma śmierci znajduje się w konflikcie z naturą człowieka. Bowiem skoro życie warunkuje istnienie śmierci, a śmierć warunkuje istnienie życia, oznacza to, że człowiek pragnie wyzbyć się czegoś, co całkowicie do niego przynależy. Nawet najsilniej umotywowane pragnienie życia nie jest w stanie przekreślić drogi ziemskiej egzystencji – ta kończy się śmiercią. Współistnienie życia i śmierci jest kanwą, na której człowiek może budować sens swego istnienia. Śmierć nie jest zewnętrzną koniecznością; odwrotnie, ona jest wewnętrzną naturalnością. Innymi słowy, możliwość śmierci jest także przymiotem człowieka, przysługującym każdemu bez wyjątku. Próba umiejscowienia śmierci poza sobą nie przynosi żadnych efektów, gdyż nie można wyzbyć się czegoś, z czym człowiek się urodził. Jest to zatem próba zafalszowania obrazu rzeczywistości; inaczej to ujmując, człowiek z autentyzmu wkracza w iluzję, trzymając się kurczowo bardziej własnych obaw, aniżeli nieuniknionej konieczności. Przybierana postawa to skutek porażającej człowieka trwogi przed nicością i niebytem.

Tischnerowskie rozważania dotyczące kategorii *Dasein* Heideggera dają nowe spojrzenie na problem śmierci. „Dasein jest autentyczne jako bycie-ku-zakończeniu – jako wybieganie w śmierć (...). Jedynie wtedy, gdy patrzymy przez pryzmat

<sup>2</sup> Tamże, s. 150.

<sup>3</sup> Tamże, s. 263

własnej śmierci, odsłania się nam prawda świata. Jest to prawda przerażająca. Z wnętrza świata grozi absurd”<sup>4</sup>. Pojawiają się tutaj bardzo ważne przemyślenia. To spojrzenie przez pryzmat własnej śmierci jest kluczem do autentyczności. Nie ma prawdy bez śmierci, nie ma świata bez śmierci, bez śmierci nie ma świadomości. Spojrzenie we własną nieuchronną śmierć jest spojrzeniem świadomym, dojrzałym. Wobec przemijalności świat nabiera innych barw – barw emocji i wartości. Dla człowieka wszystko, co się dzieje, czego dokonuje, dokonuje się w horyzoncie końca życia. Ludzkie czyny oraz akty nie mają możliwości przekraczania tych granic. Jednakże śmierć jest jedyną prawdą życia człowieka. Perspektywa przemijania to nieunikniona droga wszelkiego bytu.

Człowiek, jako jedyny w całym stworzeniu, jest świadom tragizmu własnej egzystencji. Każda próba ucieczki przed śmiertelnością jest w rzeczywistości jej potwierdzeniem, gdyż wszystkie czyny są skończone. Zapomnienie czy krótkotrwała przyjemność – one tylko pogłębiają tragizm bycia w świecie. To, co się kończy, przypomina o fatalnym kresie czekającym na człowieka. W efekcie każda nowa próba przewyciężenia poczucia tragizmu jest w rzeczy samej przybliżeniem się ku śmierci. To, co wypełnione, staje się częścią przeszłości, co oznacza, że repertuar działań ludzkich zubożał o ten jeden, potrzebny lub niepotrzebny, akt. Czyli droga przyszłości, a z nią ilość możliwych czynów, skraca się z każdym podjętym działaniem. Wybieganie w śmierć jawi się, według Tischnera, jako świadoma projekcja indywidualnego, możliwego repertuaru działań. Kiedy człowiek odnosi swoją przyszłość do ostatecznej możliwości, tym samym staje się panem własnego życia. Pomimo pewnej obecności absurdu śmierci, człowiek może odnaleźć w nim prawdę o sobie i o świecie.

Tischner dostrzegał w śmierci źródło prawdy, podobnie twierdził także Levinas: „Bycie-ku-śmierci, najbardziej własna, bo absolutnie nieodstępowna ludzka możliwość (każdy umiera dla siebie bez możliwości bycia zastąpionym), trwoga, w której odsłania się bliskość niebytu, to przyszłość źródłowa, najbardziej autentyczna modalność człowieczeństwa”<sup>5</sup>. Istnienie w stronę śmierci, zdaniem obu filozofów, to sposób istnienia człowieka w świecie. Nie ma innej drogi istnienia, jak poprzez przemijanie, wybieganie w stronę śmierci. Jednakowoż taki sposób istnienia wyznacza ludzki autentyzm. Również u Heideggera odnajdujemy tę cechę, ponieważ podobnie do Levinasa głosił on, iż „przyszłość jest warunkiem autentycznego bycia-ku-śmierci”<sup>6</sup>. Zatem wybieganie ku przyszłemu horyzontowi, ku nowym dziejom i działaniom, jest skierowane we własną skończoność. Umiejscawianie przyszłości w drodze do skończoności to nie tylko z pozoru sprzeczna, ale

<sup>4</sup> Tamże, s. 272–273.

<sup>5</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, Homini, Kraków 2008, s. 102.

<sup>6</sup> J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, wyd. cyt., s. 282.

nade wszystko tragiczna, a zarazem autentyczna postawa bycia człowieka. Taki sposób rozpatrywania zagadnienia daje nam potwierdzenie wspomnianej wcześniej, powszechnej obecności sprzeczności i przeciwieństw zarówno w całym istniejącym świecie, jak i w człowieku. Współbywanie wraz ze sprzecznościami i przeciwieństwami to normalny, naturalny sposób życia. W takim wypadku śmierć nie powinna wywoływać żadnego sprzeciwu, ani żadnej negacji. Zauważamy jednak wyraźnie, że tak nie jest. Może ten sposób postrzegania własnej skończonej egzystencji jest także stałym elementem pośród istniejących sprzeczności i przeciwieństw. Oznaczałoby to, że postawa niezgody na śmierć jest w rzeczy samej naturalnym nastawieniem człowieka.

Obecność absurdu nie tylko umożliwia dojście do prawdy, ale przede wszystkim poprzez trwogę rozbudza ludzki zmysł aksjologiczny. W Heideggerowskim rozumieniu trwoga „nie ma żadnego przedmiotu. Jest to obawa przed czymś, czego nie potrafimy określić. W poczuciu trwogi staje przed nami nicość, a tylko wobec nicości jesteśmy w stanie wpaść na trop bycia, zrozumieć je. Wraz z właściwym uchwyceniem bycia pojawia się właśnie przecucie zatroskania o samo to bycie; człowiek troszczy się o skończoność własnego Dasein”<sup>7</sup>. Powyższe słowa możemy skorelować z pojęciami sprzeczności i przeciwieństw. Trwoga pojawia się wtedy, kiedy człowiek natrafia w swoim życiu na coś niepojętego, nieznanego, nieokreślonego. Śmierć należy do tego zbioru. Człowiek odczuwa ją jako jakąś bliżej nieokreśloną sprzeczność i przeciwieństwo zarazem. Wobec śmierci tylko życie zdaje się mieć jakąkolwiek treść i znaczenie, stając się równoległe kontrastowym tłem dla tego, czego tak naprawdę nie można sobie wyobrazić. Jedyną wiedzą człowieka okazuje się świadomość obecności końca, przyjmującego postać czegoś tragicznego, strasznego, niechcianego. Trwoga otula człowieka swoją paraliżującą otoczką. Raz dopuszczona do głosu, staje się stałym gościem, nieodłącznym towarzyszem życiowej wędrówki. Odpowiedzią na to swoiste zagubienie w niewyraźnym i nieempirycznym pojęciu śmierci, jest próba zagłuszenia trwogi troską o to, co skończone – o własne ja. I choć troska ta zdaje się być trywialną, tak naprawdę nadaje sens realizowaniu osobistej przyszłości poprzez podążanie ku śmierci.

Tischner trafnie diagnozował wymiar ludzkiej troski, określając ją mianem „podstawowej relacji człowieka do świata wartości”<sup>8</sup>. Wprowadzony przez filozofa akcent aksjologiczny znacznie zmienia postać rzeczy. Heideggerowska troska o bycie jako takie, u Tischnera przyjmuje formę troski o jakość istnienia, a wraz

<sup>7</sup> J. Tischner, *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 89.

<sup>8</sup> J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 303.

z jakością istnienia (życia) – również o jakość śmierci (końca życia). Tym samym trwoga i troska przynależą do tego samego świata, hierarchicznego świata wartości, gdzie sprzeczności i przeciwieństwa posiadają określony ładunek aksjologiczny nadający im miejsce w hierarchii. Tu rozpoczyna się zupełnie inna droga, droga relacji, prowadząca od jednego człowieka do innego, którego na niej napotyka. Troska o swoje bycie przeobraża się w troskę o bycie drugiego.

Zarówno u Levinasa, Heideggera, jak i u Tischnera śmierć jest drogą do autentyzmu; innymi słowy – do nadania sensu własnemu istnieniu. Człowiek się trwoży przed swoim autentyzmem, przejawiającym się wyłącznie w poczuciu żywej bliskości końca. Wedle Tischnera zatroszenie jest skutkiem niechęci do bycia dobrym w tym względzie, w jakim dobro wymaga od człowieka gotowości do ofiary za innego. Rolą troski w tym przypadku jest zwrócenie człowieka ku aksjologicznemu wymiarowi jego egzystencji, gdzie ofiara znajduje swoje aksjologiczne uzasadnienie. W *Sporze o istnienie człowieka* czytamy: „Dlaczego wystawiam się na śmierć? Bo wymaga tego świadectwo życia”<sup>9</sup>. Życie jest nieustanną konfrontacją z zagrożeniem, ze śmiercią, nie tylko tą nieprzewidywalną, ale także tą, która staje się świadomie moim własnym zagrożeniem. Życie wymaga mierzenia się ze śmiercią, zwłaszcza kiedy człowiek staje wobec odpowiedzialności za drugiego, który go wzywa. Mierzenie się życia ze śmiercią to zmaganie dwóch przeciwnych sobie wartości, i chociaż „o ważności wartości decyduje jakieś życie”<sup>10</sup>, także śmierć odgrywa w tym wyborze niemałą rolę. Życie decyduje o ważności wartości, ponieważ bez życia nie byłoby ani wartości, ani możliwości ich wypełniania. Toteż w tym względzie życie jest warunkiem podstawowym, aby wartości mogły zaistnieć. Tymczasem śmierć nieustannie promieniuje niechybną możliwością końca życia, końca możliwości sprawczych, nadając przez to życiu (aż do ostatniej chwili) aksjologicznego charakteru. Życie człowieka oraz bliska obecność innych żyjących ludzi umożliwia decydowanie, śmierć natomiast ukierunkowuje dokonany wybór, nadając mu aksjologiczną ważność i pierwszeństwo.

Wobec widma śmierci cały świat staje się pulsującym źródłem wartości. Nawet najmniejsza jego część zdaje się warta zawalczenia, poświęcenia i uwagi. Jeśli człowiek potrafi oniemieć na widok niesamowitego pejzażu, to nie dziwi, że spotkanie drugiego pozbawia go całkowicie mowy. Dzieje się tak, ponieważ inny jest tą wartością, której obecność i ważność kole w oczy, której obecności nie można nie zauważyć. Relacja z taką wartością wymaga skupienia, wymusza refleksję moralną, wymusza dokonania wyboru – zatem w pewien sposób klasyfikację wartości zderzających się w tym spotkaniu. Spotkanie jest zderzeniem dwóch trans-

<sup>9</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 2011, s. 146.

<sup>10</sup> Z. Dymarski, *Dwugłos o zlu*, Słowo obraz/terytoria, Gdańsk 2010, s. 27.



cententnych wobec siebie istnień, żyjących w nieustannej perspektywie poczucia końca. W *Filozofii dramatu* Tischner pisał: „Spotkanie z innym, to spotkanie z tym, co naprawdę jest poza mną. Drugi to po prostu transcendens. Drugi stawia mnie w sytuacji, w której nawet pominięcie go jest formą przyznania, że jest. Obecność innego to świadomość intuicji istnienia. Ale istnienie, jakie niesie ze sobą inny, nie jest istnieniem neutralnym, istnieniem czystym, doskonałością przejawiającą istotę. Istnienie to określa się agatologicznie. Innymi słowy jest ono istnieniem problematyzowanym w jego wartości nieusuwalną perspektywą tragedii. Nie można oddzielić doświadczenia tego istnienia od doświadczenia zła, które mu zagraża, od nieszczęścia, które zagraża innym, ani też od dobra, o które musi walczyć i którego musi domagać się od innych, nawet jeśli nie wie na czym polega jedno i drugie”<sup>11</sup>.

Zauważamy tu nadal współbywanie sprzeczności i przeciwieństw. Filozof wskazywał, że nawet pominięcie obecności drugiego jest potwierdzeniem jego istnienia. Można nie chcieć spotkać innego, a jednak go zauważyć; można nie chcieć odpowiedzieć, a jednak zatroskać się o jego życie, o jego dramat. To tak, jak z fenomenem śmierci, której nie chce się zauważyć, a jednak ukazuje się w każdym stworzeniu. Niechciane zauważenie czy spotkanie drugiego, jest źródłem silnych doświadczeń aksjologicznych, silniejszych aniżeli w przypadku otwartości na spotkanie. Niechęć spotkania jest niezgodą na zauważenie ludzkiej niedoli, to próba zafałszowania rzeczywistości, ucieczka w iluzję. Człowiek ma przekonanie, że bagatelizując obecność drugiego będzie zwolniony z odpowiedzialności za jego nieszczęście. Nic bardziej mylnego. To, czego człowiek pragnie uniknąć, wraca do niego ze zdwojona siłą. Faktem egzystencjalnym jest życie w perspektywie tragedii, perspektywie wszechobecnego zła.

Odwracanie się od napotkanego drugiego jest w istocie odwróceniem się od samego siebie, to rezygnacja z wolności, człowiek wtedy „Żyje tak, że ze wszystkiego może się w każdej chwili wycofać. Jest pozorem siebie. Cała swą wartość upatruje w ucieczce od swego wnętrza”<sup>12</sup>. Pozorne zabezpieczenie, jakim ma być możliwość wycofania się z każdego podjętego wyboru i działania, jest świadomym bądź nieświadomym unikaniem prawdy. Zaś prawdą jest, że to, co żyje, musi umrzeć, że na świecie dzieje się zło i dzieje się dobro, a człowiek jest nie tylko ofiarą, ale również sprawcą obecnego stanu. Ucieczka od wnętrza to ucieczka od poczucia trwogi, co w konsekwencji oznacza niemożność pojawienia się troski. Brak zatroskania o byt swój i byt drugiego wyjaławia człowieka oraz stawia niejako obok prawdziwego bytu. Jeśli autentyzm zostaje odrzucony, pozostaje żyć

<sup>11</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2006, s. 49.

<sup>12</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Znak, Kraków 2010, s. 60.

iluzją. Powstała w ten sposób postawa koncentruje się wyłącznie na tym, na co człowiek ma wpływ, w szczególności na swoim cielem, które zamiast podnosić do rangi narzędzia aksjologicznego w procesie tworzenia siebie, ostatecznie zostaje przez niego uprzedmiotowione. Znamiennym działaniem w powstaniu owej postawy jest odrzucenie trwogi i troski, gdyż „Troska, o której mówił Heidegger, jest tylko dlatego troską, że człowiek troszczy się w niej o coś, co już uprzednio odczuwał jako wartość”<sup>13</sup>. Konkluzja nasuwa się sama – odrzucenie śmierci, jest odrzuceniem trwogi, która jest horyzontem dla działalności aksjologicznej. Skoro człowiek pozbywa się punktu odniesienia swojej etycznej egzystencji, troska nie ma podstaw do zaistnienia, co oznacza, iż akt ten wyklucza człowieka z kręgu świata wartości. W skutek tego zmysł aksjologiczny zostaje okaleczony i pozbawiony swojej naturalnej wrażliwości.

Problem z akceptacją nieuchronności końca wynika z niemożliwością wyobrażenia sobie śmierci, która niby jest, ale w rzeczywistości jej nie ma. Tym, co różni życie od śmierci, jest pojęcie czasu. Życie jest tym, co trwa, co dzieje się w jakimś określonym zakresie czasu, w jakiejś czasoprzestrzeni. Zaś o śmierci możemy powiedzieć, że jest gdzieś w pobliżu, że istnieje niepostrzeżenie, że jest jakąś niezauważaną przez człowieka obecnością, możliwością, i choć człowiek jej nie dostrzega, jednak wie, że jest ona na końcu horyzontu jego życia. W odróżnieniu od życia, śmierć nie dzieje się, ale jako taka, sama w sobie, jest jakby przejściem, aktem wręcz niezauważalnym, jednakże aktem zmieniającym doniosłe stan rzeczy. Człowiek nie umie przyporządkować śmierci jakiemuś wymiarowi czasu, dlatego odczuwa względem niej trwogę, wynikającą z braku rozumienia. Podstawą dla ludzkiego rozumienia zaraz obok świata (kategorii umiejscowienia) jest pojęcie czasu; „doświadczenie czasu i pojęcie czasu warunkują wszelkie pojęcie działania. To, co działa, działa w czasie i dzięki czasowi”<sup>14</sup>. Człowiek jest istotą potrzebującą punktu odniesienia dla własnych życiowych doświadczeń, podczas całego procesu poznania. Zarówno świat, jak i czas, będąc stałymi komponentami ludzkiej rzeczywistości egzystencjalnej, tworzą płaszczyznę zrozumienia. To, co może się dziać, musi odbywać się w jakimś czasie i w jakimś horyzoncie. Toteż ludzki schemat rozumowania nie umie odnieść się do sytuacji pustki i nicości, które charakteryzują śmierć. Podobnie śmierci nie można doświadczyć w taki sposób, aby doświadczenie to owocowało jakąś wiedzą na jej temat. Fenomen śmierci wymyka się tym samym ludzkim możliwościom poznawczym. Śmierć pozostaje zatrwającą tajemnicą, a czas jedynie przybliża człowieka do niewyobrażalnego końca.

<sup>13</sup> Tamże, s. 112.

<sup>14</sup> J. Tischner, *Myslenie według wartości*, Znak, Kraków 1993, s. 350.

Niechęć wizualizacji kresu istnienia powodowana jest przywiązaniem człowieka do ciała, które uważa za własne *ja*, a które w chwili końca staje się zbędną powłoką. Śmierć, mawiał Tischner, jest przede wszystkim kresem cielesności. Większość ludzi natomiast śmierć ciała utożsamia ze śmiercią ich *ja*, „Całość cielesności, zarówno ta dana przez konscjentywność somatyczną [np. odczuwanie bólu zęba], jak ta, dana w doświadczeniu zewnętrznym [np. spostrzeżenie wzrokowe], jest przeżywana jako *ja*”<sup>15</sup>. Dla człowieka jego ciało jest jego *ja*, sumą wszystkich możliwych doznań, które dochodzą do głosu wyłącznie poprzez ciało i wszystko, w czym ono bierze udział. W tej perspektywie możemy powiedzieć, że chociaż ciało zdaje się być *ja* samym w sobie, w rzeczywistości jest ono stałym umiejscowieniem indywidualnego *ja*. Ciało jako miejsce umożliwia realizację *ja*. Jego faktyczna rola to bycie narzędziem istnienia i działania, doświadczania i uczucia, dlatego tak trudno jest człowiekowi dopuścić do siebie myśl o jego skończoności. Naturalne zdolności i możliwości ciała pozwalają na budowanie *ja* aksjologicznego, co dzieje się za pomocą aktu egotycznej solidaryzacji (przyswajanie wartości), a co było, zdaniem myśliciela z Łopusznej, jego elementarną cechą. Fakt bycia całością złożoną z różnych wartości sprawia, że ciało postrzegane jako *ja* jawi się jako wartość, a coraz częściej, jako wartość najwyższa. Określenia „mam”, w tym przypadku „mam ciało”, „używamy (...) zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia z jakimś dobrem”<sup>16</sup>. Tak długo, jak człowiek będzie w ciele upatrywał swoje najwyższe dobro, tak długo nie będzie umiał pogodzić się z nieuniknioną śmiercią, dodając sobie jednocześnie cierpienia z tego powodu.

Wraz z upływem mijającego czasu człowiek coraz częściej zmagają się z napływającymi do niego myślami o śmierci. Okazuje się, że ciało jest dobrem szczególnie wtedy, kiedy człowiek może z niego w pełni korzystać. Innymi słowy ciało młode, prężne, zdrowe, energiczne zawsze będzie wartością reprezentującą człowieka, jego *ja*. Natomiast dotykający człowieka czas zmienia wszystko, odciska nieusuwalne piętno na ludzkim ciele. Nadchodząca starość uświadamia człowiekowi, jak bardzo jego ciało zmienia się, jak zmienia się jego własny stosunek do swojego ciała. W jednej z rozmów Tischner powiedział: „kiedy jesteśmy starzy, uwalniamy się od obsesji świata”<sup>17</sup>; to uwolnienie się od obsesji świata jest, w moim przekonaniu, również uwolnieniem się od obsesji ciała. Kiedy ciało przestaje funkcjonować bez zarzutu, kiedy jego możliwości zmniejszają się, kiedy zaczyna go doganiać śmierć, przychodzi moment, w którym człowiek rezygnuje ze świata.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Aksjologiczne postawy doświadczania „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i Etos. Rozprawy filozoficzne*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 68.

<sup>16</sup> K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, tom I, Znak, Kraków 2000, s. 114.

<sup>17</sup> Tamże, s. 116.

Robi to, ponieważ nie jest on już w stanie być nadal jego zdobywcą, władcą, panem. Pogłębiająca się słabość ciała wymusza pewien dystans wobec świata i siebie. Przewaga aktywności nad nieaktywnością odwraca swoje proporcje, w efekcie tempo życia zwalnia, aby w punkcie kulminacyjnym zatrzymać się. Rezygnacja ze świata, z udziału w działaniu nie jest wyborem wolnym, a koniecznym. Jednakże – powróćmy do kwestii istniejących w świecie sprzeczności i przeciwieństw – wymuszony wybór stagnacji pozwala na wyjście naprzeciw własnej przemijalności, na wyjście ku prawdziwej wolności bycia sobą. Dopiero fakt porzucenia czegoś, w tym przypadku porzucenia świata, przybliży człowieka do jego prawdy egzystencjalnej. Tischner podczas rekolekcji wyjaśniał: „...śmierć płynie poprzez naszą wolność. Kiedy w wolny sposób coś wybieramy, zawsze dzieje się tak, że wybierając jedno, porzucamy drugie. I nasza wolność jest takim nieustannym porzucaniem czegoś. Zawsze w życiu coś porzucac musimy. W tym nieustannym porzucaniu dany nam jest tragiczny przedsmak tego, że kiedyś będziemy musieli porzucić wszystko. Także w naszym ciele obecna jest śmierć. Czujemy ją w tym nieustannym zwalczaniu żywej komórki martwą komórką i martwej komórki żywą komórką. Czujemy nieustannie to, jak pulsuje w nas nasze biologiczne życie, które przedłuża nasze życie o sekundę, dwie, trzy – niewiadomo na jak długo”<sup>18</sup>. Rezygnacja z czegoś, choć nie jest wyborem upragnionym, jest niezbędnym elementem aksjologicznego istnienia człowieka. Dopóki człowiek żyje na świecie, jego egzystencja uwikłana jest w nieustanne dokonywanie wartościowania i podejmowanie wyborów. Takie jest życie ludzkie.

Do istoty ludzkiej skończoności Tischner włączał cierpienie: „...śmierć wiąże się z cierpieniem. Ale czy cierpienie nie jest człowiekowi potrzebne? Czyż nie jest potrzebne po to, żeby człowiek przestał wreszcie w życiu grać cudze role, a był naprawdę sobą? Kiedy przychodzi cierpienie i pyta, jak się nazywasz, trzeba umieć mu podać swoje własne imię. Dopiero wtedy, kiedy przyjdzie cierpienie w momencie śmierci, my stajemy się naprawdę sobą. Opadają z nas wszelkie gry i maski. W cierpieniu odkrywamy, zdobywamy siebie”<sup>19</sup>. Cierpienie jest wyrazem zmagania się człowieka z czymś lub też z samym sobą. Cierpienie oczyszcza, jednak dopiero cierpienie, jakie przynosi z sobą widmo bliskiej śmierci, bliskiego końca, daje wyzwolenie. Nie zawsze cierpienie pochodzące z nadchodzącej śmierci ma postać fizycznego niedomagania. Silniejszym aniżeli ból fizyczny jest ból egzystencjalny, ból konieczności odcięcia pępowniny łączącej człowieka z rzeczywistością, w której istnieje. Relacja człowieka ze światem jest na tyle głęboka, że nie potrafi on sobie owego rozłączenia wyobrazić, nie umie wyobrazić sobie świata, który istnieje bez

<sup>18</sup> J. Tischner, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje*, Znak, Kraków 2011, s. 48–49.

<sup>19</sup> Tamże, s. 55.

niego, nie umie się pogodzić z niechybnym faktem, że świat bez jego bycia może nadal istnieć. Dlatego też, na co zwracał uwagę filozof, całe życie to za mało, aby pogodzić się ze swoim losem – to udaje się dopiero w momencie, w którym człowiek staje twarzą w twarz z własnym kresem. Cierpienia zatem są potrzebne, wręcz pożądane, bo bez nich śmierć nie wypełniłaby ludzkiego powołania, jakim jest bycie w prawdzie, bycie-ku-śmierci. Cierpienie powstałe z trwogi przed śmiercią wprowadza człowieka w poczucie permanentnej bezbronności, jednak jest ona naturalnym następstwem podążania ku końcowi. W tej kwestii Tischnera łączy z Levinasem pewne podobieństwo, które odnajdujemy w słowach tego drugiego: „...bezbronność to zdolność rozstania się z tym światem. Rozstajemy się z nim, starzejąc się”<sup>20</sup>. Przychodzi moment, w którym człowiek musi oderwać się od świata, rozstać się z nim, a postępujący z dnia na dzień proces starzenia się w tym pomaga. Starość jest tym, co puszcza wolno, daje wolność sobie i światu, starość to najbardziej autentyczny okres życia człowieka. Wobec starości człowiek jest bezbronny, jak małe dziecko wobec świata, na który przychodzi, ale bezbronność wobec starości daje wolność.

Śmierć to szczególny wymiar dotyczący ludzkiej przyszłości i działania; w jednej z rozmów filozof przyznał, że śmierć to „skrócenie perspektywy planowania”<sup>21</sup>. Oczywiście ten wymiar ściśle wiąże się z kwestią czasu. Czym młodszy człowiek, tym jego horyzont przyszłości oraz planów jest szerszy, bogatszy. Zawiera w sobie miejsce na wiele wyborów i działań, na decyzje mniej rozważne, mniej korzystne, chwilowe zachcianki. Młody człowiek żyje, działa i wybiera według czasu, jaki (jego zdaniem) posiada jeszcze przed sobą. I chociaż tak naprawdę nikt nie wie, kiedy jego życie się skończy, to jednak każdy człowiek podchodzi do swojego życia jako do rozległego horyzontu czasu. Perspektywa planowania skraca się wraz z upływającym czasem, czyli wraz ze starzeniem się. Im człowiek starszy, tym jego indywidualny życiowy horyzont czasu się kurczy. Coraz mniej jest tego, co przed, a coraz więcej tego, co za. Stary człowiek w zasadzie nie ma już żadnych typowo życiowych planów, które w jakiś sposób przyczyniałyby się do jego rozwoju, do nagłej zmiany sytuacji. Plany mają sens jedynie wtedy, kiedy człowiek posiada większą część horyzontu czasu przed sobą, bez względu na to, kiedy umrze. Inaczej mówiąc, przed młodym człowiekiem życie stawia coraz to nowe zadania, wymusza na nim działania dążące do kształtowania swojej przyszłej stabilności. Tymczasem człowiek stary ma ten etap za sobą, nie cofnie czasu, nie wychowa od nowa dzieci, nie zbuduje domu. Jego najważniejszą troską powinna być nadzieja dobrej, autentycznej śmierci.

<sup>20</sup> E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, wyd. cyt., Kraków 2008, s. 164.

<sup>21</sup> K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, t. I, wyd. cyt., s. 116.

Przeto śmierć można określić mianem ostatniego śladu człowieka na tej ziemi. Przejęta przez Tischnera od Levinasa koncepcja śladu pomoże nam zrozumieć to pojęcie: „...twarz innego jest śladem nieskończonego (...). Jego pierwotne znaczenie bierze się z odcisku, jaki pozostawia ten, kto pragnął zatrzeć swoje ślady, by popełnić – na przykład – zbrodni doskonałą. Ten, kto pozostawił ślady, zacieraając ślady, nie chce nic powiedzieć i nic uczynić – przez ślady, które pozostawia. Narusza porządek w sposób niemożliwy do naprawienia. On minął absolutnie. Być – pozostawiając ślad, to mijać, odchodzić, rozstawać się (...). Idąc po zwykłych śladach, porzucamy jeden, by móc znaleźć obok następny, ale tego śladu, którym jest twarz innego, porzucić nie możemy. Jest to bowiem ślad na śladzie – idziemy za tym, kto znalazł się na śladach Boga”<sup>22</sup>. W istotę bycia ludzkiego wpisana jest kategoria śladu, zwracał uwagę Tischner, komentując Levinasa. Być śladem to mijać, odchodzić, rozstawać się. Ślad może pozostawić tylko to, co w jakiś sposób było, istniało. Ludzkim śladem natomiast jest każda działalność człowieka, każdy ruch, każda zapisana myśl; wszystko, co człowiek czynił w swoim życiu, pozostawia po sobie jakiś ślad, coś charakterystycznego. Ślady mówią coś o człowieku, wskazują źródło jego zachowań, działań. Levinas twierdził, że człowiek to ślad nieskończonego, że w jego twarzy kryje się coś, czego nie można nie zauważyć, obok czego nie można przejść obojętnie, a jednocześnie coś, co jest wspólne wszystkim ludziom. Zdaniem Levinasa wspólnym dla ludzi jest poczucie transcendencji, zaś zdaniem Tischnera transcendencja przybiera postać biedy drugiego. „Obecność innego – tego, który pytając prosi, i prosząc, pyta – jest obecnością jakiejś biedy, Bieda sama przez się domaga się miłosierdzia (...). Odpowiadam, bo pytanie było prośbą i wezwaniem, a prośba i wezwanie były ustanowieniem etycznej odpowiedzialności. Odpowiadam, aby nie zabić. Gdybym milczał, mógłbym dokonać zbrodni na twarzy pytającego”<sup>23</sup>. Śmierć odciska na ludziach swoje ślady podczas relacji. Otwartość na drugiego i jego biedę jest, zdaniem myśliciela, jednoznaczna z przyjęciem odpowiedzialności za jego życie. Pytanie musi otrzymać odpowiedź, wartość człowieka musi być potwierdzona, a bieda zanegowana. Brak odpowiedzi od wzywanego przybliży wzywającego do śmierci, zagłady jego wartości, jego *ja*. Śmierć pojęta jako ślad jest w szczególnej mierze śladem zagubionej, nieusprawiedliwionej wartości dla tego, kto nie przyjął odpowiedzialności i nie odpowiedział na wezwanie. Ślad śmierci drugiego może tedy stać się dla takiej osoby palącą raną, którą pogłębia świadomość popełnionego błędu – odrzucenia innego w jego biedzie. Taki ślad, pozostały po czyjejś śmierci, budzi w człowieku głos jego własnej śmierci, która w ten sposób daje o sobie znać.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Filozofia współczesna*, wyd. cyt., s. 425.

<sup>23</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, wyd. cyt., s. 75, 76.

Wspomniana perspektywa istnienia względem transcendencji jest w rzeczy samej sposobem istnienia człowieka na świecie. Wszechobecna i nieunikniona obecność innych ludzi stała się dla Tischnera punktem odniesienia dla zagadnienia transcendencji. Inny jest transcendentny wobec mnie, jego bieda stoi ponad moja biedą, jego życie spoczywa w moich rękach. Tym samym drugi i jego obecność są punktem odniesienia dla mojego *ja*. Moje *ja* powstaje poprzez kontakt z drugim, poprzez relację. Horyzontem tworzenia się *ja* jest nieuchronność śmierci. Spotkanie mnie i drugiego jest konfrontacją dwóch skończoności, dwóch postaw przyjętych wobec własnej przemijalności. Treścią tych postaw jest bieda, zaś siłą napędową – nadzieja.

Wyjątkowy stosunek do ciała i śmierci dostrzegał filozof z Łopusznej w chrześcijaństwie, które nadawało istnieniu ku śmierci innego, głębszego wydźwięku. Charakterystyczną, a zarazem najmocniejszą stroną chrześcijaństwa, jest nadzieja. Nadzieja pojawia się poprzez postawę przełamania strachu przed śmiercią oraz nadanie ciału innej wartości – można rzec – ponadziemskiej, utożsamiając je z narzędziem ofiary, narzędziem zbawienia. Dokonuje się to na kilku poziomach. Po pierwsze, nadzieja wiąże się zawsze z drugim. W *Świecie ludzkiej nadziei* czytamy: „Ten, w kim pokładam nadzieję, nie jest argumentem ani nawet poręczycielem, lecz kimś więcej: jest powiernikiem nadziei. Obecność powiernika nadziei trwa tak długo, jak długo trwa nadzieja. Jego symbolem są ręce, które ochraniają. Ręce są stale obecne. Wierność to stała obecność drugiego”<sup>24</sup>. Wedle przytoczonych słów nadzieja wiąże się zawsze z powierzeniem siebie komuś; mówiąc po Tischnerowsku, nadzieją jest wzywanie drugiego do odpowiedzi i odpowiedzialności. Nadzieją, w tym sensie, jest postawą wzywającego, który wysłał do drugiego sygnał o gotowości powierzenia mu swojej sprawy, swojej biedy, swojego życia. Nadzieja rodzi się z obecności i istnieje w obecności, gdyż jej naturą, co zauważamy w poglądach Tischnera, jest wzajemność. Nadzieja to dramatyczna mieszanka cierpienia i wolności. „W teraźniejszości nadziei dopełnia się bezustannie jakiś mniej lub bardziej głośny wybór: człowiek wybiera swe życie i swe obumieranie. Coś trzeba porzucić, a coś kontynuować. Coś ożywić, coś zagłuszyć, coś zabić. Dlatego teraźniejszość nadziei nigdy nie jest wolna od jakiegś dozy cierpienia”<sup>25</sup>. Dlatego też Tischner twierdził, że „ciało ma w sobie jakąś genialność, zadatek wieczności”<sup>26</sup>. Chrześcijaństwo docenia zahartowanie ciała w cierpieniach i obumieraniu, gdyż ten specyficznie ludzki sposób istnienia stwarza możliwość pojawienia się horyzontu nadziei. Nadzieja jest możliwa tylko w obliczu jakiegoś braku, poczucia

<sup>24</sup> J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, wyd. cyt., s. 283.

<sup>25</sup> Tamże, s. 278.

<sup>26</sup> K. Janowska, P. Mucharski, *Rozmowy na koniec wieku*, t. I, wyd. cyt., s. 117.

niepełności, niesprawiedliwości, niezgody. Jest ona sprzeciwem wobec zastanego stanu rzeczy, innymi słowy, aktywną postawą wobec własnej skończoności, czyli wybieganiem ku przyszłości pomimo czyhającej śmierci.

Ciało, które się ofiaruje, staje się żertwą, ofiarą – pisał krakowski filozof. „Być żertwą, ofiarą to pozwolić na zniszczenie tego, co daje się zniszczyć. Tym, co daje się zniszczyć i podlega zniszczeniu, jest ciało. Ciało jest śmiertelne i od początku jest niszczone przez śmierć. Śmierć tak czy owak przychodzi jako zjawisko natury. Wzięta od swej naturalnej strony śmierć nie jest niczym innym jak końcem życia. Jako taka nie ma sensu. Dopiero śmierć, która jest wynikiem ofiary, nabiera głębszego znaczenia. Umieram za ciebie... Umieram dla ciebie... Z mojej śmierci bierze się twoje życie (...). Ofiara jest też ofiarą dla kogoś. Ten wymiar cielesnej dialogiki najpełniej ukazuje się w religijnej symbolice ukrzyżowania jako prześlągania Boga za grzechy świata (...). Chrystus ukazuje swoistą prawdę o śmierci (...) istotne jest to, że śmierć znalazła w oczach Boga uznanie jako podstawowy akt zbawczy (...). Człowiek potrzebuje ciała, aby móc umrzeć dla kogoś, a umiera, aby sprostać wierności, bez której nie ma miłości. I ciało musi też być zdolne do ofiary”<sup>27</sup>.

W tym fragmencie dostrzegamy dwa wymiary śmierci: pierwszy to wymiar czysto biologiczny, naturalny, w którym śmierć jest utożsamiana z końcem wypełniania funkcji życiowych przez ciało. Ciało natomiast jest podobne do przedmiotu czy rzeczy, zużywającej się w miarę jej używania, co jest procesem normalnym. Jednakowoż Tischner tej perspektywie przeciwstawia perspektywę bardziej ludzką, wznioślejszą, gdzie śmierć uzyskuje status aksjologiczny. Okazuje się, zdaniem filozofa, że nadanie śmierci wartości nie jest niczym trudnym i niemożliwym. Już sama dialogika ciała, jest jego naturalnym uwarunkowaniem umożliwiającym nadanie wartości własnej śmierci. Skoro ciało jest stworzone do dialogu, do relacji, to właśnie relacja może je także wywyższyć. W obliczu przemijalności ciała, staje się ono dla człowieka wartością wyjątkową, dzięki której on jako człowiek może istnieć i działać, o czym wspominałam wcześniej. Toteż relacja ciał może przybrać postać relacji ofiarnej, w której to, co dla człowieka najbliższe, zostaje poświęcone dla innego, śmiertelnego ciała. Ciało i mieszczące się w nim życie są tym, co człowiek ma najdroższego. To rzeczywiście jest niezwykła ofiarność zrezygnować z własnego istnienia, na rzecz istnienia, które prędzej czy później również zaskoczy śmierć. Dlatego postawa gotowości do ofiary znajduje się, według Tischnera, na szczycie drabiny aksjologicznej.

Sens ofiary został ustanowiony przez ofiarę Chrystusa, stąd ma ona znaczenie jedynie w odniesieniu do wiary katolickiej. Chrześcijańską ideę śmierci jako ofiary Tischner odnosi do śmierci sprawiedliwego. „Sprawiedliwy umiera, ale ze śmierci

<sup>27</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, wyd. cyt., s. 142–146.

sprawiedliwego rodzi się nowe życie, rodzi się zmartwychwstanie. Śmierć w chrześcijaństwie ma dwa aspekty: jeden unicestwiający, negatywny, a drugi pozytywny – pod pozorem zniszczenia kryje się urodzenie. Całą chrześcijańską filozofię śmierci wyraża jedno ewangeliczne zdanie: *Jeżeli ziarno nie obumrze, nie wyda owocu (...)*. Śmierć jest przejściem do nowego życia”<sup>28</sup>. Słowa filozofa pomagają zrozumieć kontekst ciała postrzeganego jako ofiara. Ofiara ma miejsce wtedy, kiedy ginie ktoś, kto zginąć nie powinien, kto sam oddaje własne istnienie za coś lub za kogoś. W ofierze swoje życie oddaje sprawiedliwy, zatem ten, który poświęca swoje istnienie w imię wartości wyższej. Wybór śmierci jest w tym przypadku wyborem świadomym, a jednocześnie zgodnym z własnym *ja*, rozumianym jako zbiór wartości, z którymi taki sprawiedliwy się solidaryzuje. Innymi słowy, gotowość do poniesienia ofiary jest najpełniejszym wyrazem autentyczności człowieka. Logicznie rzecz biorąc żaden sprawiedliwy nie powinien ponosić śmierci, gdyż jego postawa jest postawą pozytywną, tym samym promieniującą na otoczenie. Jednakże decyzja o poświęceniu siebie jest dla samego sprawiedliwego maksimum tego, co może dać innym, pragnąc usprawiedliwić (potwierdzić) ich istnienie oraz wartość poprzez akt rezygnacji z siebie. Samozniszczenie, swoista negacja siebie na rzecz innych, to tylko jedna, pozornie ciemniejsza strona medalu – ofiarowanie siebie jest przepustką do nowych narodzin. Jak zauważamy, Tischnerowskie rozważania wskazują jasno, iż w chrześcijaństwie ofiarna śmierć i wypływające w jej następstwie nowe narodziny są we wzajemnej zależności, współtując, współtworząc świat. Prawda ta znajduje swoje odzwierciedlenie również w porzekadle mówiącym nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło.

Takowemu rozumieniu ofiarności początek daje właśnie osoba Jezusa Chrystusa. „Śmierć Chrystusa jest zarazem zwycięstwem nad śmiercią (...). Skoro Wcielenie nastąpiło, ciało, doczesność, w ogóle materialność nie są marnościami nad marnościami. Skoro Słowo stało się ciałem, widać ciało ma jakiś sens, wartość”<sup>29</sup>. Boskie zaufanie człowiekowi jest wyraźnym zawierzeniem mu. Bóg powierza siebie człowiekowi, przyjmując ludzkie ciało i wszystkie wiążące się z tym nieuniknione doświadczenia, takie jak cierpienie, ból, śmierć. Ciało dane przez Boga człowiekowi jest podobnie ofiarą. Wszak mówi się, że Bóg ofiarował człowiekowi jego ciało. Ciało jest stworzone specjalnie dla człowieka, żadne inne stworzenie nie posiada ciała aż tak złożonego, skomplikowanego – doskonałego w swej precyzyjności. Boski twór nie może sam w swojej naturze być czymś, co nie jest przeznaczone do wielkich dzieł, wielkich czynów. Konstatując, najwyższą intencją ciała jest, wpisana w jego naturę przez Boga, zdolność do ofiary. W tej kwestii odnajdziemy

<sup>28</sup> J. Tischner, *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 35–36.

<sup>29</sup> Tamże, s. 96, 98.

zgodność poglądów Tischnera z Heglem. „Cała interpretacja dziejów u Hegla jest w gruncie rzeczy interpretacją przez pryzmat obrazu Ukrzyżowania. Chodzi o to, żeby pokazać, iż klęska jest pozorem, natomiast prawdą jest coś odwrotnego niż klęska”<sup>30</sup>. Można by zatem wysnuć tezę o dialogicznym wymiarze chrześcijaństwa, a wręcz przypisać tej dialogiczności cały sens umierania i rodzenia się. Klęska jest dlatego pozorem, ponieważ w rzeczy samej jest tylko punktem przejściowym, jedynie etapem na drodze do nowych narodzin, do prawdy. Aby prawda była zauważalna, musi istnieć pozór, krzywda, cierpienie, ból, fałsz – są one niezbywalnym tłem, na jakim dobro, prawda i piękno stają się dla człowieka zauważalne poprzez swój kontrast. Poniesione przez człowieka klęski mają doprowadzić go do dobra, mają przyczynić się do jego ponownych narodzin.

Przyznać zatem należy za Tischnerem, że wiara chrześcijańska otwiera człowieka na zupełnie inny wymiar własnej przemijalności, sprowadzając ją do szczytowego wyrazu ludzkiej egzystencji. Odwrotnym do sensu zawierającego się w chrześcijańskiej idei śmierci, będącej *de facto* początkiem nowego życia, jest kult tego, co martwe. Komentatorzy Tischnera wypowiadają się następująco: „To, co martwe, jest wieczne w swojej śmierci, jakkolwiek znaki i symptomy śmiertelności zanikają, nagrobki upadają, ciała zmieniają się w proch. Ambicja osiągnięcia wiecznej stałości, która jawi się jako przeciwieństwo zmiennego i chwiejnego świata – sceny, odnajduje swoje natchnienie w świadomym bądź nieświadomym kulcie martwego. Życie wieczne znaczy nie żyć wcale”<sup>31</sup>. Jedynie rzeczy, przedmioty, wytwory ludzkiego działania mogą być stale martwe. Ich „życiem” jest bycie użytecznym, wykorzystywanym do pracy, używanym. Można stwierdzić wobec tego, że rzeczy w tej perspektywie są nieśmiertelne, ich „żywołność” nie jest jakoś naturalnie uwarunkowana, zależy jedynie od używania ich przez człowieka. Przede wszystkim rzeczy różni od człowieka ich stałość formy i niezmiennosc funkcji. Oczywiście urządzenie również się zużywa, ale w takim przypadku istnieje zawsze możliwość naprawy go lub też wymiany na nowe. W ten sposób niektóre rzeczy potrafią przetrwać pokolenia. Z człowiekiem jest inaczej, jego przemijalność jest od niego niezależna, nie ma on wpływu na proces starzenia, nawet chcąc go w jakiś sposób spowolnić, nie zatrzyma niechybnej śmierci. Gromadzenie rzeczy, zbieranie ich, utożsamianie się z nimi przyjmuje formę walki z własną śmiertelnością. Zagadnieniem to poruszał także Erich Fromm. W *Mieć czy być* czytamy: „...być może posiadanie własności lepiej niż cokolwiek innego zaspokaja łaknienie nieśmiertelności i stąd wywodzi się właśnie siła nastawienia na posiadanie. Jeżeli

<sup>30</sup> Tamże, s. 97.

<sup>31</sup> A. Kubiak, *Wprowadzenie do etyki dramatycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 161.

bowiem moje ja konstytuowane jest przez to, co posiadam, to jestem nieśmiertelny o tyle, o ile moje rzeczy są niezniszczalne”<sup>32</sup>. Pierwszy cytowany fragment to aspekt przemijalności tego, co dotyczy człowieka w każdym wymiarze. Nie tylko jego istnienie, jego ciało, jego czyny, jego relacje są przemijające, nawet symbole tj. nagrobki, podpadają pod tą zasadę. Jednakże w kulcie martwego może chodzić zarówno o kult zniszczenia, uśmiercania, gładzenia, o upatrywanie najwyższej wartości w tym, co albo nigdy życia nie mało, albo już życie z niego uszło. Jeżeli tak, jest to droga przeciwna tworzeniu, kreacji, rodzeniu. Kult martwego przeczy wszystkim pozytywnym aspektom ludzkiego istnienia, ze zdolnością do ofiary na czele.

Podsumowując Tischnerowskie rozważania na temat śmierci i przemijalności, zauważmy w nich nadrzędność relacji człowieka z człowiekiem, dziejącej się w tymże śmiertelnym horyzoncie życia. Można nie godzić się na spotkanie, można nie odpowiedzieć na wołanie drugiego, można być wobec niego całkowicie obojętnym tak długo, dopóki nie pojawi się w tej relacji śmierć. Śmierć dotyczy bowiem każdego człowieka. Ta naturalna człowiekowi „własność” jest zarazem własnością w pewien sposób pomijaną, niechcianą, wrzucaną w niepamięć. A śmierć jest wszechobecna i kroczy za człowiekiem aż do dnia, w którym go dotknie. Śmierć jest dla człowieka straszliwą wizją, bowiem pokazuje kruchość, nie tylko ludzką, lecz wszechistniejącą – cały świat jest kruchy, bo jest zatopiony w śmierci.

Śmierć jednak budzi do życia, budzi poprzez zadumę, stawianie pytań, szukanie sensu. Śmierć pokazuje jasno, czym jest dobro, a czym zło, i że to zła można było zaoszczędzić temu, który odszedł. Podobnie, oszczędzając od zła, można było pomnożyć dobro – dobro tego, który odszedł. Śmierć jest początkiem wszelkiej negacji, wszelkiego „nie”, niebycia, nieistnienia. Śmierć to odwrotność życia wyśławiana jedynie poprzez negację. Śmierć jest negacją, zaś życie potwierdzaniem. Każda chwila życia, każdy jego przejaw jest potwierdzaniem istnienia, tego jedynego, niepowtarzalnego życia. Śmierć przeczy życiu, zamyka jego świat, aby otworzyć nowy. Świat na *nie* jest jak czarna dziura – wciąga, pochłania, zagarnia. Wszystko w tym świecie jest niepoznanie, niepojmowalne, jak jedna wielka ciemna plama, która zlewa się w ból i krzyk. Nikt nie wie, co jest za czarną dziurą. Jediną wiedzą, jaką posiada człowiek, jest wiedza o jej istnieniu. W tej wiedzy kryje się cały ogrom niewiedzy. Niewiedza natomiast budzi lęk, strach, niedowierzanie, a w szczególności – zaprzeczanie. Zaprzeczanie życia jako pragnienie utrzymania swojego jestestwa mimo wszystko. To niezgoda na nieuchronny fakt nieistnienia, przerwania życia. Człowiek istnieje poprzez swoją aktywność, zaś

<sup>32</sup> E. Fromm, *Mieć czy być?*, Rebis, Poznań 2005, s. 141.

śmierć jest jej totalnym przeciwieństwem. Sens istnienia człowiek upatruje właśnie w życiu i działaniu. Perspektywa śmierci zatem pozbawia wszelkiego sensu. Największy ból, jaki przychodzi człowiekowi przeżyć w związku z czyjąś stratą, jest ból świadomości zadawanego mu niesprawiedliwie zła. Nawet, sprawiedliwie czy niesprawiedliwie, to zadawane zło boli bardziej niż doznawana śmierć. Śmierć otwiera człowieka na refleksję o dobru i złu. Zło, zdaniem Tischnera, nie jest warte człowieka. Jednak wiedza ta dochodzi do człowieka dopiero w obliczu końca życia. Wiedza ta otwiera drogę do dwóch przeciwnych sobie horyzontów: może otworzyć człowieka na ofiarę za innego bądź zrobić z niego ofiarę skończoności, rozmiłowaną w martwocie. Nawet ze śmierci może wypływać dobro, bo to od samego człowieka zależy, w którym kierunku podąży.

KAROLINA FORNAL

THE AXIOLOGICAL ASPECT OF DEATH  
IN JÓZEF TISCHNER'S PHILOSOPHY

(Summary)

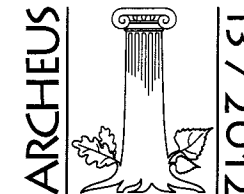
Józef Tischner truly cared about human existence, human future and human relations. He called himself a philosopher of good and hope, because these two ideas were the central point of his considerations. Human existence is tragic – he used to say – but tragic is a necessary element of life drama. This drama happens in the face of death which determines life's direction. One notices the first symptoms of finiteness in relation between him and the world he lives in. The first symptoms are visible differences, like different parts, but everywhere he can see pulsating life and unavoidable end – death. Both life and death are common denominators for all creatures. The man has a special place in the world – only he can change the world, only he knows that his life and his possibilities are limited. All human acts refer to death.

Human possibilities of action are in fact natural features implemented by the human body. The human body is a source of all human acts; it is a specific tool: cognitive and dialogical. The human body is an exceptional place, a place of human self, a place where a man forms himself. The human body is also a tool of relation because every relation starts with seeing or experiencing the body of another man. Because of the relation a man can notice that everything has its own end: the world, the man, the relation. Time is the horizon of movement. Human encounters are encounters of two ends whose relation has to approve each other of their worth. To approve is to listen, to hear about his trouble – to be responsible for him and his life. Only the perspective of death, the consciousness of being mortal gives the man a possibility of being true and responsible. Only being for another one can change human fear of end to hope of authentic, good death. Christianity says that only the seed which dies can give another life. Those words were practiced by Jesus Christ whose actions broke down human fear of death. Here, death gives a new life, a new start – in other words – a new great hope.

Key words: **Józef Tischner, death, axiology**

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

mgr Karolina Fornal  
Społeczna Akademia Nauk w Łodzi  
Filia w Szczecinku  
ul. Kościuszki 47/49  
78-400 Szczecinek



ZYGMUNT PUCKO

ZNACZENIE ARCHETYPU DZIECKA  
W FILOZOFII EUROPEJSKIEJ

Tytułem wstępu niniejsze refleksje warto rozpocząć od pytania: Co dziecko ma wspólnego z tak poważną dziedziną jak filozofia? Aby znaleźć odpowiedź na tak sformułowaną kwestię, wystarczy spojrzeć na dzieje filozofii europejskiej. Wówczas da się w nich zauważyć, że liczni myśliciele od czasu do czasu chętnie sięgali po figurę dziecka i za jej pośrednictwem tłumaczyli swoje tezy. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że substrat archetypu dziecka pojawił się już u źródeł miłości mądrości. Według niektórych filozofów myśl dyskursywna swą genealogię wywodzi z nieomal dziecięcego zadziwienia się światem. Człowiek pytał jak zdumione dziecko o początek wszechrzeczy, ich sens oraz ostateczny cel. Tak więc zadane pytanie nie było li tylko początkiem wiedzy, lecz również próbą oswojeniem świata i przejawem pragnienia „zadomowienia się” w nim.

Filozof, który pragnie sprostać ideałowi mądrości, musi zachować w sobie pewną dozę dziecięcej naiwności i typowej dla dziecka ciekawości. Miłośnik mądrości powinien ponadto mieć dziecięcą otwartość na świat i stale pamiętać o sokratejskim *credo* streszczającym się w aforyzmie: wiem, że nic nie wiem. Ono z jednej strony uświadamia filozofowi stan ignorancji jego umysłu, a drugiej wzmacnia w nim głód prawdy i skłania do permanentnej weryfikacji osiągniętych rezultatów.

Wydaje się, że wiele racji miał Platon, który jedno ze swych wyobrażeń filozofii wyraził w postaci Erosa. Według mitu Eros został poczęty na urodzinach Afrodyty, a jego rodzicami była Penia i Poros. Po nich również Eros odziedziczył określone cechy charakteru, które Platon ewokował w swoim dialogu *Uczta*. Etymologicznie rzecz ujmując, Penia, to tyle, co Bieda i Trud, Poros natomiast



oznacza Dostatek, Obfitość oraz Przejście<sup>1</sup>. Eros zatem jawi się bytem o dwoistej naturze.

Po matce „jest to wieczny biedak”, który „boso chodzi, bezdomny, po ziemi się wala, bez pościeli sypia, pod progiem albo gdzieś przy drodze, dachu nigdy nad głową nie ma”<sup>2</sup>. Geny matki sprawiają, że Eros jest dzieckiem ciągle doświadczającym rozmaitych form niedostatku oraz deficytów. Eros nierzadko jest spragniony oraz często bywa zmęczony tworzeniem. To osobliwe dziecko jest przeto indywiduum cierpiącym. Z kolei ojcu Eros zawdzięcza pęd ku temu, „co piękne i co dobre. (...) I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera i znowu z martwych powstaje. (...) A jest pośrodku między mądrością a głupotą”<sup>3</sup>.

Eros jako symbol filozofii komunikuje, że jej przeznaczeniem jest skazanie na nieustanne dojrzewanie oraz konieczność wyzwania się z własnych ograniczeń. W naturę Erosa jest immanentnie wpisana permanentna transgresja stanu zawieszenia między łaknieniem a zaspokojeniem, kulturą bycia w świecie a niekrzesaniem, pewnością a złudzeniem, dobrem a złem, prawdą a fałszem.

Na grunt filozofii europejskiej archetyp dziecka *par excellence* wprowadził jednak Sokrates. W logice myślenia tego ateńskiego mędrca prawda została porównana do ludzkiego zarodka. Ów załazek prawdy może rozwijać się stopniowo w ludzkiej duszy jak płód w okresie ciąży kobiety albo zostać bytem martwym przedwcześnie poronionym<sup>4</sup>. Zdaniem Sokratesa, niektórzy ludzie są brzemieni prawdą i gdy zbliża się czas ich rozwiązania, rodzą ją w mękach. Chwila narodzin prawdy w ujęciu Sokratesa przypomina moment powicia dziecka. Dlatego poród nie może obejść się bez położnych, które „potrafią z pomocą leków i zakłócić bóle porodowe sprowadzać, a jeśli zechcą, umieją je łagodzić i poród sprowadzać u tych, które ciężko rodzą”<sup>5</sup>.

Sokratejski ideał zradzania prawdy domaga się opieki biegłego akuszerza. Bo tylko ktoś, kto ma duże doświadczenie, potrafi ukoić ból rodzącego, udzielić mu wsparcia w momentach zwątpienia i zmotywować do kolejnego wysiłku. Mądry akuszer umie też wskrzesić w rodzącym optymizm i zachęcić do współpracy. U kresu narodzin natomiast akuszer staje się świadkiem zaistnienia w świecie najwyższej wartości oraz towarzyszem w dzieleniu radości z faktu pojawienia się jej. Różnica między sokratejskim ujęciem akuszerza a położną polega tylko na tym, że położna pomaga rodzić kobietom oraz dogląda ich ciał. Filozof tymczasem *ex professo* sprawuje pieczę nad brzemiennymi duszami i pomaga im zrodzić się

<sup>1</sup> K. Albert, *O platońskim pojęciu filozofii*, Warszawa 1991, s. 21

<sup>2</sup> Platon, *Uczta* 203 C-D; tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988.

<sup>3</sup> Tamże, 203 D-E.

<sup>4</sup> Platon, *Teajtet* 149 A-D; tłum. W. Witwicki, Warszawa 1936.

<sup>5</sup> Tamże, 149 C-E.

we własnym człowieczeństwie. Nic więc dziwnego, że Sokrates swoją metodę nazywał sztuką położniczą. Jej największą zaletę upatrywał w umiejętności osądzenia, czy umysł ludzki złudzenie i fałsz na świat wydaje, czy też rodzi myśl zdrową i prawdziwą<sup>6</sup>.

„Bo ja całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości. (...) A przyczyna tego taka: odbierać plody bóg mi każe, a rodzic nie pozwolił. Jestem ci ja sam nie bardzo mądry, nigdy nic takiego nie znalazł, coby moja dusza urodziła. Ale z tych, co ze mną obcuja, niejeden zrazu wygląda nawet bardzo niemądrze, ale wszyscy w miarę, jak dłużej z sobą jesteśmy jeżeli tylko bóg pozwala, dziwna rzecz, ile zyskują we własnej i cudzej opinii. I to jasna jest rzecz, że ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie uczył, tylko sam w sobie każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia. A od położu jest bóg i położ to moja robota. (...) A cierpią naprawdę, ci, co ze mną obcuja; to samo, co kobiety rodzące. Meczą się, bezradnego pełni bólu, dniami i nocami – znacznie bardziej, niż tamte kobiety. Tę mękę wywołać i koić moja sztuka potrafi”<sup>7</sup>.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że Sokrates nie ograniczył roli filozofa-akuszerza li tylko do pomocy człowiekowi w akcie narodzin prawdy. Jego funkcję mistrz poszerzył jeszcze o uprawnienia nauczyciela, niezbędne do sprawowania rzetelnej troski nad rozwojem prawdy oraz stopnia jej udziału w konstytuowaniu sztuki życia.

Po Sokratesie drobne wzmianki o archetypie dziecka pojawiały się w filozofii jeszcze na przełomie IV i V wieku. W śladowych ilościach można je odnaleźć choćby w dziełach Grzegorza z Nyssy oraz św. Augustyna. Ale już następne stulecie o idei dziecka prawie zupełnie zapomniały. Dopiero w dobie Oświecenia wskrzesił ją w *Kandydzie* Wolter. Ten filozof bohaterem swej opowieści uczynił młodego chłopca, którego natura obdarzyła najłagodniejszym na świecie charakterem, a który mimo to nieustannie prześladowany jest nieżyczliwością losu<sup>8</sup>. To dzieło Woltera w całości jest odpowiedzią na *List o Opatrzności* pióra J. J. Rousseau oraz ironiczną polemiką z ontologicznym optymizmem Leibniza. Znana teza Leibniza głosi, że nasz świat jest najlepszym z możliwych światów. Cokolwiek się w nim wydarza, stanowi wynik matematycznego równania, które u początku wszechświata rozwiązał boski Rachmistrz. Ów osobliwy matematyk dokładnie obliczył i mądrze zaplanował ogrom cierpienia przejawiającego się w najbardziej szokujących i obezwładniających postaciach.

Fabulę *Kandyda* Wolter potraktował w kategoriach argumentu, którym usiłował dowieść, że ludzkie życie toczy się wbrew prawom jakiegokolwiek logiki.

<sup>6</sup> Tamże, 150 B-D.

<sup>7</sup> Tamże, 150 C-15B.

<sup>8</sup> Wolter, *Powiastrki filozoficzne*, Warszawa 1995, s. 91.

Zdaniem Woltera egzystencją człowieka włada jedynie ślepy przypadek. Dlatego w świecie nigdy nie było i nie będzie przejrzystych reguł, ani żadnych pewników. Wszystko jest w nim względne oraz paradoksalne. Nie należy zatem oczekiwać od kogokolwiek sprawiedliwej dystrybucji zła.

W przekonaniu Woltera próba apriorycznego usprawiedliwiania absurdów istnienia oraz bezcelowości nadmiaru cierpienia jest podwójnym skandalem: poznawczym i moralnym. Z tego powodu Wolter proponował, aby zamiast wygłaszania apologii cierpienia oraz szukania dla niego uzasadnienia zwalczać je wszędzie tam, gdzie to tylko jest możliwe.

Tytułem kontynuacji warto nadmienić, że wolterowska nuta nie ucichła wraz ze śmiercią filozofa, lecz nadal wyraźnie pobrzmiwa w pisarstwie F. Dostojewskiego, słyszalna jest w filozofii F. Nietzschego oraz dźwięczy na obrzeżach refleksji H. Bergsona. Ci myśliciele w archetypie dziecka postrzegali rację filozoficzną negującą każdą myśl, która usiłowała rozwikłać metafizyczny oraz egzystencjalny sens cierpienia. Różniły ich natomiast wnioski wyprowadzone z podobnej przesłanki.

Dostojewski swoje konkluzje zwerbalizował za pośrednictwem Iwana, jednej z głównych *dramatis personae* powieści *Bracia Karamazow*. Iwanowi rosyjski twórca przypisał poglądy bliskie sceptycyzmowi poznawczemu. Z tych właśnie pozycji jego bohater wykazał bezzasadność uroszczeń wielu schematów pojęciowych, które cierpieniu dzieci nadawały znamiona dobra. Ta literacka postać zdezawutowała, między innymi, aksjomat głoszący, jakoby cierpienie dzieci było ceną za poznanie prawdy i zapłatą za wiedzę pozwalającą odróżnić dobro od zła<sup>9</sup>. „I jeżeli cierpienia dzieci mają dopełnić sumy cierpień, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to z góry twierdzę, że cała ta prawda nie jest warta takiej ceny”<sup>10</sup>.

Kwintesencję tego rozumowania oddaje zasada *horrible dictum*, czyli cel uświęca środki. Według Iwana Karamazowa nie do przyjęcia była także eksplikacja sensu cierpienia dzieci rozpatrywana w kontekście idei kompensacji. Zgodnie z jej wymową cierpienie dzieci nie jest przejawem chaosu, lecz konieczną mierzwą do użyczenia przyszłej harmonii i „materiałem” niezbędnym do budowy gmachu szczęścia następnych generacji<sup>11</sup>.

W supozycjach Iwana nie mniej kontrowersji budzi teoretyczny model, który tłumaczył sens cierpienia dzieci w myśl reguły zbiorowej odpowiedzialności. Reguła ta mówi, że konsekwencje za czyny antenatów ponosi ich potomstwo. Owo rozstrzygnięcie Iwan odrzucił jako niedorzeczne i z gruntu amoralne.

Sceptyczny nastrój wiedzy Iwana do buntu i karze mu odrzucić metafizyczne systemy odniesienia, które relatywizują cierpienie dzieci oraz traktują je w kate-

goriach instrumentalnych. Rebelia Iwana jest „powstaniem” myśli przeciwko tej grupie filozofów, którzy pomniejszyli bezcelowość zła. Iwan daje do zrozumienia, że dzięki swojej wrażliwości odkrył w ich myśleniu coś, co nie pozwala mu pogodzić się z propagowanym przez nich obrazem rzeczywistości. Iwan swoim buntem proklamuje rozczarowanie miałością myśli dyskursywnej oraz wyraża zgorszenie zdradą prawdy o cierpieniu dzieci, której dopuścili się autorzy wyspekulowanych koncepcji teodycei.

Łatwo można zauważyć, że bunt Iwana nie jest młodzieńczą kontestacją, ale intelektualną postawą zawierającą sąd wartościujący. Daje on Iwanowi moralne prawo do żądania przejrzystości świata i zachowania sprawiedliwości wobec praw dziecka jako wartości autotelicznej. Swoim „nie” Iwan pragnął obudzić umysł z „metafizycznej drzemki” i zaapelować o przywrócenie myśleniu właściwej hierarchii wartości. Sporym uproszczeniem byłoby więc utożsamienie buntu Iwana z anarchią lub aksjologicznym nihilizmem.

Duch nihilizmu wynurzy się dopiero z przemyśleń F. Nietzschego, który z archetypu dziecka wydobyl dynamiczny pierwiastek i posłużył się nim do ewokacji świata bez „bogów”. W programowym dziele *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche ponownie powrócił do kwestii nihilizmu oraz jego dialektyki, lecz tym razem zagadnienie to zobrazował przy pomocy trzech symboli. U podłoża pasywnej odmiany nihilizmu leży wola nicości upatrująca w złudzeniu najwyższą wartość. Kondycję człowieka spętanego tą postacią nihilizmu uosabia wielbłąd. Symbol wielbłąda wskazuje na mentalność człowieka pozbawionego krytycyzmu wobec pewnych idei, które interioryzuje i uznaje za swoje własne. Podstawową cechą wielbłąda jest uległość tyrani powinności, poddaństwo stereotypom myślenia, posłuszeństwo schematom pojęciowym, poświęcenie w służbie martwych przekonań oraz uwielbienie.

W poglądach Nietzschego oprócz nihilizmu pasywnego istnieje jeszcze jego aktywna postać. Ten rodzaj nihilizmu przejawia się w negacji świata nadzmysłowego. Nihilizm aktywny to bunt wobec metafizycznych wyobrażeń usankcjonowanych powagą tradycji. Jak pisze M. Heidegger w swojej monografii poświęconej Nietzschemu, nihilizm aktywny jest proklamacją odrzucenia rozmaitych ideałów, norm, zasad, reguł i wartości umocowanych nad bytem po to, aby nadać bytowi w całości sens, cel i porządek<sup>12</sup>. Nietzsche wyraził ów bunt w postaci lwa. W ujęciu Nietzschego lew jest synonimem woli mocy, niezależności oraz odwagi w obalaniu pewnych narracji rzeczywistości. Lew nie występuje już przeciw istocie wartości, ale totalnie neguje ich istnienie i ogłasza nicość wszelkich ideałów. Zaprzecza apologetycznym poglądom wychwalającym boską sprawiedliwość i uchyla zasadność

<sup>9</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, Warszawa 1978, t. 1, s. 332.

<sup>10</sup> Tamże, s. 337.

<sup>11</sup> Tamże, s. 334.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, Warszawa 1999, t. 2, s. 34.

aksjomatu, według którego dzieje świata są harmonijną epopeją ducha. Historia świata, twierdził Nietzsche, to proces chaosu i prawdziwe świętowanie przypadku. Tu nie ma nic trwałego i nieodwołalnie pewnego.

Naturalnie Nietzsche nie ograniczył się do kontestacji tradycyjnej metafizyki; oprócz negacji zaproponował także pozytywne rozstrzygnięcie. Jego propozycja wychodzi poza obszar buntu i zwraca się myślą ku przyszłości, bez ambicji ustanawiania niezmiennych pewników. Program ten zakłada całkowitą wolaść auto-kreacji, swobodę tworzenia kultury i świata. Ostatnim etapem dialektyki buntu jest trzecie stadium nazywane fazą dziecka.

Nietzscheańskie dziecko konotuje treści blisko spokrewnione z ruchem, nieskrepowanym żywiołem, radością istnienia i wolą życia. W wizji Nietzschego dziecko jest tym otwarte na nieznanne doświadczenia, ufne wobec przyszłości i ciekawe rezultatów swojej gry z życiem. Zdaniem Nietzschego każda próba realizacji pomysłu na siebie jest *nowopoczęciem*<sup>13</sup>. To czysty akt *creatio ex nihilo* spełniany przez dziecko dowolnie bez uprzedniego wzorca bądź planu. Stąd nigdy nie wiadomo, czym zakończy się jego działanie, jaki kształt przybiorą końcowe rezultaty i jaka będzie przyszłość. Dla dziecka liczy się jedynie teraźniejszość i wola tworzenia poza dobrem i złem.

Bergsonowi bliższy jednakże okazał się pasywny wydzźwięk archetypu dziecka. W jego refleksji o cierpieniu i przerwaniu nie w porę życia nie ma zachęty do ostrej repliki. Nad gwałtowną konfrontację Bergson przedłożył rozważne powstrzymanie się od komentarzy, ponieważ uznał, że o wiele stosowniejsze jest w tych okolicznościach milczenie. Wszak milczenie powstrzymuje myślenie przed upadkiem w pustosłowie i chroni je przed niebezpieczeństwem zakłamania autentyzmu ludzkiego doświadczenia. Bergson swoje nastawienie do tej sprawy jasno wyartykułował w *Dwóch źródłach moralności i religii*. Na kartach tego dzieła myśliciel zanotował, że w *Teodycei* Leibniza łatwo można rozwinąć kilka paragrafów, lecz wcale nie ma na to ochoty. Zdaniem Bergsona, filozof owszem „może znajdować przyjemność w spekulacjach tego rodzaju w ciszy swojego gabinetu: lecz czy będzie spekulował, stojąc przed matką, która właśnie była świadkiem śmierci swojego syna? O nie, cierpienie jest rzeczywistością straszną i czymś nieznośnym jest taki optymizm, który zło definiuje a priori jako mniejsze dobro, nawet jeśli chodzi o zło zredukowane do tego, czym jest ono w rzeczywistości”<sup>14</sup>.

We współczesnej filozofii nowym językiem o archetypie dziecka wyrażał się E. Levinas. Jego styl wypowiedzi oraz sposób rozłożenia akcentów uprawnia do konstatacji, że twarz sieroty, obok figury wędrowca oraz symbolu wdowy, stanowi

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1999, s. 25.

<sup>14</sup> H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, Tłum. P. Koszytło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 254.

normę wszystkich odmian troski i jest terytorium epifanii dobra. Gwoli jasności wypada nadmienić, że w ujęciu Levinasa słowo twarz należy pojmować jako ideę. W zamyśle Levinasa ma ona, konotować treści związane z esencją ludzkiego człowieczeństwa oraz prawdą o jego kondycji. Twarz ma ukazać człowieka bez maskujących go osłon i ochronnego pancerza. W twarzy dziecka odbija się nieskończoność tego, co nieuchwytnie przekraczające granice pojmowania. Aksjologiczna nagość niewinnej twarzy sieroty unaocznia jej bezbronność oraz nieocenioną wartość niemożliwą do zastąpienia czymkolwiek. Twarz dziecka objawia niepodważalną atrakcyjność dobra, z którego wypływa moralny zew. Treść tego zewu Levinas ewokował zwrotem „Nie zabijaj!”.

Niewątpliwie jest to nader pojemne semantycznie wezwania i podatne na różnorodne interpretacje. Nie uchybi się jednakże prawdzie, jeśli uzna się je również za formę kategorycznego imperatywu zakazującego krzywdzenia dziecka. Ów imperatyw zabrania traktowania dzieci jak rzeczy lub stosowania wobec nich przemocy z groźbą unicestwienia włącznie. Bezgłośnie wołanie imperatywu „Nie zabijaj!”, które wydobywa się dna jestestwa sieroty, obnaża równocześnie stan egzystencji dziecka pozbawionego jakiegokolwiek możliwości ucieczki i schronienia przed niszczycielskim naporem zła. „Nie zabijaj!” jest niemym krzykiem przed aktem odebrania dziecku teraźniejszości i przyszłości. „Nie zabijaj!” to niezgoda dziecka na odmówienie mu prawa do trwania w czasie oraz jego *argumentum ex silentio* przeciw bezładowi nieprawości.

Niesłyszalne „Nie zabijaj!” oprócz zakazu posiada jeszcze jeden ważny aspekt. Otóż po przyjęciu dodatkowych aksjomatów nakaz „Nie zabijaj!” może stanowić łagodne zaproszenie do wzajemnej bliskości. Przy czym, wbrew potocznemu rozumieniu, u Levinasa wcale nie chodzi o bliskość w znaczeniu przestrzennym. Bliskość, o której mówił Levinas, nie wskazuje na fizyczny dystans i nie odnosi się do czegokolwiek, co można zmierzyć. Bliskość to nie to samo, co bardzo mała odległość. Jej sens prawdopodobnie zawiera się w czymś, co można nazwać egzystencjalnym nastawieniem na innego i pierwotną intencjonalnością. Znamionuje ją nakierowanie na drugiego, jakościowe bycie przy nim, współistnienie dla innego oraz razem z nim. Bliskość to nieustanna dbałość o drugiego człowieka na przekór wszystkiemu, co może się zdarzyć. Jest staraniem dynamicznym, nigdy nie wyczerpanym i niespełnionym do końca. „Bliskość nie jest stanem, spoczynkiem, ale właśnie niepokojem, brakiem miejsca, wykluczeniem odpoczynku zakłócającym spokój bytu”<sup>15</sup>.

Warto nadmienić, że bliskość w rozumieniu Levinasa nie ma nic wspólnego z inwazją czy chęcią zawłaszczenia przestrzeni życiowej drugiego człowieka.

<sup>15</sup> E. Levinas, *Inaczej niż być ponad istotą*, Tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 131.

Wprost przeciwnie, bliskość szanuje podmiotowość innego i otacza go czułą troską. Zdaniem filozofa bliskość jest aksjologiczną wrażliwością delikatną jak piśczoty<sup>16</sup>. Naturalnie wyrazu „piśczoty” nie należy utożsamiać z jedwabistością ciepła charakterystycznego dla dotyku dłoni. Piśczota oznacza tu sposób bycia człowieka w świecie, którego subtelność przenika kobiecy pierwiastek<sup>17</sup>.

Feministyczny odcień wyraźnie zabarwiający kulturę międzyludzkich relacji Levinas usiłował wyartykułować metaforą „macierzyństwa”. Filozof uważał, że człowiek powinien stać się dla drugiego „matką”. „Matka” w pojmowaniu Levinasa, jest kimś, kto przy ograniczonym repertuarze możliwości umie zatroszczyć się o nieskończone dobro. W imię dobra dziecka potrafi o sobie zapomnieć i podporządkować mu własne życie. „Macierzyństwo” jest dla Levinasa synonimem bezinteresownego darowania siebie drugiemu oraz totalnej odpowiedzialności za drugiego. Zrzeczenie się odpowiedzialności równałoby się zaprzeczeniu tożsamości „macierzyństwa”.

W odpowiedzialności „macierzyńskiej” nie chodzi o ponoszenie konsekwencji za dokonanie jakiegoś czynu lub jego zaniechanie. Zapatrywanie Levinasa na sprawę odpowiedzialności znacząco odbiega od jej klasycznej wykładni. W wizji Levinasa odpowiedzialność nie zaczyna się *post factum*, ale pojawia się już wcześniej, przed jakimkolwiek działaniem. Z tej perspektywy człowiek jest odpowiedzialny za drugiego zanim on jeszcze zdołał faktycznie wkroczyć w horyzont współistnienia. „Macierzyńska odpowiedzialność” wybiega wpród i organizuje scenę życia tak, aby wykluczyć lub przynajmniej zmniejszyć ryzyko zranienia tego, który na tę arenę szaleństwa ma dopiero wkroczyć. Gwoli ścisłości warto nadmienić, że „macierzyńskiej odpowiedzialności” nie należy postrzegać w sensie chronologicznym. Jeśli poprawnie odczytujemy zawilą skądinąd myśl filozofa, to możemy wnosić, iż próbował on zasugerować, jakoby „macierzyńska odpowiedzialność” stanowiła konstytutywny element ludzkiego człowieczeństwa.

Refleksja nad wywodami Levinasa dowodzi, że „macierzyńska odpowiedzialność” posiada różne stopnie. Jej najwyższym szczeblem jest substytucja. Polega ona na egzystencjalnym oraz aksjologicznym zastąpieniu sobą drugiego człowieka. Ta radykalna zamiana miejsca powoduje, że los innego oraz jego dobro staje się ważniejsze niż moje własne. Drugi w akcie substytucji urasta w mojej moralnej wrażliwości do wartości o wiele cenniejszej niż ja sam.

Liczne wypowiedzi Levinasa dają do zrozumienia, że substytucję znamionuje swoisty rys mesjanizmu. Idea mesjanizmu, która utrwaliła się w naszym kręgu kulturowym, zakłada, że ktoś, kto jest jej zwolennikiem, powinien jak Mesjasz

<sup>16</sup> Tamże, s. 141.

<sup>17</sup> Zob. E. Levinas, *Czas i to, co inne*, Warszawa 1999, s. 100.

wziąć na swoje barki nie tylko trud istnienia drugiego człowieka, ale nawet oddać za niego swoje życie. W naturę mesjanizmu wpisana jest więc gotowość na przyjęcie zranienia, deklaracja akceptacji udręczeń i otwartość na cierpienie. Odślonienie się „Mesjasza” na działanie rozmaitych doznań pomniejszających jest konieczne po to, aby drugi mógł żyć. „Mesjasz” cierpi dla dobra innego oraz z powodu jego cierpienia. W dywagacjach Levinasa archetyp „Mesjasza” zyskuje status daru dla innego. Ta mesjańska dbałość o drugi byt ludzki ma być zaporą przed egoistyczną swawolą wobec innego i chronić go przed możliwością zapanowania nad nim przemocą. Ostatecznie postawa „Mesjasza” jest rękomią troski o innego i gwarancją przeobrażenia cierpienia zadanego przez kogoś w cierpienie znoszone dla kogoś<sup>18</sup>.

W poczcie filozofów, którzy nawiązywali do archetypu dziecka, ważną rolę odegrała myśl Hansa Jonasa zogniskowana wokół problematyki odpowiedzialności. Specyfika jego podejścia polega na wyprowadzeniu odpowiedzialności z imperatywu uczucia, które pojawia się w chwili wyobrażenia zagrożenia życiu tego wszystkiego, co jest słabe i podatne na unicestwienie. Z rozprawy *Zasada odpowiedzialności* Jonasa wynika, że termin „uczucie” nie odnosi się do jakiegoś jednego wybranego uczucia, lecz stanowi splot wielu uczuć. Składają się nań takie uczucia, jak np. zaniepokojenie, obawa, bojaźń, życzliwość, współczucie, zainteresowanie oraz szacunek wobec każdej istniejącej rzeczy. Ten splot uczuć jest podwaliną wszystkich norm moralnych i istnieje uprzednio w stosunku do aktów świadomości człowieka oraz prawnych konsekwencji ludzkich działań. W *Zasadzie odpowiedzialności* uczucie zdaje się być najpierwotniejszym oraz najgłębszym motywem moralnych zachowań. I chociaż zobowiązuje ono w teraźniejszości, to jednak w głównej mierze odnosi się do przyszłości bytu, któremu należy okazać troskę w taki sposób, aby mógł przeżyć i rozwinąć swój potencjał.

Paradygmatem swej koncepcji odpowiedzialności Jonas uczynił postać niemowlęcia i relację rodziców do swojego potomstwa. Tym typem więzi filozof usiłował unaocznnić wagę zobowiązania do odpowiedzialności *za kogoś* niesamodzielnego w swym istnieniu oraz wezwania *przez kogoś* właśnie takiego do troski. Archetyp nowonarodzonego z jednej strony ma ujawnić jego siłę bycia już obecnego w świecie, z drugiej natomiast strony, ma uzmysłowić jego niemoc *jeszcze-nie-bycia* i podnieść ją do rangi moralnego postulatu. Skrajna bezradność noworodka nakazuje rodzicom poniechanie chęci negacji dziecka przez zepchnięcie go w otchłań nicości i udziela im całkowitego pełnomocnictwa w sprawach dotyczących ich dziecka. „Zobowiązanie do tego kryło się w akcie zrodzenia. Jego wypełnienie (nawet przez innych) staje się niezbywalnym obowiązkiem wobec bytu, istnieją-

<sup>18</sup> Zob. tamże, s. 213.

cego teraz na mocy własnego autentycznego prawa i w całkowitym uzależnieniu od tegoż wypełnienia”<sup>19</sup>.

Sytuacja egzystencjalna niemowlęcia apeluje o dbałość oraz bezwarunkową czujność nad jego losem. Adekwatną odpowiedzią jest zabezpieczenie trwania dziecka narażonego na niebezpieczeństwo zagłady. Właściwa odpowiedź jest konieczna, ponieważ jest to relacja z istoty swej asymetryczna. Jak słusznie zauważył jeden z komentatorów myśli Jonasa, ten typ relacji nie opiera się na partnerskiej wzajemności<sup>20</sup>. Nie bez powodu zatem Jonas wielokrotnie powtarzał, że u podstaw interakcji rodzica z pasywnym noworodkiem musi spoczywać bezinteresowność.

Z bezinteresownością skorelowana jest totalna troska o byt. Pod pojęciem totalnej troski Jonas zdaje się rozumieć całościową opiekę nad bytem. Od nagiej egzystencji począwszy, jak pisał Jonas, aż po udział w tym, co najistotniejsze<sup>21</sup>. Innymi słowy, totalna troska rodzica uwzględnia nie tylko elementarne potrzeby dziecka, lecz również dba o wychowanie, edukację, o stymulowanie jego rozwoju i umiejętność sprawowania nad nim kontroli. Totalna troska obejmuje nadto kwestię wszechstronnego samospelnienia dziecka i jeśli to możliwe stworzenia mu sprzyjających warunków do osiągnięcia szczęścia. Totalna troska powinna wydobyć z niemowlęcia tkwiący w nim potencjał i uczynić zeń byt możliwie najlepszy<sup>22</sup>.

Dążenie do rozwoju optimum możliwości dziecka nie może obejść się bez utrzymania *continuum* ciągłości troski. W tym procesie nie wolno jej zaniedbać, ani przerwać w dowolnym momencie lub o niej zapomnieć. Opieka nad dzieckiem musi trwać nieustannie, jako że mówiąc językiem B. Leśmiana, „dziejba” jego życia wciąż się toczy i za każdym razem stawia rodzicom nowe wymagania. Dlatego Jonas uznał ciągłość za eminentny przymiot odpowiedzialności. Zachowanie ciągłości dokonuje się w czasie i tylko w wymiarze temporalnym możliwe jest budowanie historycznej tożsamości dziecka<sup>23</sup>. Aby uniknąć nieporozumień natury interpretacyjnej, należy w tym miejscu nadmienić, że w myśli Jonasa są dwa horyzonty czasowe odpowiedzialności, które wzajemnie się uzupełniają. W jednym węższym horyzoncie rodzic czuwa *hic et nunc* nad kreacją „historii” dziecka oraz pracuje nad pogłębieniem jego tożsamości. Drugi horyzont jest znacznie rozleglejszy, ponieważ obejmuje nie tylko teraźniejszość, lecz również przyszłość. W tym

<sup>19</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1996, s. 238–239.

<sup>20</sup> Zob. S. Wawrzaszek, *Odpowiedzialność za życie. Próba zastosowania w etyce życia Hansa Jonasa zasady odpowiedzialności*, Warszawa 2003, s. 269.

<sup>21</sup> Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, wyd. cyt., s. 186.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 186.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 193.

horyzoncie oprócz przekazania tradycji, następuje przygotowanie dziecka do podjęcia ról społecznych oraz budowanie postawy wobec fenomenu życia w ogóle.

Odpowiedzialność rodzicielska, która przejawia się w granicach pierwszego horyzontu, przechodzi w drugą przestrzeń i staje się odpowiedzialnością za egzystencję ludzkości w przyszłości. Owemu progresywnemu aspektowi odpowiedzialności Jonas nadał atrybut strażnika, który ma ochroni ludzkość przed działaniami o nieprzewidywalnych i zgubnych w przyszłości dla niej skutkach<sup>24</sup>. Na marginesie należy dodać, że Jonas w pejzaż przygodnych bytów wpisał nie tylko człowieka oraz jego potrzeby, lecz również umieścił w nim przyrodę. Tym faktem bezsprzecznie opowiedział się za poglądem, według którego stopień troski o dobro globu jest najlepszym kryterium ideału odpowiedzialności.

Niniejsze refleksje byłyby niepełne, gdyby zabrakło w nich polskiego akcentu. Myślicielem, który okazjnie acz głęboko zahaczył o problematykę dziecka, jest Jacek Filek. Ten krakowski filozof, inspirowany ideą odpowiedzialności także proveniencji H. Jonasa, w swoim eseju *Dziecko jako kategoria filozoficzno-etyczna* wyszedł od kilku ważkich konstatacji<sup>25</sup>. Stwierdził on, między innymi, że filozofia zachodnioeuropejska nie tylko nie zrozumiała etycznego i ontologicznego bytu dziecka, ale przede wszystkim nie odpowiedziała na zasadnicze pytanie: O czym naprawdę dziecko nas poucza?

Zdaniem Filka warto dociekać odpowiedzi na tak sformułowaną kwestię, ponieważ to właśnie dziecko jest warunkiem *sine qua non* trwania człowieka. Bez dziecka świat nie miałby żadnej przyszłości. Wprawdzie na gruncie filozofii zachodnioeuropejskiej archetyp dziecka pojawiał się w różnej roli i był udrapowany wieloma „kostiumami”, to jednak, o ile wiadomo, nigdy nie był podniesiony do rangi filozoficznego problemu. Tymczasem Filek wzbogacając myśl filozoficzną o nowy przedmiot analizy, stawia tezę, że ukonstytuowanie sensu bycia człowieka w świecie i jego przemijania w czasie oraz próby wymknięcia się skończoności byłyby niemożliwe, gdyby na horyzoncie istnienia nie pojawiło się dziecko<sup>26</sup>.

W ramach uzasadnienia tej tezy Filek dowodzi, że bez dziecka ów horyzont definitywnie zamykałaby śmierć. Dziecko jest tym, kto dokonuje transgresji skończoności i będzie istnieć po obecnej generacji, która kiedyś usunie się w niebyt. Dziecko jest też kimś, kto jest naszą własną indywidualną przyszłością. Zdaniem Filka nie tylko filozofia zawdzięcza dziecku możliwość i rozprawiania o przyszłości, ale dzięki niemu również każdy człowiek ma swą przyszłość. Fakt istnienia dziecka zmusza zatem do troski o jutro, bo dziecko jest przedłużeniem linii życia. Dziecko

<sup>24</sup> Zob. tamże, 195.

<sup>25</sup> Zob. J. Filek, *Dziecko jako kategoria filozoficzno-etyczna*, „Znak” LVIII, 2006, s. 121–127.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 122.

swoją egzystencją utrzymuje trwanie i tym samym łamie nieodwracalne prawo naszej śmierci. „To dziecko, moje dziecko, stawia czoło mojej śmierci”<sup>27</sup>. Z intuicji Filka wynika konkluzja, że dziecko daje odpór inwazji śmierci unicestwiającej istnienie człowieka.

Po lekturze tekstu Filka nasuwa się myśl, że dla filozofii nie ma większego wyzwania, jak troska o dziecko i jakość jego bycia w świecie. Prawdopodobnie taka właśnie idea przyświecała Josteinowi Gaarderowi, autorowi książki *Świat Zofii* dedykowanej starszym dzieciom. W owej publikacji stanowiącej dowód ogromnej erudycji i przykład bogatej wyobraźni pisarza, dziecko zostało wprowadzone w świat filozofii. Cała fabuła dzieła jest *de facto* zogniskowana na tej właśnie sprawie. Bohaterką książki jest czternastoletnia dziewczynka, którą Gaarder wie-dzie przez meandry ludzkiej myśli, przechadza się z nią po rozmaitych epokach i przedstawia największym filozofom. Każde jej spotkanie z nimi jest dla niej fascynującym wydarzeniem. Nic dziwnego, że inicjuje ono intelektualną ciekawość dziecka, rodzi w nim pytania, skłania do zadumy oraz uczy nowych rzeczy. Przykład genialnych umysłów dodaje dziecku też odwagi do mierzenia się z własnymi słabościami i zachęca do weryfikacji ważności potrzeb, korekty hierarchii wartości oraz modyfikacji obranych celów. Tak więc dzięki miłośnikom mądrości dziecko dokonuje egzystencjalnej analizy i uzyskuje wgląd we własne życie. Można przypuszczać, że jest na właściwym tropie zbliżającym do szukania odpowiedzi na pytania: Jakim na prawdę być?, Czym się kierować? Do czego warto dążyć?

Niewątpliwie *Światem Zofii* Gaarder potwierdził stałe prawo obywatelstwa dziecka w gościnnym kręgu filozofii i w pewnej mierze wypełnił „testament” Sokratesa. Swoją książką spiął on niczym klamrą niegdysiejsze sokratejskie marzenia z terażniejszością i pokazał, że o kształcie przyszłości powinna decydować również kultura humanistycznego myślenia o dziecku. Na ile jednakże postulaty filozofów znajdują swe konkretyzacje, trudno dziś jednoznacznie rozstrzygnąć. Wiadomo natomiast, że nawet poglądy, które posługują się najbardziej nośnymi ideami, oderwane od codziennej praktyki zamieniają się w martwą literę. Jeśli natomiast zostaną wcielone w czyn, wówczas staną się prawdą, która utka ludzką wrażliwość z troski. Wtedy dopiero troska będzie motywem działania człowieka, troskliwość narzędziem, a dobro i piękno celem.

<sup>27</sup> Tamże, s. 122.

ZYGMENT PUCKO

## THE SIGNIFICANCE OF THE CHILD ARCHETYPE IN EUROPEAN PHILOSOPHY

(Summary)

It may seem that it is wholly impossible to associate a child with philosophy. However, as the course of history of European philosophy proves, numerous thinkers had reached for the child to explain their theses. Based on the history of philosophy one may state that the substratum of the child archetype had emerged already by the very beginning of philosophy. Therefore the genealogy of the discursive thought is also drawn from the child-like astonishment with the world. Undoubtedly, there are many more references to the child archetype. For instance, Socrates compared the truth and cognition to the development of human foetus and a child's birth. Accordingly, Plato, by the means of the figure of a child had expressed the essence of philosophy. In the Enlightenment period and by the end of the 19th century the child archetype was referred to slightly otherwise. In these times it was considered mainly as an argument against numerous concepts justifying suffering of a child. In our times the idea of a child has been ranked as moral imperative and a rule of responsibility.

### Adres do korespondencji Address for correspondence

dr hab. Zygmunt Pucko  
Uniwersytet Jagielloński  
Collegium Medicum  
ul. Kopernika 25  
31-501 Kraków

ALEKSANDRA BULACZEK

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA  
 ANTONIEGO KĘPIŃSKIEGO  
 ŹRÓDŁA I INSPIRACJE

8 czerwca 2012 roku minęła 40-ta rocznica śmierci Antoniego Kępińskiego, wybitnego polskiego psychiatry, ściśle związanego z krakowskim środowiskiem intelektualnym. Rocznicą śmierci Kępińskiego stanowi wyjątkową okazję do tego, by przybliżyć filozoficzne i humanistyczne wątki jego twórczości naukowej, a przede wszystkim zwrócić uwagę na źródła i inspiracje, z jakich zrodziła się jego filozoficzna antropologia.

Nie ulega wątpliwości, że Kępiński był jedną z najciekawszych postaci w powojennej historii psychiatrii polskiej. Zasłynął nie tylko jako wybitny lekarz, ale również jako wrażliwy humanista odważnie stawiający w swych książkach pytania dotyczące sensu życia, doświadczenia wartości, cierpienia, lęku. Jego prace naukowe dzięki filozoficznemu podejściu oraz wrażliwości społecznej cechują się głębokim humanizmem. Eseje Kępińskiego nie traktują jedynie o chorych zmagających się z zaburzeniami psychicznymi. Są to raczej, przepojone refleksją filozoficzną, ogólne rozważania o człowieku i społeczeństwie. Zwrócili na to uwagę także biografowie Kępińskiego: „Jeżeli uprawnione jest dążenie do poznania dróg wykreślających zachowania ludzi, sposobów przeżywania przez nich świata, wzorów zachodzących między nimi relacji oraz formułowanie poglądów o naturze ludzkiej na podstawie obserwacji, nawet wówczas, gdy czyni to psychiatra – i tylko pod tym warunkiem – możemy mówić o antropologii Antoniego Kępińskiego”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> J. Bomba, *Antropologia Antoniego Kępińskiego*, w: J. Kupczak i J. Majka (red.), *Krakowska szkoła antropologiczna*, Kraków 2009, s. 39.



Antoni Kępiński był lekarzem, który położył podwaliny pod gmach współczesnej psychiatrii polskiej – zarówno w sensie instytucjonalnym, jak również intelektualnym. W krakowskiej Klinice Psychiatrycznej, z którą związany był przez ponad 20 lat, Kępiński zgromadził i wykształcił grupę lekarzy, którzy po dzień dzisiejszy odgrywają istotną rolę w polskiej psychiatrii<sup>2</sup>. Choć cenił personel medyczny i zawsze dbał o serdeczne relacje pomiędzy pracownikami Kliniki, to jednak najwięcej uwagi i serca poświęcał swoim pacjentom. To dla nich walczył o rozszerzenie uprawnień, o poszanowanie ich godności, o przełamanie hermetyczności szpitali psychiatrycznych. To dla nich wreszcie budował specyficzną atmosferę przyjaźni, którą zapewniała krakowska Klinika. Kępiński był również sztandarową postacią intelektualnej elity Krakowa. Utrzymywał kontakty z wieloma wybitnymi przedstawicielami z kręgu nauki i kultury, spośród których wymienić należy Romana Ingardena, Józefa Tischnera, Eugeniusza Brzezińskiego oraz poetę Jana Sztudynę.

Zwłaszcza Tischner cenił sobie wysoko i publicznie podkreślał precyzję i jasność myślenia krakowskiego psychiatry. O jego twórczości pisał, iż jest to „pierwsza po polsku odczuta, po polsku napisana, z polskiej dobroci płynąca, a zarazem uniwersalnie mądra, polska filozofia człowieka. Zarazem jakiś niezwykle sposób ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą”<sup>3</sup>. Wypowiedź Tischnera niezwykle trafnie podkreśla charakter naukowych dokonań krakowskiego psychiatry. Z racji tego, że Kępiński był „lekarzem dusz”, jego książki przesycone były niezwykle bogatą tematyką antropologiczną. Inny biograf trafnie zauważył, że Kępiński stawiał w swych książkach „zasadnicze pytania z zakresu filozofii człowieka – np. dotyczące sensu życia, wolności, odpowiedzialności, indywidualności, hierarchii wartości, samorealizacji, cierpienia, lęku lub poczucia winy”<sup>4</sup>. Analizując bogate piśmiennictwo krakowskiego psychiatry natychmiast zauważymy, że jest ono przesycone wątkami zaczerpniętymi z nurtu dialogicznego, fenomenologicznego i egzystencjalistycznego. Aby zrozumieć znaczenie antropologii filozoficznej Kępińskiego, warto prześledzić źródła i inspiracje, jakie wywarły istotny wpływ na rozwój jego refleksji na temat człowieka.

<sup>2</sup> W poczet uczniów Kępińskiego zaliczają się m.in. Jacek Bomba (w swych publikacjach przybliżył społeczeństwu obraz aktualnych zjawisk i problemów środowiska młodzieży, a także podkreśla filozoficzno-etyczny wymiar psychoterapii), Maria Orwid (pionierka terapii rodzinnej w Polsce), a także Zdzisław Jan Ryn (w polu jego zainteresowań znajduje się m.in. medycyna górską oraz psychologia alpinizmu).

<sup>3</sup> W. Bonowicz, *Kapelusz na wodzie. Gawędy o księdzu Tischnerze*, Znak, Kraków 2010, s. 90.

<sup>4</sup> A. Jakubik i J. Masłowski, *Antoni Kępiński – człowiek i dzieło*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1981, s. 294.

## 1. Filozofia dialogu

W okresie, gdy Kępiński formułował zręby swojej antropologii filozoficznej, w krakowskim środowisku naukowym znaczące były wpływy szkoły fenomenologicznej Romana Ingardena. Wywarła one ewidentny wpływ na przemyślenia krakowskiego psychiatry. W filozofii europejskiej natomiast żywe były dyskusje nad egzystencjalizmem, co także jest zauważalne w jego pracach. Zwrócić należy jednak zwłaszcza uwagę na to, że wszechstronne zainteresowania Kępińskiego spowodowały, że był on jednym z prekursorów filozofii dialogu w Polsce.

Schyłek XIX i początek XX wieku był przełomowy dla wielu dziedzin nauki, w tym również dla psychiatrii, w której zaczął panować pewien nihilizm terapeutyczny pogłębiany przez koncepcje eugeniki głoszone m.in. przez niemieckiego psychiatrę Emila Kraepelina (1856–1926). Powszechny był wówczas pogląd, że ludzie chorzy psychicznie nie są godni, by żyć. Kępiński o niemieckich psychiatrach początku XX wieku pisał następująco: „wprawdzie dla nauki mają oni bezsprzecznie trwałe zasługi, ale przez zbytne podkreślanie roli dziedziczności w chorobach psychicznych i nikłych szans wyleczenia (przynajmniej niektórych chorób, jak schizofrenii), swym naukowym autorytetem utwierdzali i pogłębiali atmosferę lęku i beznadziejności otaczającą w każdym społeczeństwie chorobę psychiczną. Na negatywne nastawienie do chorych psychicznie wpłynął też duch epoki, charakteryzujący się między innymi tym, że miarą człowieka jest jego społeczna efektywność. Psychicznie chorzy jako nieefektywni traktowani byli jako element bezwartościowy”<sup>5</sup>. Naukowym ugruntowaniem dla poglądów niemieckich psychiatrów miała być praca z 1922 roku *Wydanie zniszczeniu istot niewartych życia*, której autorami byli psychiatra Alfred Hoche i prawnik Karl Binding. Autorzy utrzymywali, że śmierć osób chorych psychicznie byłaby wyzwoleniem dla samych chorych zmagających się z zaburzeniami, jak i dla całego społeczeństwa. Ponadto państwo nie musiałoby utrzymywać ludzi, którzy nie wnoszą żadnych wartości i są po prostu społecznie bezużyteczni.

Rozwijająca się na przełomie XIX i XX wieku filozofia dialogu była naturalną przeciwwagą dla ówczesnych koncepcji eugenicznych. Można powiedzieć, że od tej pory impas związany z problematyką antropologiczną został skutecznie przezwyciężony, bowiem zagadnienia filozofii człowieka zaczynały wysuwać się na pierwszy plan. Jak zauważył Tadeusz Gadacz, nasilająca się „krytyka myślenia systemowego i pojęcia całości związana była z pozytywnym odkryciem jednostki, osoby, bytu indywidualnego, Ja i Ty, niepowtarzalnej egzystencji, nieredukowa-

<sup>5</sup> A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003, s. 22–23.

nej do żadnych systemów (...)”<sup>6</sup>. Z kolei Maria Szyszkowska pisała na ten temat następująco: „Nastąpiło w filozofii XX wieku wyraźne przejście od badania istoty świata, w którym człowiek żyje, do skupienia uwagi na tzw. wewnętrznych światach poszczególnych jednostek (...) Staje się oczywiste, że to, co pozaracjonalne waży również na tym, co racjonalne w człowieku”<sup>7</sup>.

Koniec XIX wieku przyniósł zatem perspektywę innego poznawczego ujęcia problematyki antropologicznej, która była sukcesywnie rozwijana w pierwszych dziesięcioleciach wieku XX pod nazwą „nowego myślenia” (*das neue Denken*). Twórcą „nowego myślenia” był niemiecki filozof Franz Rosenzweig (1887–1929), ale wiele podobnych idei znajdujemy również w tekstach filozofa samouka Ferdinanda Ebnera (1882–1931) oraz Martina Bubera (1878–1965). Ten ostatni uchodził za jednego z głównych autorów „nowego myślenia”. To właśnie książka Bubera zatytułowana *Ja i Ty* uważana była za klasyczną pozycję tego kierunku filozoficznego. Co więcej, nurt „nowego myślenia” był też intelektualną reakcją na tragiczne wydarzenia z dwóch wojen światowych. Rosenzweig pisał swoją *Gwiazdę Zbawienia* podczas pierwszej wojny światowej na kartkach pocztowych, które przysyłał z frontu bałkańskiego do niemieckiego miasta Kassel, gdzie mieszkała jego matka; Emmanuel Lévinas (1906–1995) pisał pierwsze szkice, w których formułował kluczowe tezy swojej filozofii, przebywając w niemieckim obozie dla jeńców wojennych, gdzie został wysłany na przymusowe roboty.

„Nowe myślenie” było myśleniem dialogicznym. W jego horyzoncie centralne miejsce zajmował drugi człowiek oraz relacje zawiązujące się między Ja a kimś innym. Drugi to nie tylko i nie przede wszystkim pewien byt przedmiotowo scharakteryzowany, odpowiednik pojęcia „człowiek”, ale nade wszystko drugie ja. Relacja ja – drugi może przerodzić się w relację ja – ty, w której ja staje się ty dla drugiego. Poprzez budowanie wzajemności ja i ty mogą na nowo siebie odkrywać, mogą pełniej siebie rozumieć, urzeczywistniać. Johann Mader pisał na ten temat: „Intencja filozofii dialogu jest praktyczna; jest to przede wszystkim intencja filozofii spotkania. Jej cel ma charakter egzystencjalny: chodzi o urzeczywistnienie się jednostki jako „osobowości” (Buber). W jakimś minimalnym sensie filozofia dialogu ma w tym wypadku momenty styczne z filozofią egzystencjalną: jednostka winna się urzeczywistniać w swej jednorazowości i niepowtarzalności. To urzeczywistnianie dokonuje się jednakże – i tu filozofia dialogu ostro odróżnia się od filozofii egzystencjalnej – nie dzięki własnemu solipsystycznemu „ja” i w jakimś agresywnym dystansowaniu się do innego, rozumianego jako ktoś obcy i jako wróg, a więc bytowego (ontologicznego) przeciwnika (Sartre), lecz właśnie

przez innego, którego się spotyka, i przez spotkanie jako jedność ze spotkanym, a więc przez wzajemną relację Ja i Ty oraz Ty i Ja. Buber mówi o „pomiędzy”, na bazie którego ja i ty stają się osobowościami”<sup>8</sup>.

„Nowe myślenie” (nazywane także filozofią dialogu, innego, spotkania, antropologią czy dialogiką) zajmowało w całokształcie filozoficznej problematyki XX wieku miejsce szczególne. Punktem wyjścia była praktyka życia człowieka, konkretność zdarzeń, a przede wszystkim uwypuklenie doniosłości relacji międzyludzkich. W świetle lektury prac Kępińskiego można zauważyć, że jego antropologia filozoficzna była mocno nasycona wpływami nurtu dialogicznego. Uwidacznia się to przede wszystkim w zalecanych przez niego sposobach nawiązywania relacji psychoterapeutycznej pomiędzy chorym a lekarzem. Śledząc jego postulaty co do płaszczyzn nawiązywania kontaktu między terapeutą a pacjentem (jak np.: „Chory wreszcie znalazł kogoś, kto chce go wysłuchać, a może go też rozumie”<sup>9</sup>; albo: „Powoli odsłania się przed nami jak ciekawy film czy powieść całe życie chorego. Coraz lepiej go rozumiemy i często czujemy, że jesteśmy z nim razem. Często w jego przeżyciach i zawodach życiowych widzimy swoje własne przeżycia”<sup>10</sup>), łatwo w nich odnajdziemy wpływy dialogików (wystarczy porównać powyższe opisy relacji pacjent – lekarz do opisu relacji Ja – Ty w Tischnerowskim obrazie fenomenu spotkania: „Ani ja, ani ty nie jesteśmy w stanie poznać prawdy o sobie, jeśli pozostaniemy w oddaleniu od siebie, zamknięci w ścianach naszych lęków, lecz musimy spojrzeć na siebie niejako z zewnątrz, ja twoimi, a ty moimi oczami”<sup>11</sup>). Krakowski psychiatra kładł szczególny nacisk na tzw. „zasadę dialogiczną”, która wyrażała się w określeniach typu: „bycie człowieka-z-człowiekiem”, „spotkanie z drugim”, „odpowiedzialność za drugiego” (w tym przypadku szeroko pojęta odpowiedzialność za pacjenta). Kępiński niejednokrotnie podkreślał, że w praktyce lekarskiej doświadczenie drugiego człowieka było dla niego źródłem wewnętrznego wzbogacenia, gdyż poprzez spotkanie z chorym, w dialogu z nim, mógł pełniej odkrywać, rozumieć i urzeczywistniać siebie („Poznając chorego, poznajemy też siebie”). Doświadczenie drugiego człowieka, stanowiło dla Kępińskiego źródło samoidentyfikacji, tj. świadomości i rozumienia własnego „Ja”, własnej tożsamości. Krakowski psychiatra pisał: „Poznanie psychiatryczne jest głębsze niż poznanie innych działach medycyny; głębsze w tym sensie, że poznajemy drugiego człowieka przez pryzmat samego siebie. Stąd wywodzi się duża indywidualność poznania psychiatrycznego, sprawiająca wrażenie nienaukowości,

<sup>8</sup> J. Mader, *Filozofia dialogu*, w: J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1989, s. 374.

<sup>9</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 292.

<sup>10</sup> Tamże, s. 293.

<sup>11</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992, s. 20.

<sup>6</sup> T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, Znak, Kraków 2009, t. I, s. 34.

<sup>7</sup> M. Szyszkowska, *Filozofia zdrowia psychicznego*, w: K. Dąbrowski (red.), *Zdrowie psychiczne*, PWN, Warszawa 1985, s. 370.

ale również dzięki temu większe niż w innych specjalnościach modelowanie własnej osobowości, któremu podlega psychiatra”<sup>12</sup>.

Kierowanie się „zasadą dialogiczną” widoczne było w stosowanej przez Kępińskiego psychoterapii. Pacjenci wspominali spotkania z Profesorem następująco: „On siedział i milczał, patrzył na mnie uważnie, to milczenie było dobre. Czulałam, że gubi się gdzieś moja rozpacz, mój żal, moja bezsilność. Mówił o tym, że mnie rozumie”<sup>13</sup>. „Kiedy pierwszy raz zachorowałem na ciężką depresję, kiedy bałem się o siebie, jutra, wszystkiego, spotkałem się z jasnym, prostym stwierdzeniem Profesora: «Nie bój się, przede wszystkim nie bój się ani siebie, ani swojej choroby». A w ślad za tym poszło zapewnienie: «Pomogę ci». Czy mogło mnie w tym nieszczęściu spotkać coś lepszego niż to zapewnienie pomocy?”<sup>14</sup>. Istotę powyższych opisów spotkań Kępińskiego z pacjentami można zawrzeć w jednym, dialogicznym sformułowaniu: „wiem, że mnie rozumiesz, więc jesteśmy”.

Z przytoczonych relacji pacjentów wyłania się również obraz Kępińskiego jako lekarza-psychiatry, który podczas spotkań terapeutycznych stwarzał serdeczną atmosferę, dawał poczucie bezpieczeństwa oraz pomagał odzyskiwać nadzieję na poprawę własnego samopoczucia. Taka specyficzna relacja między pacjentem a lekarzem posiadała znamiona charakterystycznego dla prac filozofów dialogu fenomenu spotkania. W horyzoncie zainteresowań dialogików stoi zawsze człowiek zwrócony w stronę drugiego człowieka (w przypadku Kępińskiego możemy mówić o specyficznej więzi pomiędzy pacjentem a lekarzem). Dla filozofów dialogu Drugi to nie tylko i nie przede wszystkim pewien byt przedmiotowo scharakteryzowany i określony, ale nade wszystko drugie „ja”. Reprezentanci nurtu dialogicznego podkreślają niepowtarzalność bezpośredniej relacji, jaka zawiązuje się między dwiema osobami. Aby pełniej zobrazować jej wyjątkowość, ale i kruchość, opisują tę relację jako „mgnienie”, „chwila”, „moment”, „wydarzenie spotkania”. Choć punktem wyjścia dla filozofii dialogu jest codzienność, praktyka życia człowieka, to jednak sam fenomen spotkania dwojga ludzi jest tak ulotny i tajemniczy, że nabiera cech niemalże mistycznych. „Spotkanie – jak pisał Tischner – jest czymś więcej niż zwyčajnym zetknięciem się z drugim, widzeniem czy słyszeniem drugiego”<sup>15</sup>. W zamyśle dialogików jest ono szeroko pojętym przeżywaniem drugiego człowieka, które prowadzi uczestników spotkania do głębokiej przemiany wewnętrznej. I tak też pojmował spotkania z chorymi Antoni Kępiński. Dla niego

<sup>12</sup> A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1972, s. 263–264.

<sup>13</sup> Wspomnienie pacjentki Kępińskiego, cytowane za: A. Kokoszka, *Jak pomagał i leczył profesor Antoni Kępiński*, Medycyna Praktyczna, Kraków 1999, s. 31.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2000, s. 482.

każdy kontakt z drugim człowiekiem, szczególnie z człowiekiem zmagającym się z „chorobą duszy”, był wyjątkowym wydarzeniem egzystencjalnym stwarzającym szczególną, międzyludzką więź.

Opisując relacje pacjent – psychoterapeuta, Kępiński wielokrotnie posługiwał się kategorią „maski”, która często przywoływana była w dziełach dialogików. Między innymi Tischner pisał, iż owocny dialog pomiędzy Ja i Ty odbywać może się tylko w horyzoncie prawdy, w którym uczestnicy „odrzucają maski z twarzy, wychodzą z kryjówek, ukazują prawdziwe twarze”<sup>16</sup>. Twarz jest bowiem miejscem, w którym – wedle filozofów dialogu – uwidacznia się prawda człowieka (zasłona skrywa twarz, maska zaś kłamie). Odrzucenie maski i zasłony pozwala lepiej poznać człowieka, który jest inny i całkowicie poza nami. Otwarcie Ja na Ty oraz Ty na Ja następuje wtedy, gdy u źródeł spotkania pojawia się autentyzm, szczerłość i zaufanie. Wówczas każdy z uczestników spotkania uświadamia sobie, że drugi jest dla niego kimś bliskim, komu można zawierzyć siebie. Podobnie w psychoterapii – każde spotkanie lekarza z pacjentem jest niepowtarzalne i wymaga partnerskiej płaszczyzny dialogu opartej na obopólnej szczerości i zaufaniu. Sami dialogicy ten element fenomenu spotkania z drugim podkreślają następująco: „Zaufanie to pewność, że otwarcie się w rozporządzalności względem drugiego człowieka napotka z jego strony odwzajemnienie mej postawy lub przynajmniej jej poszanowanie. Ufam, że moja otwartość zostanie odwzajemniona i że nasz kontakt będzie przebiegał na planie całkowitej równości osób, co nie wyklucza sytuacji, w której ktoś z nas może być w nawiązującym się dialogu «wyżej», a ktoś drugi «niżej», że jeden z nas może drugiemu w czymś pomóc, czegoś go nauczyć”<sup>17</sup>.

## 2. Fenomenologia

Niewątpliwy wpływ na rozważania Kępińskiego o człowieku miała zapoczątkowana przez Husserla filozoficzna fenomenologia. Fenomenologia ujmowała całą wiedzę o życiu psychicznym człowieka w kategoriach jego przeżyć psychicznych, nie zaś przejawów tych przeżyć<sup>18</sup>. Była to opisowo-egzistencjalna nauka o czystych przeżyciach, która odcisnęła swe piętno na współczesnej psychologii oraz psychiatrii. W jednej z książek czytamy: „Fenomenologia wpłynęła także na dwudziestowieczną psychiatrię. Zbliżenie psychiatrii do fenomenologii wynikało z faktu, że

<sup>16</sup> J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, wyd. cyt., s. 11.

<sup>17</sup> J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Znak, Kraków 1987, s. 252.

<sup>18</sup> Zob. L. Korzeniowski i S. Pużyński (red.), *Encyklopedyczny słownik psychiatrii*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1986, s. 164.

tak jak fenomenologia, także psychiatria dążyła do ścisłego opisu przeżyć. Dzięki fenomenologii pojawiła się możliwość humanizacji psychiatrii, która dotąd opierała się głównie na antropologii fizycznej<sup>19</sup>. Fenomenologia kwestionowała zatem obiektywne poznanie człowieka oraz wszelkie interpretacje psychofizjologiczne. Jednym z pierwszych psychiatrów nawiązujących do filozoficznej fenomenologii był Karl Jaspers, który swą psychiatrię fenomenologiczną najpełniej przedstawił w *Psychopatologii ogólnej* (*Allgemeine Psychopathologie*). Sam Jaspers pisał o swej książce następująco: „Sensem mego podręcznika było uwolnienie od dogmatycznej wiedzy pozorowej, które dzięki jasnej świadomości metod i ich granic otwierać miało przed badaczem nowe horyzonty”<sup>20</sup>.

Wybitnym przedstawicielem kierunku fenomenologicznego w psychiatrii był rosyjsko-francuski psychiatra Eugène Minkowski (1885–1972), który w swych badaniach psychiatrycznych starał się zastosować (podobnie zresztą jak Jaspers) zasadę redukcji transcendentnej Husserla. Husserłowska redukcja transcendentna (*epoché*) polegała na zawieszeniu przeświadczeń o istnieniu świata zewnętrznego i odsłonięciu dziedziny czystej świadomości. Sam Husserl pisał: „W redukcji transcendentnej uchylamy działanie generalnej tezy należącej do istoty naturalnego nastawienia, ujmujemy w nawias absolutnie wszystko, co ono obejmuje pod względem ontycznym: a więc cały naturalny świat, który stale «jest nam obecny», «istnieje» i nadal pozostaje obecny jako świadomościowa «rzeczywistość», nawet choć nam spodoba się ująć go w nawias”<sup>21</sup>. Wobec tezy o naturalnym nastawieniu, która rzeczywistość przyjmuje bezkrytycznie jako istniejącą, zostaje przeprowadzone specyficznie rozumiane „wzięcie w nawias”, będące metodycznym środkiem pomocniczym mającym na celu powstrzymanie się od wydawania jakiegokolwiek sądu o bycie przestrzenno-czasowym<sup>22</sup>.

W jaki sposób zasada redukcji transcendentnej sprowadzała się do praktyki psychiatrycznej? Kępiński pisał o tym następująco: „Pomijając skomplikowaną stronę filozoficzną redukcji fenomenologicznej, należy wyjaśnić, że w praktyce psychiatrycznej sprowadza się ona do obserwowania zjawiska jakby «na świeżo». Należy odciąć je «nawiasami» od swoich nastawień, uprzedzeń, teorii, a nawet od zwykłego rozdzielania na obserwowający podmiot i obserwowany przedmiot, od rozważań nad przyczyną i podłożem (...) Patrząc w ten sposób na zjawisko, można ujrzyć nowe, niezauważalne dotychczas szczegóły i nową strukturę zjawiska”<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> T. Gadacz, dz. cyt., s. 39.

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, PIW, Warszawa 1990, s. 76.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN, Warszawa 1975, t. I, s. 92.

<sup>22</sup> Zob. J. Krokos, *Fenomenologia*, Agencja Wydawnicza Katolików, Warszawa 1992, s. 43.

<sup>23</sup> A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, wyd. cyt., s. 128.

O Jaspersie i Minkowskim, którzy stosowali w praktyce psychiatrycznej zasadę redukcji transcendentnej, Kępiński pisał: „Posługując się tą metodą, wspomniani autorzy ukazali w nowym świetle szereg zjawisk psychopatologicznych, np. Minkowski – przestrzeń jasną i ciemną w schizofrenii, *rationalisme morbide* urojeniowców, przeżywanie czasu w chorobie społecznej, a Jaspers – nastrój i olśnienie urojeniowe, poczucie rzeczywistości, itd.”<sup>24</sup>.

Sam Kępiński bliżej zainteresował się fenomenologią Husserla dzięki spotkaniom z Romanem Ingardenem. O błyskotliwych wykładach Ingardena, Stróżewski mówił następująco: „Dokonywana przez niego [Ingardena – przyp. A. B.] lektura tekstu niewiarygodnie pogłębiała zawartą w nim myśl i pokazywała wszystkie konsekwencje i horyzonty takich czy innych założeń. Chyba nikt nie potrafił tego zrobić w sposób wspanialszy niż Ingarden. Aby móc tego dokonać, trzeba być rzeczywiście wielkim filozofem, trzeba mieć ten problem, który napotyka się w tekście, już niejako «za sobą», przemyślany”<sup>25</sup>. Kępiński zainteresował się filozoficzną fenomenologią, której metody otwierały przed nim nowe możliwości rozważania zagadnień dotyczących człowieka i jego natury. Dlatego też w swojej psychoterapii stosował tzw. metodę „uobecnienia”, czyli fenomenologię zastępczego doświadczenia polegającą na uobecnianiu w swojej wyobraźni psychopatologicznych stanów pacjenta<sup>26</sup>. Kategoria „uobecnienia” była niczym innym, jak Husserla kategorią „wzucia”, którą niemiecki filozof przedstawił następująco: „Każde Ja w swoim otoczeniu, a często także w swoim aktualnym otoczeniu, znajduje rzeczy, które spostrzega jako ciała, choć przeciwstawia je ostro swemu «własnemu» ciału jako *cudze ciała* tego rodzaju, że do każdego takiego ciała należy jakieś Ja, choć jest to inne, cudze Ja (spozstrzega on ciała jako «nosicieli» podmiotowych Ja (*Ich-subjekte*), «widzi» jednak cudze Ja nie w tym sensie, w jakim widzi siebie samego, jak siebie doświadcza. Stwierdza je na sposób «wzucia», a więc także cudze przeżywanie i predyspozycje charakterologiczne są «zastawane», nie są one jednak w takim sensie dane i posiadane jak własne)”<sup>27</sup>.

Kategorii „wzucia” poświęciła swą pracę doktorską Edyta Stein. Zanim wstąpiła ona do Karmelu, studiowała w Getyndze pod kierunkiem Edmunda Husserla i w pełni podzielała jego stanowisko przedstawione w *Badaniach logicznych*, a więc krytykę relatywizmu, psychologizmu, historycyzmu i naturalizmu. Podobnie jak Husserlowi, tak i Stein obcy był idealizm, dlatego również i ona przyjęła

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> W. Bonowicz, *Tischner*, Znak, Kraków 2008, s. 168–169.

<sup>26</sup> Zob. A. Bilikiewicz i W. Strzyżewski (red.), *Psychiatria*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1992, s. 25.

<sup>27</sup> E. Husserl, *Badania logiczne*, w: K. Świącicka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2005, s. 197–198.

hasło „powrotu do rzeczy” i postulowała, aby filozofię uprawiać jako naukę ścisłą<sup>28</sup>. Zwrócenie się ku rzeczom świadczyło o opowiedzeniu się po stronie realistycznego empiryzmu, nie zaś idealizmu, np. Immanuela Kanta (należy jednak podkreślić, że dla samego Husserla fenomenologia nie była nauką empiryczną, ale ejdetyczną). W swych badaniach fenomenologicznych Stein zgłębiała kwestię doświadczenia, szczególnie mocno koncentrując się na koncepcji „wzucia”. Metoda „wzucia” pozwalała bezpośrednio doświadczyć istoty badanego zjawiska, wejść w świat wartości badanego obiektu – „odczuwanego” człowieka, który dany był źródłowo, „tu i teraz”. Kategoria „wzucia” miała zatem rys realistyczny („powrót do rzeczy”) i rozwijana była w kierunku dialogicznym (relacja Ja – Ty). Jej dialogiczny charakter doskonale oddają synonimy, którymi posługiwała się Stein chcąc opisać ten typ metody poznawczej: „wczuwające uczestnictwo” lub „współdoznawanie wrażeń”. Wedle Stein kategoria „wzucia” pozwalała na dotarcie i osiągnięcie stanów świadomości drugiego człowieka, a przede wszystkim pozwalała zrozumieć cierpienie trawiące wewnątrz doświadczanej osoby. Dotarcie do istoty cierpienia oraz jej pełne zrozumienie, prowadziło z kolei podmiot poznający do współodczuwania z bliźnim cierpienia duchowego, metafizycznego.

Nie wiadomo, czy Kępiński znał prace Edyty Stein, jednak antropologiczne refleksje krakowskiego psychiatry zdają się być niekiedy zbieżne z fenomenologiczną myślą niemieckiej filozofki. Kępiński nie pisał wprost o kategorii „wzucia”, jednak opisując relacje pacjent – psychiatra, wielokrotnie odnosił się do kilku charakterystycznych momentów w poznawaniu chorego, jakimi były rola uczuciowej intuicji w procesie poznawania i rozumienia chorego oraz dialogiczny wymiar psychoterapii. Niejednokrotnie poprzez postawę emocjonalną, uczuciową, poprzez kontakt pozasłowny oraz poznawczą metodę „uobecnienia” w swojej świadomości stanów psychopatologicznych chorego (wzucie się w jego przeżycia chorobowe), Kępiński mógł lepiej zrozumieć swoich pacjentów i co za tym idzie, pomóc im w przezwyciężaniu mroków choroby psychicznej. By poznać i zrozumieć drugiego człowieka w jego osobowym wymiarze, Kępiński musiał stworzyć ciepłą atmosferę, na którą składały się „pozioma płaszczyzna» kontaktu (...), związana z nią, szczególnego rodzaju, bliska «miłosnemu zaangażowaniu», wzajemna emocjonalna więź (...) oraz możliwa dzięki tej więzi, postawa tzw. «wewnętrznego obserwatora» umożliwiająca rekonstrukcję świata przeżyć poznawanej osoby i uchwycenie jej we współprzeżywaniu”<sup>29</sup>. Sam krakowski psychiatra o kontakcie z chorym pisał następująco: „Wcześniej czy później przychodzi moment, który subiektywnie od-

<sup>28</sup> Zob. E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu. Próba konfrontacji*, Znak Idee, t. 1, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987.

<sup>29</sup> M. Opoczyńska (red.), *Wprowadzenie do psychologii egzystencjalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1999, s. 173.

czuwamy jako stan dziwnego wzruszenia czy nawet radosnego podniecenia; jest to moment uchwycenia «kontaktu» z chorym. Wtedy odsłania się nam po raz pierwszy wewnętrzna struktura chorego w całej swojej wielkości i pięknie. Jest to w pewnym sensie doznanie estetyczne, podobne do krótkotrwałego olśnienia, jakie przeżywamy, gdy nagle potrafimy ujrzeć piękno sztuki czy jakiegoś krajobrazu”<sup>30</sup>.

### 3. Egzystencjalizm

W swoich refleksjach „*Pro i contra* psychiatrii egzystencjalnej” zamieszczonych w pracy *Rytm życia* Kępiński odnotował: „Nie da się zaprzeczyć, że w obecnym kryzysie psychiatrii kierunek egzystencjalistyczny stanowi jakiś świeży powiew. Kierunek ten ukazał bowiem możliwości zupełnie innego spojrzenia na wiele zagadnień oraz głębszego wniknięcia w przeżycia chorego, a to jest i będzie chyba najistotniejszym dążeniem każdego psychiatry”<sup>31</sup>.

Niewątpliwie źródła ruchu egzystencjalnego w psychiatrii należałoby szukać w nurcie fenomenologicznym. Już Ludwig Binswanger<sup>32</sup> (1881–1966) stosował opartą na założeniach fenomenologii Husserla analizę bytu (*Daseinanalyse*), tj. badanie psychicznie chorych poprzez wczucie się w ich przeżycia chorobowe, przy czym przeżycia rozpatrywane były w oderwaniu od świata zewnętrznego oraz przy wczuciu się w nie aż do zaniku granicy oddzielającej podmiot poznający (psychiatrę) od podmiotu poznawanego (pacjenta)<sup>33</sup>. Większość psychiatrów egzystencjalistycznych za swego mentora spośród trzech reprezentantów filozofii egzystencjalizmu: Sorena Kierkegaarda, Martina Heideggera i Jeana-Paula Sartre’a, wybrała Heideggera, który w opublikowanej w roku 1927 książce *Bycie i czas* zastosował metodę fenomenologiczną do badania bytu ludzkiego i jego związków z rzeczywistością. Niemiecki filozof postulował potrzebę nowego ugruntowania metafizyki poprzez powrót do pierwotnych intuicji związanych z byciem. Heidegger pisał: „Ontologia i fenomenologia nie są dwiema różnymi dyscyplinami obok innych należących do filozofii. Oba te terminy charakteryzują samą filozofię co do przedmiotu i procedury badawczej. Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną wychodzącą od hermeneutyki jestestwa, która jako analityka *egzystencji* koniec przedwodniej nici wszelkiego filozoficznego zapytywania zamocowała w miejscu, z któ-

<sup>30</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, wyd. cyt., s. 297.

<sup>31</sup> Tamże, s. 212.

<sup>32</sup> Warto wspomnieć, że Ludwig Binswanger był bratankiem szwajcarskiego neurologa i psychiatry Otto Binswängera (1852–1929), u którego leczył się m.in. Fryderyk Nietzsche.

<sup>33</sup> Zob. L. Korzeniowski i S. Pużyński, dz. cyt., s. 164.

regu ono *wychodzi* i do którego *powraca*”<sup>34</sup>. O głównym pojęciu Heideggerowskiej filozofii, *Sein*, Władysław Stróżewski pisał następująco: „Przedmiotem tych badań [badań podjętych przez Heideggera w pracy *Bycie i czas* – przyp. A. B.] nie jest – jak dotychczas – byt, lecz bycie. Punkt wyjścia dociekań nie może być jednak przypadkowy: musi zacząć od bytu, w którym samo bycie dochodzi do głosu, od bytu, który posiada świadomość swego bytu. Takim bytem, wyróżniającym się dzięki temu właśnie od wszystkich innych, jest *Dasein* – byt ludzki, człowiek. Człowiek ma moc odnoszenia się do własnego bycia, do bycia jako takiego, a także do innych bytów. Odniesienie do bycia pozwala nazwać jego bytowanie egzystencją, stosunek do innych bytów wyznacza właściwy mu sposób istnienia jako bycia-w-świecie”<sup>35</sup>. Istotną implikacją Heideggerowskiej tezy o egzystencji był „nowy sposób rozumienia osoby: by ją poznać, należy najpierw poznać jej świat, a nie organizm czy osobowość «jako taką», a więc niezależnie od jej «świata». Świat i osoba to dwa korelaty, kartezjańska dychotomia «przedmiot – podmiot» zostaje przewyciężona na rzecz pierwotnej jedności. Podejście fenomenologiczne, dostarczające swoistej metodologii, zostaje tu rozszerzone o określoną antropologię: intencjonalny przedmiot staje się całym światem, a świadomość rozwija się w *Dasein*. Innymi słowy, nurt egzystencjalny nie ogranicza się do badania stanów świadomości, ale bierze pod uwagę całkowitą strukturę indywidualnej egzystencji”<sup>36</sup>.

W *Podstawowych zagadnieniach współczesnej psychiatrii* Kępiński starał się przybliżyć czytelnikowi pochodzenie terminu *Dasein*: „Słowo *Dasein* składa się z przedrostka *da* (tu) i czasownika *sein* (być). Już samo użycie czasownika do określenia człowieka wskazuje, że autorzy patrzą na niego w sposób dynamiczny, a nie statyczny. W sporze trwającym w naszej kulturze od czasów filozofii greckiej na temat dylematu, co ważniejsze i co pierwsze, esencja (istota, substancja), czy egzystencja (istnienie, stawanie się), egzystencjaliści opowiadają się za egzystencją. Stąd też nazwa tego kierunku”<sup>37</sup>. W tej samej pracy krakowski psychiatra poddał krótkiej analizie podstawowe kategorie psychiatrii egzystencjalistycznej, trafnie zauważając, iż „upraszczając zagadnienie esencji i egzystencji można by je przedstawić następująco: ze zdania stwierdzającego moje istnienie: «ja jestem», można wziąć na warsztat badań podmiot «ja» lub orzeczenie «jestem»”<sup>38</sup>. Dotychczasowe kierunki psychiatryczne – zdaniem Kępińskiego – zajmowały się podmiotem „ja”, z kolei dla „psychiatrów egzystencjalistycznych nie jest istotny

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, PWN, Warszawa 1994, s. 54.

<sup>35</sup> W. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus, Kraków 2006, s. 42.

<sup>36</sup> M. Opoczyńska (red.), dz. cyt., s. 85.

<sup>37</sup> A. Kępiński, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, dz. cyt., s. 129.

<sup>38</sup> Tamże.

podmiot – «ja», lecz orzeczenie – «jestem»”<sup>39</sup>. Krakowski psychiatra podkreślił, iż w pojęciu „ja” zasadniczym elementem jest czynnik czasu. „«Jestem» – pisał Kępiński – łączy się zawsze z «byłem» i «będę». Człowiek wynurza się wciąż ze swojej przeszłości w swoją przyszłość, «być» znaczy «stawać się». Czas przeszły, teraźniejszy i przyszły, które łączą się w integralną całość w słowie «jestem», są od siebie ściśle uzależnione. Od przeszłości zależy teraźniejszość i przyszłość, ale też od teraźniejszości i przyszłości zależy przeszłość, np. ta sama przeszłość inaczej przedstawia się w chwilach smutku, gdy nie widać przed sobą przyszłości, a inaczej w chwilach radości. Słowo «jestem» w ujęciu trójczasowym (przeszłość – teraźniejszość – przyszłość) staje się synonimem procesu rozwojowego. «Być» znaczy «rozвивać się»”<sup>40</sup>. Wedle polskiego psychiatry człowiek nie jest zawieszony w próżni. Samo bowiem słowo „jestem” jest pojęciem „pustym i abstrakcyjnym, póki się go nie umiejscowi – w przestrzeni i czasie. Musi się określić, «gdzie jestem». Dlatego do czasownika *sein* należy dodać przedrostek *da* (tu), tj. «być tu» (*Dasein*). *Da* oznacza świat, w którym «jestem» (*in der Welt-sein*). Jest to świat einsteinowski – czterowymiarowy. Wprowadzenie współrzędnej czasu sprawia, że zmienia się on w każdej sekundzie, nigdy nie jest ten sam, a mimo to ten sam – bo jest to świat własny”<sup>41</sup>.

Wedle psychiatrów-egzystencjalistów, należało powrócić do analizowania człowieka jako całości, należało zacząć rozpatrywać jego *Dasein*<sup>42</sup>. Kępiński pisał na ten temat: „Psychiatrzy egzystencjalistyczni traktują człowieka jako niepodzielną całość; według nich nie ma oddzielnych zjawisk psychicznych i fizycznych, a są tylko fenomeny ludzkie. Dlatego często spotyka się w pismach psychiatrów egzystencjalistycznych określenia: «antropologia» i «antropologiczny», tu jednak mające inny sens i inne znaczenie niż w nauce empirycznej, wchodzącej w zakres przyrodoznawstwa i wykładane na uniwersytetach”<sup>43</sup>. Pomimo iż psychiatrzy egzystencjalistyczni podkreślali psychofizyczną jedność człowieka i o człowieku mówili zawsze jako o całości, to jednak – jak zauważył Kępiński – ta całość psychofizyczna odnosiła się prawie wyłącznie do sfery psychicznej. Jego zdaniem to „«odbiologizowanie» człowieka, jako reakcja na jego «odhumanizowanie» przez kierunki skrajnie przyrodnicze, nie zawsze choremu wychodziła na dobre”<sup>44</sup>. W tym

<sup>39</sup> Tamże, s. 130.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Tamże, s. 133–134.

<sup>42</sup> W polskim przekładzie *Sein und Zeit* Bogdan Baran przetłumaczył termin *Dasein* jako „jestestwo”.

<sup>43</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, wyd. cyt., s. 212.

<sup>44</sup> Tamże, s. 214.



miejszu warto przytoczyć zarzuty Kępińskiego, jakie sformułował on wobec filozofii egzystencjalistycznej oraz powstałej na jej gruncie psychiatrii.

Pomimo szeregu zalet, jakie wniosła do psychiatrii filozofia egzystencjalistyczna, polski psychiatra zwrócił również uwagę na jej wady. Podstawowym zarzutem skierowanym wobec tego współczesnego kierunku filozoficznego był zarzut o „lokalizację” człowieka w świecie. Mimo iż Kępiński inspirował się nurtami filozoficznymi, które poszukiwały możliwości poznania i zrozumienia drugiego człowieka, nie był on w pełni oczarowany egzystencjalistycznym obrazem człowieka. Jak pisał krakowski psychiatra: „Obraz człowieka samotnego w tajemniczym, często wrogim świecie, człowieka, którego ostatecznym spełnieniem jest śmierć, jest może obrazem filozoficznie frapującym, może w pewnych warunkach zwłaszcza współczesnej cywilizacji zachodniej prawdziwym, ale czy takim obrazem człowieka może się posługiwać psychiatra w swojej codziennej praktyce? Możliwe, że obraz taki jest bliski – w pewnym sensie – świata schizofrenika (może dlatego bardzo wnikliwie są analizy egzystencjalistyczne niektórych przeżyć schizofrenicznych), lecz czy posługując się tego rodzaju obrazem człowieka psychiatra może wyprowadzić chorego z impasu, w jakim się znalazł na skutek swojej nerwicy czy psychozy?”<sup>45</sup>. Sceptycyzm Kępińskiego wobec filozofii egzystencjalistycznej zaadoptowanej na grunt psychiatrii wydaje się być uzasadniony. Obraz człowieka wykreowany przez ten nurt filozoficzny niejednokrotnie odbiegał od modelu człowieka, którego przeżycia traktować było można jako zdrowe czy w pełni „normalne”. Egzystencjaliści wielokrotnie posługiwali się pojęciami oddającymi emocjonalny stan człowieka rozmyślającego o swej rozpaczliwej sytuacji w świecie. Stąd też w literaturze egzystencjalistycznej wielokrotnie napotykamy na pojęcia pustki, strachu, nieokreślonego lęku, trwogi czy bolesnego sensu istnienia. Wystarczy przybliżyć fragment *Choroby na śmierć*, w którym duński filozof pisał: „Zrozpaczony jest chory śmiertelnie (...) Uwolnić się od tej choroby [rozpaczy – przyp. A. B.] przy pomocy śmierci jest niemożliwe, gdyż męką tej choroby i śmiercią tej choroby jest właśnie nie móc umrzeć”<sup>46</sup>. Wątki i motywy poezji egzystencji, nazywanej również poezją nieszczęść świadomości, odnaleźć można w wierszach Charlesa Baudelaire’a. W jednym ze swych utworów francuski poeta pisał: „Co dzień do piekieł jednym zbliżamy się krokiem przez ciemność (...) Śmierć ku naszym płucom za każdym oddechem spływa z głuchymi skargi jak podziemna fala”<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, s. 215.

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na Śmierć*, w: S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Homini, Kraków 2008, s. 174.

<sup>47</sup> Ch. Baudelaire, *Do czytelnika*, w: J. Adamski, *Historia literatury francuskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1970, s. 232.

Filozofowie egzystencjalistyczni chętnie podejmowali tematy takie jak egzystencjalna obcość w świecie, perspektywa śmierci (Heideggerowskie rozumienie jestestwa jako bycia-ku-śmierci), stawiali retoryczne pytania o wymiar istnienia jakiejś transcendencji<sup>48</sup>. Wedle egzystencjalistów żadna wyższa racja, żadne prawa przyrody czy historii nie określały obiektywnego sensu ludzkiego istnienia, toteż najbardziej pierwotnym uczuciem człowieka jest lęk z uświadomionego absurdu własnej egzystencji. W tym miejscu warto również zaznaczyć, że egzystencjalizm nie był jedynie nurtem filozoficznym, ale dominującym w kulturze klimatem, szczególnie charakterystycznym dla okresu międzywojennego, kiedy to pojawiła się powieść egzystencjalistyczna, piosenka egzystencjalistyczna, egzystencjalistyczna wrażliwość, jak również egzystencjalistyczny sposób zachowania i ubierania się – długie, zakrywające twarz włosy, zaniedbany wygląd. Innymi słowy, w dobie egzystencjalizmu w nowoczesny sposób podjęte zostały postawy charakterystyczne dla starożytnego cynizmu<sup>49</sup>. Interpretując egzystencjalistyczny sposób myślenia oraz formy zachowania, Kępiński pisał: „tak modna dzisiaj alienacja, poczucie własnej samotności, wyobcowania, jest, jak się wydaje, wyrazem zbiorowej nerwicy ludzi współczesnego społeczeństwa i współczesnej cywilizacji, którzy, straciwszy wiarę w dawne wartości, stracili tym samym punkty zaczepienia dla swojej projekcji na zewnątrz, nie mając o co zaczepić swoich pseudopodiów. Zamykają się zatem w sobie, przyjmują postawę egocentryczną, a otaczający świat staje się dla nich coraz bardziej obcy, a nawet wrogi”<sup>50</sup>. Obraz człowieka promowany przez filozofię egzystencjalistyczną nie wydawał się zatem obrazem, którym – wedle Kępińskiego – mógłby posługiwać się psychiatra w czasie swojej praktyki lekarskiej. Krakowski psychiatra podkreślał wprawdzie, że lęk przed śmiercią, pustką, nicością jest obecny w życiu człowieka, a tym samym jest czymś naturalnym i silnie związanym z ludzką egzystencją, jednakże życie w stałym lęku przed śmiercią – jak chcą tego egzystencjaliści – jest czymś patologicznym<sup>51</sup>.

Kolejny zarzut wysunął Kępiński wobec psychiatrii powstałej na gruncie filozofii egzystencjalistycznej. Jak bowiem zauważył, język psychiatrów egzystencjalistycznych jest trudny do zrozumienia, gdyż opisując człowieka używają oni zbyt „wielkich” słów. Wedle Kępińskiego tak wysokie postawienie człowieka w hierarchii świata, ułożenie go na piedestale poprzez afirmację zarówno jednostkowości, indywidualności, jak i niepowtarzalności, wyjątkowości ludzkiego bytu, może być niekiedy dla chorego „traumatyzujące i w porównaniu z tym, czego w imię

<sup>48</sup> Zob. W. Szydłowska, *Camus*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 95.

<sup>49</sup> Zob. U. Nicola, *Filozofia*, Świat Książki, Warszawa 2006, s. 450.

<sup>50</sup> A. Kępiński, *Rytm życia*, dz. cyt., s. 216–217.

<sup>51</sup> Zob. tamże, s. 217.



tęgo szczytnego człowieczego ideału oczekuje się od niego, bądź też wymaga, może wzmagać w nim poczucie winy, uczynić go w swoich własnych oczach jeszcze bardziej «złym» i «niegodnym»<sup>52</sup>. Takie działanie byłoby zatem sprzeczne z podstawowym celem psychoterapii, jakim jest ugruntowanie i wzmocnienie nadwątlonego w chorobie poczucia własnej wartości pacjenta. Kępiński pisał, iż „psychiatra egzystencjalistyczny staje się mimo woli moralistą wskazującym wartość egzystencji ludzkiej”<sup>53</sup>. Co jednak stanie się – zapytuje Kępiński – gdy chory nie zdoła zaaprobować wartości, które zdadzą się być dla niego zbyt wygórowane i dalekosiężne? Jego odpowiedź brzmi: „Zostaje wówczas rozbity psychoterapeutyczny kontakt, a chory może wyjść z takiego spotkania z psychiatrą złamany”<sup>54</sup>. Podsumowując swoje refleksje na temat psychiatrii egzystencjalistycznej, Kępiński pisał: „(...) wydaje mi się, że jeśli chodzi o wnikliwość psychopatologiczną, to psychiatrzy egzystencjaliści górują nad innymi współczesnymi kierunkami psychiatrycznymi może dlatego, że ich własne założenia filozoficzne są tak często zbliżone do patologii. W psychiatrii jednakże niektóre poglądy psychiatrów egzystencjalistów mogą być wręcz szkodliwe”<sup>55</sup>. W innym miejscu, Kępiński zauważył: „Psychiatria egzystencjalna przynajmniej w obecnej swojej postaci bliższa jest filozofii niż medycyny. A chyba żaden psychiatra nie chce być najlepszym filozofem wśród lekarzy i najlepszym lekarzem wśród filozofów”<sup>56</sup>.

### Konkluzja

Eugeniusz Brzezicki<sup>57</sup> w przedmowie do *Psychopatologii nerwic* Kępińskiego trafnie spostrzegł, że psychiatria była dla Kępińskiego wyjątkową dziedziną wiedzy, której przyrodniczo-materialistyczne myślenie integruje się z myśleniem humanistycznym, filozoficznym i psychologicznym<sup>58</sup>. Z kolei w *Psychiatrii* – podręczniku dla studentów medycyny – wprost zaliczono Kępińskiego do zwolenników tych filozofów, którzy poprzez zastosowanie metody fenomenologicznej, „dążyli do «uobecnienia» w swojej wyobraźni stanu psychopatologicznego

<sup>52</sup> Tamże, s. 214.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże, s. 217.

<sup>56</sup> Tamże, s. 214–215.

<sup>57</sup> Eugeniusz Brzezicki (1890–1974), wybitny psychiatra i neurolog. Kierownik Kliniki Psychiatrii Akademii Medycznej w Krakowie.

<sup>58</sup> Zob. *Przedmowa* Eugeniusza Brzezickiego do A. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, wyd. cyt., s. 12.

pacjenta”<sup>59</sup>. Szczególnie „kategoria wczucia” zdawała się być punktem wyjścia, który krakowski psychiatra chętnie przyjmował podczas spotkań terapeutycznych. „Wczuwające uczestnictwo”, polegające na interpretowaniu przeżyć pacjenta, byciu obok jego Ja, było doskonałym sposobem poznania drugiego człowieka, którego źródła należy upatrywać właśnie w filozoficznej fenomenologii i filozofii dialogu.

W pracach Kępińskiego odnaleźć można wiele oryginalnych propozycji, idei i pionierskich postulatów, które stanowią interesujący materiał badawczy zarówno dla historyków filozofii, jak i reprezentantów antropologii filozoficznej. W tym miejscu należy zauważyć, że swoisty eklektyzm w pracach krakowskiego psychiatry (przyjęcie rozmaitych założeń płynących m.in. z filozofii dialogu, psychologii humanistycznej, filozofii fenomenologiczno-egzystencjalistycznej) nastroczać może nieco problemów, a to za sprawą zamierzonej przez niego wieloznaczności, a nawet nadmiernej ogólnikowości w podejściu do niektórych zagadnień. Z drugiej jednak strony taka różnorodność sprawia, że poszukiwanie i analiza filozoficznych wątków w rozważaniach Kępińskiego, ciągle pozostaje atrakcyjnym poznawczo przedsięwzięciem badawczym.

<sup>59</sup> T. Nasierowski, *Zarys dziejów psychiatrii. Kierunki w psychiatrii*, w: A. Bilikiewicz i W. Strzyżewski, dz. cyt., s. 25.

ALEKSANDRA BULACZEK

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF ANTONI KĘPIŃSKI  
SOURCES AND INSPIRATIONS

(Summary)

There can be no doubt that the thinking of Antoni Kępiński was profoundly affected by philosophical thought. The author of the article shows the philosophical foundations of anthropology developed by this prominent Polish psychiatrist.

First of all, the paper introduces sources of anthropology developed by Kępiński which should be found in the philosophy of dialogue, phenomenology and existential philosophy. In the light of works of Kępiński one can notice that his philosophical anthropology was saturated with influence of dialogue thought. The essence of Kępiński's encounters with patients can be summed up in J. Tischer's line: *I know you can understand me, so we exist*. Another great inspiration of Kępiński's anthropological psychiatry was phenomenology which was introduced into European psychiatry by Karl Jaspers as an important tool for psychopathological research. Thanks to descriptive phenomenology and category of "empathy" the psychiatrist could reach the states of consciousness of other man and understand his suffering. For Kępiński, only a specific kind of emotional relationship based on empathy could be the key to complete knowledge of the man fighting with mental illnesses. What is more, the article presents existential philosophy, its impact on psychiatry and Kępiński's opinion about existential psychotherapy.

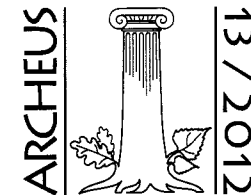
Finally, the author of the paper stresses the value of Kępiński's anthropology which maintains many of cognitive qualities important for philosophers.

Key words: **Antoni Kępiński, psychiatry, anthropology, philosophy of dialogue, phenomenology, existentialism**

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

mgr Aleksandra Bulaczek  
Uniwersytet Zielonogórski  
Instytut Filozofii – Zakład Etyki  
al. Wojska Polskiego 71A  
65-762 Zielona Góra

e-mail: olabulaczek@poczta.onet.pl



KATARZYNA KRASUCKA

RELACJA DO BOGA JAKO REALIZACJA ISTOTY  
CZŁOWIEKA NA PRZYKŁADZIE BOHATERA  
ZBRODNI I KARY DOSTOJEWSKIEGO

„Tylko niech pan, najmilszy Rodionie Romanyczu, zauważy, co następuje: wszak wypadek ogólny, ten, do którego przymierza się wszystkie prawnicze formuły i reguły, ten, wedle którego są one obliczone i zapisane w książkach, nie istnieje wcale, a to z tej prostej przyczyny, że wszelka sprawa, wszelka, powiedzmy, zbrodnia, skoro tylko zajdzie w rzeczywistości, od razu przeistacza się w wypadek całkowicie poszczególny”<sup>1</sup>.

Takie oto słowa Porfiry Pietrowicz kieruje do Raskolnikowa. Choć ironiczne i lakoniczne, relacjonują jeden z najważniejszych problemów *Zbrodni i kary*. Jeśli nie najważniejszy. Ten mianowicie: w jaki sposób przypadek ogólny zbrodni staje się sytuacją w najwyższym stopniu poszczególną. I nie świadczą o tym same tylko psychologiczne relacje z wewnętrznego życia Rodiona Raskolnikowa, lecz przede wszystkim relacje z jego stanu ducha, jak i jego sytuacji ontycznej. Dopóki zamysł zbrodni, który powstaje w umyśle bohatera *Zbrodni i kary*, nie zostaje zrealizowany, myśl jego jest prowadzona na poziomie jak najwyższej ogólności, tak więc i problem jest ogólny. Gdy zbrodnia zostaje popełniona, wówczas autora powieści i czytelnika zdaje się interesować przede wszystkim „wypadek całkowicie poszczególny”, a mianowicie zabójstwo Alony Iwanowny przez Rodiona Romanycza Raskolnikowa i jego materialne oraz duchowe przede wszystkim konsekwencje.

<sup>1</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara. Powieść w sześciu częściach z epilogiem*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011, s. 362.

Nie jest czymś zaskakującym, że *Zbrodnia i kara* Fiodora Dostojewskiego jest powieścią interpretowaną w niezmiernie różnorodny sposób. Na pierwszym planie znajdujemy, oczywiście, bądź to koncepcję zbrodni dokonanej na starej lichwiarce i jej realizację, bądź to wewnętrzne, intelektualne i duchowe, zawirowania Raskolnikowa, bądź to historię miłosną, która kończy się pozornie płaskim i wręcz zaskakująco optymistycznym zakończeniem<sup>2</sup>. Jeśli wykroczymy poza te oczywiste plany, wówczas otwiera się przed nami plan moralny powieści, lecz idąc jeszcze dalej, możemy stwierdzić, że na kartach powieści rozgrywa się nie tyle psychologiczny i moralny dramat człowieka, który zabił, lecz duchowy konflikt, w którym upadek prowadzi do poszerzenia rozumienia człowieczeństwa i kształtowania się tożsamości człowieka.

Złamanie norm moralnych przez Raskolnikowa, zabójstwo, staje się punktem wyjścia dla refleksji nad człowiekiem i człowieczeństwem przede wszystkim. Głównym tematem stają się więc nie zasady moralne i dobro, lecz człowiek. Etyka i aksjologia nie są traktowane przez Dostojewskiego odrębnie w stosunku do antropologii, dlatego też *Zbrodnia i kara* staje się wielowątkowym opisem obejmującym psychologiczne, moralne, ontologiczne i aksjologiczne aspekty ludzkiej egzystencji. Gdybyśmy uznali, że Dostojewski podejmuje w tej powieści jako podstawowy wątek problem moralny, wówczas musielibyśmy w konsekwencji uznać, że *Zbrodnia i kara* jest powieścią moralizatorską. Takie twierdzenie nie jest zasadne, gdyż biorąc pod uwagę chrześcijański charakter światopoglądu Dostojewskiego, nie można zawęzić chrześcijaństwa w jego rozumieniu, jak i chrześcijaństwa w ogóle, jedynie do systemu zasad moralnych i zdroworozsądkowej ekonomii winy i kary. Takie zawężanie treści chrześcijaństwa jest krzywdzące dla Dostojewskiego<sup>3</sup>. Lew Szestow

<sup>2</sup> Różnorodność opinii wobec bohaterów Dostojewskiego jak i jego pisarstwa w ogóle, z całą jaskrawością ukazują wypowiedzi twórców i intelektualistów zawarte w *Dostojewski dzisiaj. Ankieta przygotowana przez Zbigniewa Podgórcza*. Przywołamy wybrane dwie wypowiedzi, które to zaświadcniają. Pierwsza z nich należy do Jarosława Marka Rymkiewicza: „Jest jeszcze jedna postać, której nie cierpię: Raskolnikow. To ohydna postać: jako symbol rosyjskiego sado-masochizmu. Znęca się nad innymi i nad sobą, a Dostojewski, zdaje się uważa, że cierpienia, jakie stąd dla Raskolnikowa wynikają, to znęcanie się, owszem, jakoś usprawiedliwiają. Wstrętne!"; J. M. Rymkiewicz, w: *Dostojewski dzisiaj. Ankieta przygotowana przez Zbigniewa Podgórcza*, „Znak” 319–320, Kraków 1981, s. 9. Diagnosta Jerzego Nowosielskiego jest zupełnie inna: „Cały czas doznaję uczucia obiektywizacji własnego upadku. By sprawę lepiej wyjaśnić, muszę tu powiedzieć, że w Kościele Prawosławnym, do którego należę, spowiedź nie tyle jest aktem samooskarżenia się, co aktem przemiany świadomości. (...) Spowiedź w Kościele Prawosławnym odbywa się najczęściej przed ikoną Chrystusa. Kapłan jest tylko świadkiem spotkania świadomości ludzkiej z Chrystusem. W żadnym wypadku nie jest sędzią. (...) Utwory Dostojewskiego uświadamiają mnie, a może i innym ludziom, prawdę, że każdy człowiek znajduje się na dnie upadku, a dno to jest dnem absolutnym. Dopiero zdanie sobie sprawy z tego statusu może doprowadzić nas do prawidłowego spotkania z Chrystusem”; tamże, s. 17. Droga, którą opisuje Nowosielski, jest niewątpliwie drogą Raskolnikowa.

<sup>3</sup> Stanisław Stomma na pytanie o to, jaki morał wyciąga z pisarstwa Dostojewskiego, mówi: „«Morał», słowo nieodpowiednie. Dostojewski pokazuje głębię chrześcijaństwa i siłę zła”; tamże, s. 21.

odnosząc się do problematyki *Zbrodni i kary*, jak i całej twórczości jej autora, podsumowując jej rzekomo moralizatorski charakter, pisze: „W *Zbrodni i karze* główny wątek całej literackiej twórczości Dostojewskiego został zaciemniony dzięki zręcznie wplecionej w powieść idei kary. Ufnemu czytelnikowi wydaje się, że Dostojewski jest sędzią Raskolnikowa, a nie podsądnym. Lecz w *Braciach Karamazow* problem postawiony został z taką jasnością, że zniknęły wszelkie wątpliwości co do zamiarów autora”<sup>4</sup>. I rzeczywiście, już na wstępie można zaznaczyć, że nie wydaje się, aby to wplecenie kary, o którym pisze Szestow, miało świadczyć o realizacji intuicyjnej idei sprawiedliwości, zgodnie z którą zbrodniarz powinien ponieść zasłużoną karę. Zdrowy rozsądek, jak i rozum nie protestują wobec takiej potrzeby, a co więcej, widzą taką konieczność, lecz są bezradne wobec faktu, że nie każdy zbrodniarz i nie zawsze ponosi zasłużoną karę. Raskolnikow, jak wiadomo, karę ponosi, lecz ostatecznie przecież to nie ona ani strach przed nią stoją za jego duchową przemianą, gdy, już na katordze, wyzbywa się pychy. Można traktować karę jako narzędzie pedagogiki, lecz w przypadku tego bohatera i poglądów Dostojewskiego rozumienie to traci swoją zasadność i moc.

Chcąc przedstawić koleje psychicznych i duchowych wstrząsów Raskolnikowa w jak najbardziej czytelny sposób, należałoby odwołać się do ich chronologii. Nie idzie tu jednak o to, aby drobiazgowo prześledzić i zrelacjonować kolejne zwroty w świadomości bohatera *Zbrodni i kary*, lecz by z chaosu sprzecznych niekiedy zachowań Raskolnikowa i niejednoznacznych wygłaszanych przezeń twierdzeń wydobyc zarówno jego światopogląd, jak i postawę czy też sytuację duchową, a przede wszystkim momenty zwrotne w przemianie jego świadomości od momentu, w którym go poznajemy, czyli gdy plan zabójstwa jest gotowy, aż po ostatnie strony powieści, gdy jej główny bohater wchodzi na drogę przemienienia.

Już na wstępie nie ulega żadnej wątpliwości, że postawie Raskolnikowa właściwy jest bunt wobec zasad obyczajowych, moralnych oraz wobec religijności i wobec Boga. Sprzeciw Rodiona Raskolnikowa jest przez niego realizowany poprzez skonstruowanie indywidualnego i indywidualistycznego poglądu o „ludziach zwykłych” i „ludziach niezwykłych” oraz poprzez jego materialną konsekwencję, którą jest zabójstwo lichwiarki. Sam Raskolnikow chce siebie odnosić do tej drugiej kategorii, do której zaliczają się ludzie charakteryzujący się podążaniem indywidualistyczną drogą, kierowaniem się prawami przez siebie ustanawianymi i przez to wyznaczaniem nowych praw oraz perspektyw postępu ludzkości<sup>5</sup>. Raskolni-

<sup>4</sup> L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 138.

<sup>5</sup> Ze względu na to, że głównym problemem dyskutowanym w niniejszym artykule nie jest pogląd Raskolnikowa, przedstawiamy go w formie skróconej, a nawet uproszczonej, nie wdając się w drobiazgowo relacjonowanie argumentacji jego autora.

row jako twórca i wyznawca określonego światopoglądu wpisuje się w charakterystykę zaproponowaną przez Ryszarda Przybylskiego: „Bohaterowie Dostojewskiego w ogromnej większości są ludźmi religijnymi. Nawet jego ateści to tylko bezbożni religianci. Wszyscy oni interesują się przede wszystkim swoimi bliźnimi, społeczeństwem, kościołem, narodem, naturą, kosmosem, ziemią, nieskończonością, Bogiem, ale poglądy innych, czyli właśnie «filozofia», zajmują ich jedynie czasami i nigdy jako problem główny”<sup>6</sup>. I rzeczywiście, Raskolnikow nieustannie na głos lub bezgłośnie monologuje, rozważając dręczące go kwestie.

Jedną z obsesyjnych myśli Raskolnikowa jest próba stwierdzenia i utwierdzenia się w przekonaniu, że sam należy do kategorii „ludzie niezwykli”, z nadzieją, że może jest człowiekiem na miarę Napoleona: „na przykład prawodawcy i założyciele ludzkości, poczynając od najstarożytniejszych, poprzez Likurgów, Solonów, Mahometów aż do Napoleonów i tak dalej, wszyscy co do jednego byli przestępcami już choćby przez to, że dając nowe prawo, tym samym naruszali dawne, święcie czczone przez społeczeństwo i odziedziczone po ojcach”<sup>7</sup>. Ostatecznie Raskolnikow dochodzi do wniosku, że Napoleonem nie jest i być nie może, gdyż sama wątpliwość powstała co do tego świadczy przeciw jego wielkości i wyjątkowości, przy czym używa jeszcze jednego, komicznego<sup>8</sup>, ale druzgocącego argumentu:

<sup>6</sup> R. Przybylski, w: *Dostojewski dzisiaj. Ankieta przygotowana przez Zbigniewa Podgórcza*, wyd. cyt., s. 31.

<sup>7</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 277.

<sup>8</sup> W zamysłach Dostojewskiego powieścią komiczną miały być *Biesy*. Nie wydaje się, aby ów zamiar został zrealizowany, natomiast trudno oprzeć się wrażeniu, że to właśnie *Zbrodnia i kara* zawiera немало fragmentów tragikomicznych. Nie bierzemy oczywiście tutaj pod uwagę kwestii formalnych utworów, lecz paradoksalne połączenie śmieszności z patosem, czy to odnoszących się do poglądów bohaterów, czy to ich samych. W tym miejscu po raz kolejny warto przywołać dwie różne wypowiedzi uczestników ankiety o Dostojewskim. Są one odpowiedzią na pytanie o tragiczność i komiczność ukazanego przez Dostojewskiego ateistycznego humanizmu. Jerzy Nowosielski mówi: „Jest tragikomiczny. U Dostojewskiego schodzimy w pewne rejony tak już głębokie, że rozgraniczenie między komizmem i tragizmem byłoby nadzwyczaj trudne i kłopotliwe”; J. Nowosielski, w: *Dostojewski dzisiaj. Ankieta przygotowana przez Zbigniewa Podgórcza*, wyd. cyt., s. 38. Innego zdania jest natomiast Przybylski: „Niekiedy, ale tylko niekiedy, tragiczny i komiczny jednocześnie, ponieważ nowożytny humanizm ateistyczny to w gruncie rzeczy chrześcijaństwo zredukowane do tzw. laickiej etyki. Komiczne jest przekonanie, które właściwie jest nieporozumieniem, że bez Chrystusa etyka ta jest w stanie umocnić, użyję tu wyrażenia Dostojewskiego, Człowieka w człowieku. Tragiczny natomiast jest pogląd, że redukcja ta otworzyła erę wyzwolenia człowieczeństwa. Wiersiłow, jak bohaterowie Ajschylosa, wzbudza zgrozę i litość, ale jednocześnie, jak postaci Moliера, wywołuje żywiołowy śmiech. Natomiast wydaje mi się, że taki Raskolnikow jest poza sferą tragizmu i komizmu, ponieważ przekroczył już zasady jakiegokolwiek etyki. Chyba, że wyrugowanie człowieczeństwa z własnej duszy uznamy za fakt tragiczny. Ale czy Pustka jest tragiczna?”; tamże, s. 39. We fragmencie tym pojawia się również jeszcze jeden problem, który poddamy refleksji w dalszych częściach artykułu, a dotyczy on mianowicie kwestii Pustki właśnie. Pod refleksję poddamy kwestię, czy Raskolnikow doświadcza pustki w ten sam sposób, jak bohater *Biesów* Stawrogin. I czy można między duchową sytuacją ich obu postawić znak tożsamości?

„czyż Napoleon wlaźby pod łóżko staruchy?”<sup>9</sup>, a także: „Wymyślił sobie teorię i wstyd mu się zrobiło, że wzięła w łeb, że wyszło aż zanadto nieoryginalnie!”<sup>10</sup>. Dostojewski w notatkach do *Zbrodni i kary* charakteryzuje postać Rodiona Romanycza w sposób następujący: „W postaci Raskolnikowa ucieleśniona jest myśl bezgranicznej dumy, pychy i pogardy dla społeczeństwa. Jego idea – wziąć we władzę społeczeństwo. Despotyzm – jego cecha”<sup>11</sup>. Oczywiście jest to opis fragmentaryczny, na którym nie możemy polegać wyłącznie, albowiem o Raskolnikowie świadczy cała powieść. Nie jest on jednoznaczny. Nie mamy pewności, czy w obraz ten należałoby wpisać niewiarę czy wiarę w Boga, tragizm czy komizm, okrucieństwo czy współczucie, oddalanie się od ludzi czy podążanie ku nim, racjonalizm czy irracjonalizm. Najprostsza odpowiedź, która nasuwa się podczas lektury, musi brzmieć, że wszystkie te atrybuty opisują Raskolnikowa, bo jakże można mówić o człowieku w poglądach Dostojewskiego, rozumiejąc go jako istotę zdefiniowaną w sposób skończony. Sam autor *Zbrodni i kary* rzecz ujmując w sposób następujący: „Człowiek nie przychodzi na świat, by być szczęśliwym. Człowiek musi zasłużyć sobie na swoje szczęście i to zawsze cierpieniem. Nie ma w tym żadnej niesprawiedliwości, albowiem wiedzę i świadomość życia (a więc to, co bezpośrednio odbieramy ciałem i duchem, czyli całym procesem życiowym) nabywamy poprzez doświadczalne zmaganie się w nas pro et contra. Istnieją takie wielkie, radosne chwile, które warte były tego, by okupić je latami cierpienia”<sup>12</sup>. Jaskrawym przykładem tych wewnętrznych zmagania i rozdarć, sprzecznych i rozbieżnych dążeń jest Raskolnikow. Należałoby porzucić łatwe oburzenie, które może zrodzić się w czytelniku *Zbrodni i kary*, gdyż to ono właśnie nie pozwala na wejście w głąb dylematów Raskolnikowa i samej problematyki dzieła Dostojewskiego.

Jeśli Dostojewski w swoim piśmarstwie opisuje egzystencję człowieka w jej skrajnych napięciach, to jej przykładem jest opisana egzystencja zabójcy lichwiarki. Nie musimy przeprowadzać dowodu, że stan, w którym znajduje się Raskolnikow, jest stanem upadku. Henryk Paprocki jego upadek i ponowne wzniesienie się charakteryzuje w słowach następujących: „Nawrócenie Raskolnikowa (jego nazwisko pochodzi od rosyjskiego słowa *raskol* – „schizma”, zerwanie jedności z Kościołem) dokonuje się stopniowo. (...) Sam decyduje się więc oddać w ręce policji (śledczy Porfiry Piotrowicz czeka na przestępcę i pragnie, aby sam zrozumiał swój błąd). Jeszcze na zesłaniu Raskolnikow próbował kurczowo trzymać się swojej teorii, gdyż «rozérwana świadomość» (jej wariantami są «loch» i sobowtór) jednostki jest skutkiem rozpadu związków międzyludzkich i prowadzi

<sup>9</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 293.

<sup>10</sup> Tamże, s. 489.

<sup>11</sup> F. Dostojewski, *Z notatników*, „Znak”, wyd. cyt., s. 204.

<sup>12</sup> Tamże.

do zniszczenia człowieka. Ratunkiem i uleczeniem jest zawsze spotkanie z drugim człowiekiem, ponieważ człowiek staje się «Ja» w kontakcie z «Ty»<sup>13</sup>. Dopełniając myśl Paprockiego dodajmy, że „Ty” znaczy albo człowieka, albo Boga. Bez „Ty” „Ja” pozostaje w najlepszym wypadku w stanie nieustannego duchowego cierpienia, w najgorszym popada w duchową niemoc.

W tym miejscu dochodzimy do zasadniczego punktu diskutowanego w niniejszym artykule problemu, a mianowicie, czy człowiek oddalając się od Boga, naraża się na bezpowrotną utratę tożsamości i człowieczeństwa, czy raczej droga ta jest niekiedy konieczna, aby tożsamość ludzka została zrealizowana.

Dostojewski opisując koleje losów Raskolnikowa, od koncepcji zabójstwa Alony Iwanowny, przez jej realizację, śledztwo, przyznanie się do winy i przemianę na katorżce, egzemplifikuje antropologiczną koncepcję Maksyma Wyznawcy: „Kiedy człowiek odchodzi od Boga, stwierdza, że staje się niewolnikiem swych namiętności, siebie samego i, ostatecznie, szatana. Dlatego też, zdaniem Maksyma Wyznawcy, człowiek jest wtedy prawdziwie wolny, kiedy idzie za swą naturalną wolą, która zakłada życie w Bogu, współpracę i komunię z Bogiem. Ale człowiek posiada również inną potencjalną możliwość, nie zdeterminowaną przez jego naturę, lecz przez każdą osobę ludzką, czyli hipostazę, a mianowicie wolność wyboru, buntu, ruchu przeciwko naturze, a więc i samozniszczenia. Z tej osobowej wolności skorzystali Adam i Ewa i po Upadku znaleźli się w oddzieleniu od Boga, od prawdziwego poznania, od wszelkiej pewności, jaką daje «naturalne» istnienie. Stan ten zakłada wahanie, wędrówkę i cierpienie; działa w nim wola gnomiczna (*gnome* = opinia), funkcja życia hipostatycznego, czyli osobowego, a nie natury”<sup>14</sup>. Przytoczony fragment relacjonujący pogląd Maksyma Wyznawcy w sposób ogólny charakteryzuje stan Raskolnikowa, a w aspekcie szczególnym opisuje go autor *Zbrodni i kary*.

Nie będziemy rozstrzygać, czym jest, zdaniem Dostojewskiego, natura człowieka i czy koresponduje w pełni z koncepcją Maksyma Wyznawcy, lecz możemy powyższy pogląd powiązać z koncepcją wolności rosyjskiej filozofii XIX wieku, tutaj sformułowaną przez Jana Krasickiego: „Chodzi nie tyle o wolność «idealną», racjonalną, ile egzystencjalną, płynącą z motywów irracjonalnych, obierającą niejednokrotnie za motyw swoich wyborów nie korzystne dla siebie i dla społeczeństwa dobro, ale – całkiem przeciwnie – samoniszczące zło. Wolność nie etyczna, ale ponadetyczną, «zawieszającą» etykę i normy moralne, o której z zachodnich myślicieli uczyli np. Kierkegaard i Schelling, a z rosyjskich np. Szestow, Dostojew-

<sup>13</sup> H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Orthdruk, Białystok 1997, s. 15.

<sup>14</sup> J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 49.

ski, Bierdiajew”<sup>15</sup>. Tak rozumiana wolność jest właściwa człowiekowi i pozwala rozszerzyć rozumienie samego człowieka, który będąc istotą wolną, nie podlega bezwzględnie ani dobru, ani złu, ani Bogu, lecz ku nim zmierza. Nie tylko przymus do zła jest czymś nie do przyjęcia, lecz i przymus do dobra i Boga zaprzeczają możliwości autentycznej ludzkiej wolności i znoszą zasadność twierdzenia o człowieku jako istocie wolnej.

Oba te, przywołane wyżej opisy odnoszą się również do dynamiczności stanu Raskolnikowa, który podlega nieustannym zmianom: a to odwraca się od ludzi, a to się do nich garnie; a to decyduje się zabić, a to rezygnuje z podjętego zadania, by w końcu zdać się na przypadek; właściwa jest mu jasność umysłu, a znowu popada w malignę i majaczenia; raz przepełnia go odwaga, a potem o ujawnieniu zbrodni myśli ze strachem. Upadek jest stanem fizycznego, psychicznego i duchowego rozedrgania, a jednoznaczność nie jest atrybutem człowieka w jego upadku. Stan ten w przypadku bohatera *Zbrodni i kary* doprowadzony zostaje niemal do skrajności: „«Tak czy owak, Swidrygajłowa trzeba zobaczyć jak najprędzej – postanowił w duchu. – Bogu dzięki, chodzi tu nie tyle o szczegóły, co o istotę rzeczy; lecz jeżeli... jeżeli on jest zdolny... jeżeli Swidrygajłow coś knuje przeciw Duni, to...». Raskolnikow tak dalece się wymęczył przez ten cały czas, przez cały ten miesiąc, że tego rodzaju kwestii nie umiał już rozstrzygać inaczej niż za pomocą jednej tylko decyzji. «To go zabiję» – pomyślał z zimną rozpaczą”<sup>16</sup>. Bohater *Zbrodni i kary* zostaje przez Dostojewskiego doprowadzony do miejsca, w którym kolejne morderstwo jawi się jedynym możliwym do realizacji wyborem.

Racjonalizm Rodiona Raskolnikowa jest racjonalizmem Iwana Karamazowa. Obaj z niezrównaną intensywnością borykają się z „przeklętymi problemami” świata, gdyż najogólniej rzecz ujmując: pragną dla ludzkości lepszego jutra, którego realizacja wydaje im się ostatecznie, pomimo ich intelektualnego zaangażowania, skazana na niepowodzenie. Pomijając w tym miejscu różnice między nimi zachodzące, należy się skoncentrować na ich racjonalizmie właśnie.

Śledząc rozumowanie Raskolnikowa, trudno nie przyznać mu racji. Nawet śledczy Porfiry Piotrowicz, który zniekształcając pogląd Raskolnikowa i ośmieszając go, doprowadzając do absurdu, lecz niekoniecznie niebezpiecznego pomysłu, nie jest właściwie w stanie odebrać mu racji. To, co rzeczywiście może niepokoić w poglądzie Rodiona Romanycza i w jego ewentualnych konsekwencjach, to niezbywalność przymusu. Mamy tutaj na uwadze przymus właściwy racjonalizmowi, czyli przymus intelektualny, jak i przymus psychologiczny, a być może

<sup>15</sup> J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 231.

<sup>16</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 493.

i duchowy, który nakazuje podążać już obraną drogą, tutaj drogą zła. Rozważania o racjonalizmie wpisują się w koncepcję wiedzy i wiary proponowaną przez Mikołaja Bierdiajewa, którego filozofia wprost wypływa również z twórczości Dostojewskiego: „Wnikając w naturę wiedzy i wiary, powinniśmy przede wszystkim skonstatować ogromną psychologiczną różnicę między tymi dwoma stanami. Psychologiczna przeciwstawność wiedzy i wiary rzuca się w oczy nawet człowiekowi, nie mającemu skłonności do filozoficznych analiz. *Wiedza jest przymusowa, wiara – wolna*. Wszelki akt poznania, poczynając od elementarnej spostrzeżenia i kończąc najbardziej skomplikowanymi jego wytworami, zawiera w sobie przymusowość, konieczność. Niemożliwość uchylecia się wyklucza możliwość wyboru. (...) Dowodzenie, z którego tak dumna jest wiedza, zawsze jest przemocą, przymusem. To, co mi udowodniono, jest już dla mnie nieodwracalne. W poznawczym postrzeganiu rzeczy widzialnych, w dowodzeniach, w myśleniu dyskursywnym wolność człowieka jakby się gubi, nie jest już potrzebna”<sup>17</sup>. Przytoczoną charakterystykę Bierdiajew uzupełnia o następujące atrybuty racjonalizmu: „Myślenie, którym tak pyszną się racjoniści, jest myśleniem dyskursywnym, wywodliwym. W myśleniu dyskursywnym nie ma bezpośredniej faktyczności bytu, a jest pośredniość i wywodliwość. Całe poznanie zachodzi w złej nieskończoności dyskursywnego myślenia. Dla dyskursywnego myślenia wszystkie początki i kresy okazują się być ukrytymi w mrocznej głębi, początki i kresy są poza tą pośredniością, która jest wypełniona dyskursywnym myśleniem”<sup>18</sup>. Racjonalny i psychologiczny przymus Raskolnikowa łączy się również z podporządkowaniem się autorytetowi<sup>19</sup>. Dla Riona Romanycza autorytetem stają się „ludzie niezwykli”: „Więc i ja... porzuciłem mędrkowanie... i zabiłem... wzorując się na autorytecie...”<sup>20</sup>. Ma na myśli wspomnianego już Napoleona.

Pomimo że Dostojewski doprowadził Raskolnikowa nad przepaść i pozwolił mu doświadczyć pustki, nie pozwala mu jednak stać się pustką, tak jak stał się, bądź był nią, bohater *Biesów* Mikołaj Stawrogin, postać tajemnicza, nieprzenikniona i przerażająca, której beznadziejna samobójcza śmierć kończy powieść.

<sup>17</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia wolności*, tłum. E. Matuszczyk, Orthdruk, Białystok 1995, s. 29.

<sup>18</sup> Tamże, s. 33.

<sup>19</sup> Znana jest krytyka podporządkowania się autorytetowi, którą Dostojewski przeprowadza w *Braciach Karamazow*. Zawarta jest ona między innymi w *Wielkim Inkwizytorze*, jak i w wątku śmierci starca Zosimy, którego ciało niespodziewanie szybko po śmierci zaczęło ulegać niespodziewanemu rozkładowi, a przecież oczekiwano cudu, sądzono, że autorytet, którym starzec niewątpliwie był, musi zaświadczyć o własnej świętości. Stanisław Brejdygant w nawiązaniu do *Braci Karamazow* konstatuje: „Wszystkie «nieba w płomieniach» wydają się wiotkim weltschmerzem wobec odkrycia, że «starzec Zosima śmierdzi»”; S. Brejdygant, w: *Dostojewski dzisiaj. Ankieta przygotowana przez Zbigniewa Podgórcę*, wyd. cyt., s. 45.

<sup>20</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 242.

Raskolnikowowi nie jest właściwy permanentny obojętny bezwład, który charakteryzuje Stawrogina<sup>21</sup>, gdyż nieustanny ruch jego myśli i woli, chociaż chaotyczny i niekiedy zastępowany przez znużenie, świadczy o ciągłej żywotności jego duszy, która cierpiąc zmienia się, lecz nie umiera, tak więc ostatecznie Raskolnikow od Boga nie odpada. Raskolnikowa i Stawrogina porównuje Gustaw Herling-Grudziński, ujmując zachodzącą między nimi różnicę w sposób następujący: „Czy możliwe jest sam na sam z sobą wśród ludzi? U Dostojewskiego odpowiedź przybiera dwie krańcowo różne twarze: Raskolnikowa sięgającego po Ewangelię i Stawrogina sięgającego po stryzyk”<sup>22</sup>.

Intelektualna i moralna przenikliwość jednego z bohaterów *Zbrodni i kary* Swidrygajłowa<sup>23</sup> jest przenikliwością Stawrogina, która świadczy raz jeszcze o tym, że moralna wiedza nie gwarantuje moralnego i duchowego sukcesu, ale która zdolna jest w prosty i niewątpliwy sposób rozpoznać fałszywość poglądów czy postawy, tutaj Raskolnikowa: „pan wciąż: och i ach! Raz po raz gorszy się w panu Schiller. Powiada pan: nie podsłuchiwać pode drzwiami. Ha, skoro tak, to idź pan zaraz na policję, że oto przytrafił mi się taki *casus*: zaszła małutka pomyłka w teorii. Skoro zaś pan przekonany, że pode drzwiami podsłuchiwać nie wolno, natomiast wolno grać staruszki po łbie czym popadło, ile dusza zapragnie, to niechże pan czym prędzej wyjeżdża gdzieś do Ameryki!”<sup>24</sup>. Raskolnikow jest pryncypialny i rozpoznaje ludzi nie tylko jako „zwykłych” i „niezwykłych”, lecz również jako dobrych i złych oraz podejmuje działania ze względu na to rozpoznanie. Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że na kartach powieści bohater *Zbrodni i kary* często jest pozbawiony jasnego kryterium, lecz nie do końca i nie na zawsze, tak jak nie jest pozbawiony możliwości ich realizacji. Odwołując się do słów

<sup>21</sup> Sławomir Mazurek stan i sytuację bytową Stawrogina charakteryzuje w sposób następujący: „Acedia, w zgodnej opinii rosyjskich myślicieli najgłębsze stadium egzystencjalnej niewiary, zawsze zatem polega na izolacji, na «zerwaniu więzi miłości», na odrzuceniu Innego. Pograżona w niej jednostka sama wyklucza się z kosmosu osób, zostawiając po sobie próżnię – stąd charakterystyczne i upiorne wrażenie nieobecności Stawrogina. (...) Stawrogin wydaje się wszystkim «tajemniczy» i «nieprzystępny», jego twarz przypomina maskę, ponieważ jego sposób bycia jest zupełnie inny niż w wypadku większości ludzi i niemal doskonałe «nie-ludzki», wciąż jednak można... nie, nie zajrzeć pod maskę, ale przez chwilę – jeśli jest się gotowym podjąć ryzyko – spod maski popatrzeć na świat, spojrzeć nań oczami istoty, która, wyrzekłszy się miłości, oddala się od stworzenia”; S. Mazurek, *Osoba i nicość (Stawrogin – interpretacja rosyjska)*, w: tenże, *Filantrop czyli nieprzyjaciel i inne szkice o rosyjskim renesansie religijno-filozoficznym*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 156.

<sup>22</sup> G. Herling-Grudziński, w: W. Gombrowicz i G. Herling-Grudziński, *Dwugłos o sumieniu Raskolnikowa*, „Znak”, wyd. cyt., s. 151.

<sup>23</sup> Czesław Miłosz tę postać charakteryzuje w słowach następujących: „Enigmatyczna postać w *Zbrodni i karze*, Swidrygajłow, kto wie, czy nie główny bohater powieści, niejako złowrogie cienie Raskolnikowa, a może i samego autora”; C. Miłosz, *Dostojewski*, w: *Rosja. Widzenie transoceaniczne*, wybór tekstów i opracowanie B. Toruńczyk, M. Wójciak, Fundacja Zeszytów Literackich, t. 1, s. 83.

<sup>24</sup> F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, wyd. cyt., s. 516.

Czesława Miłosza, należałoby stwierdzić, że jego duch nie jest jeszcze całkowicie pogrążony w straszliwej chorobie: „Niektóre jego [Dostojewskiego] postacie, jak Stawrogin w *Biesach* czy Swidrygajłow w *Zbrodni i karze*, to właśnie przypadki wielkiej choroby ducha”<sup>25</sup>. Zgodzić by się należało z Miłoszem, że to właśnie ci bohaterowie stanowią przykłady ludzi, którzy odchodząc od Boga, bezwzględnie zrywają relację z Nim i dokonują samouniżenia. Właściwy jest im intelektualnie jasny ogląd rzeczywistości, lecz duch ich wydaje się być martwy.

Nie ma czasu musi upłynąć, aby Raskolnikow stał się gotów do przemiany, którą obserwujemy w Epilogu *Zbrodni i kary*. Po latach nieustannej i cichej obecności Soni Marmieladow<sup>26</sup> przełamuje Raskolnikow swoją egzystencjalną samotność i wyobcowanie. Koniec powieści wskazuje na podstawową kwestię, która jest atrybutem światopoglądu jej autora: „Przeto zasadniczym zagadnieniem teologicznym w twórczości Dostojewskiego wydaje się być problem łaski absolutnie darmo danej, tak istotny dla wielu prawosławnych tekstów liturgicznych. Łaska zwycięża lwią naturę Raskolnikowa, a mysz sumienia okazała się silniejsza od lwa umysłu. Zwłaszcza, jeśli obok myszy-sumienia pojawiła się kobieta-mysz”<sup>27</sup>. Raskolnikow zostaje uratowany.

Kończąc refleksję nad znaczeniem moralnych aspektów przemiany Rodiona Raskolnikowa, nie podejmujemy kwestii jego wyrzutów sumienia i ich ewentualnego znaczenia dla kolejnych przewidywanych losów bohatera, a także kwestii przebaczenia. To pierwsze pominięcie wynika z przekonania, że nie wyrzuty sumienia odegrały istotną rolę w nawróceniu się Raskolnikowa, lecz nieskończona miłość Sofii. Drugie pominięcie natomiast bierze się z przekonania, że Dostojewski w *Zbrodni i karze* nie akcentuje zbyt mocno (tak jak w *Braciach Karamazow*) roli przebaczenia<sup>28</sup>. Tutaj ważniejsze jest samoponizienie połączone ze spowiedzią.

<sup>25</sup> C. Miłosz, C. Gawryś, J. Majewski, *Dostojewski badał choroby ducha. Wywiad*, w: *Rosja. Widzenie transoceaniczne*, wyd. cyt., s. 172.

<sup>26</sup> Sonia należy do tych bohaterów Dostojewskiego, którzy raczej nie wzbudzają antypatii. Być może dlatego, że pisarz obdarza ich atrybutami człowieka przemienionego lub atrybutami boskimi. Do tego wąskiego grona należy również Alosza Karamazow, który być może najczęściej wymieniany jest jako ulubiony bohater odbiorców twórczości Dostojewskiego.

<sup>27</sup> H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 17.

<sup>28</sup> Robert Piłat poddaje refleksji warunki, które stawia przebaczeniu Dostojewski, aby mogło się ono dokonać. Autor pisze: „Czy warunki przebaczenia muszą być tak silne, jak je przedstawił Dostojewski? Czy człowiek przebaczący jest skazany na beznadziejną walkę z przeszłością? Czy jedyną furtką w stronę przyszłego stanu – po przebaczeniu – ma być oczyszczająca przemiana przez cierpienie? Trudności ujęte w tych pytaniach mają swe źródła w dwóch założeniach: 1. Krzywda w narracji Dostojewskiego opisana w języku odpowiednim dla faktów empirycznych (lub szerzej: ontycznych stanów rzeczy), a nie w kategoriach moralnych; 2. Zło wyrządzone przez krzywdziciela przedstawione jest jako coś, co wchodzi na miejsce pewnej powinności, czy też pewnego dobra w danej sytuacji. Z tych założeń wywodzi się nierealistyczny postulat odczynienia tego, co się stało, na którym opiera się u Dostojewskiego idea przebaczenia. Tymczasem założenia

Jacek Salij proponuje następującą interpretację roli Soni w spowiedzi, samoponizieniu i przemianie Raskolnikowa: „Dlaczego Sonia tak nakłania Raskolnikowa, żeby publicznie wyznać swoją zbrodnię? Przecież nie dlatego – taki prosty to ten Raskolnikow nie był – że doprowadzenie go do takiej spowiedzi byłoby równoznaczne z doprowadzeniem go do skrucy. I nie chodzi jej (nawet podświadomie) o uruchomienie mechanizmów psychologicznych, które pozwoliłyby nieszczęśnikowi – przerażonemu zbrodnią, ale ciągle dalekiemu od poczucia winy – rozpoznać zło swego czynu w świetle potępiającego sądu bliźnich. Nie chodzi jej nawet o cudowne działanie światła, które niszczy grzechy, podobnie jak słońce bakterie (...). Sonia po prostu wierzy, że grzech Raskolnikowa jak gdyby rozproszy się na innych – jeśli bowiem złem dzielimy się po Bożemu, dobra moc wychodząca z wielu łatwiej z nim sobie poradzi”<sup>29</sup>. Jednak pierwsze próby spowiedzi są tylko przyziarną do ostatecznego porzucenia pychy przez Raskolnikowa, który potrzebował łaski, aby odnaleźć zagubioną tożsamość i powrócić nie tylko do Boga, lecz i do ludzi. Samoponizienie z instrumentu poczucia winy i narzędzia mającego prowadzić do zbawienia staje się autentyczną świadomością człowieka własnego położenia w jego upadku.

Gdyby człowiek na mocy swojego człowieczeństwa nie przekraczał prawa i nie buntował się przeciwko Bogu, wówczas chrześcijaństwo byłoby jedynie kodeksem regulującym stosunki społeczne, a człowieczeństwo tożsame z podporządkowaniem. Bunt człowieka jest drogą realizacji jego człowieczeństwa, gdyż bez tego nie osiąga on świadomości siebie. Pycha Raskolnikowa nie powoduje ostatecznego i bezwzględnego zerwania relacji z Bogiem. Przeciwnie jest Stawrogin, którego śmierć duszy, czyli metafizyczna pustka, jest stanem skończonym i bezwzględnym (może nawet nieodwracalnym). To właśnie jego, a nie Raskolnikowa pożerają ostatecznie pustka i zło. Stawrogin upada w otchłań pustki, on się nawet nie buntuje przeciwko Bogu, ani przeciwko prawu jakkolwiek pojmuwanemu, czy to boskiemu, czy to obyczajowemu. Stawrogin jest postacią doskonale obojętną i bezwładną.

te są zbyt techniczne i niepotrzebnie mitologizują krzywdę. Powołują do życia obraz zła wkraczającego w miejsce jakiegoś pierwotniejszego dobra, które mogło się urzeczywistnić, lecz tak się nie dzieje. W sensie ontologicznym dobro to wciąż jednak istnieje jako pewna możliwość, której usunięcie (od-czynienie zła) może utworzyć drogę do realnego świata”; R. Piłat, *Dostojewski i problem przebaczenia*, tekst pobrany ze strony [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl), s. 5. Trudno odmówić zasadności pytaniom stawianym powyżej. Należałoby jednak wziąć pod uwagę, że nie wszystkie krzywdy u Dostojewskiego zostają przebaczone, w związku z tym postulat „od-czynienia” zła jest nierealistyczny. Na tym fakcie między innymi zasadzają się intelektualne i duchowe napięcia Iwana Karamazowa, gdy zastanawia się nad niezawinionymi krzywdą i cierpieniem dzieci.

<sup>29</sup> J. Salij, w: *Dostojewski dzisiaj. Ankieta przygotowana przez Zbigniewa Podgórcza*, wyd. cyt., s. 47.



Za podsumowanie powyższych rozważań niechaj posłużą słowa Gustawa Herlinga-Grudzińskiego, który Dostojewskiego rozumienie kondycji człowieka ujmuje następująco: „Gdyby więc, jak chce w praktyce Gombrowicz, poprzestać na Raskolnikowie widzącym siebie najpierw własnymi oczami, a potem oczami innych, *Zbrodnia i kara* byłaby tylko powieścią o normach współżycia społecznego, historią adaptacji przestępcy do kodeksów postępowania przyjętych przez zbiorowość. Rzecz jasna, tak nie jest. Raskolnikow, «nadczyłowiek» uniżony, dojrzewa stopniowo do spojrzenia na siebie oczami Boga. Idzie tu nie nawet o dosłowność nawrócenia, które Dostojewski szkicuje w trzech zaledwie zdaniach, ale o świadomą potrzebę zaczepienia swojego «ja» (nad «otchłanią») o coś odeń wyższego. O co? O «kościół międzyludzki» powiedziała by Gombrowicz. O Boga, mówi Dostojewski, czyli o wartość absolutną i niezmienną”<sup>30</sup>.

KATARZYNA KRASUCKA

**RELATION TO GOD AS IMPLEMENTATION OF ESSENCE  
OF MAN ON THE EXAMPLE OF THE HERO OF  
*CRIME AND PUNISHMENT* BY FYODOR DOSTOYEVSKY**

(Summary)

In Dostoyevsky's philosophy we can find a view on the essence of man which does not end in submission to God and his laws, but it is implemented in free acts of leaving God and returning to him. A convincing example of such an issue is the story of Rodion Raskolnikov, the protagonist of *Crime and Punishment* who by making a decision to commit murder, as a consequence of the division of people between „ordinary men” and „extraordinary men”, intends to break the law. The moral issue emerging from *Crime and Punishment* is treated in the present article as a starting point for considerations on human existence which is dynamic, and in no way can be subjected to rationalization.

Key words: *Crime and Punishment*, Dostoyevsky, God, man

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

dr Katarzyna Krasucka  
Uniwersytet w Białymstoku  
Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej  
Pl. Uniwersytecki 1  
15-240 Białystok

<sup>30</sup> G. Herling-Grudziński [w:] W. Gombrowicz i G. Herling-Grudziński, *Dwugłós o sumieniu Raskolnikowa*, „Znak”, wyd. cyt., s. 151.

SŁAWOMIR RAUBE

**CZŁOWIECZEŃSTWO ZBUNTOWANE  
I GRANICE NIHILIZMU  
JEDNOSTKA I WSPÓLNOTA W REFLEKSJI ALBERTA CAMUSA**

**Wprowadzenie**

Ludzkość prawie od zawsze zbliża się do rozstajnych dróg, od zawsze zagrażają człowiekowi jacyś agresorzy, którzy jawnie lub w zamaskowaniu próbują zawładnąć większością. Zawsze coś nam grozi, zawsze pogrążeni jesteśmy w kryzysach, zawsze musimy podejmować decyzje, od których zależy nasz ostateczny byt i los. Wydaje się, że ludzkość żyje nieustannie w „czasach ostatecznych”, apokaliptycznych napięciach; nienormalność, dramatyczność jest naszą normalnością. To może znieczulać na tragedie i wielkie wstrząsy. Ale może być diagnozą wyolbrzymioną, zrodzoną z lęków lub oczekiwań nadmiernych, diagnozą neurotyczną lub diagnozą błędną. Jednak takiej diagnozie warto się przyjrzeć, ponieważ może być trafna... Szczególnie że Albert Camus, bohater niniejszego tekstu, uczynił swoje życie wielkim aktem buntu i niezgody – „czyścem wygnania”, jak mówi o jego biografii Tony Judt<sup>1</sup>.

Zasadniczą tezę artykułu jest przekonanie, że Albert Camus, formułujący diagnozę „rozstajnych dróg”, za główne zagrożenie dla pełnego życia osoby ludzkiej, współistniejącej w pokojowej przestrzeni wspólnoty zamieszkiwanej przez podobne jednostki, uznawał odkrycie idei historii i intronizowanie jej jako idei urzędystniającej się realnie, zagarniającej i podporządkowującej sobie to, co jed-

<sup>1</sup> Zob. T. Judt, *Niechętny moralista. Albert Camus i niewygody ambiwalencji*, tłum. A. Pokojska, „Przegląd Polityczny”, 115/116 (2012), s. 186.

nostkowe, intymne, prywatne i niepowtarzalne: doświadczenie pojedynczego losu ludzkiego. Nihilizm był (i jest) skutkiem takiego sakralizowania historii. W odczytaniu tych aspektów refleksji Camusa ograniczymy się przede wszystkim do *Człowieka zbuntowanego*, tam bowiem Francuz dyskutuje o tych kwestiach jak filozof, choć jego eseistyczny dyskurs pełen jest niejasności i dwuznaczności.

### Ziemia obiecana Historii

Camusowska wizja jednostki w historii jest dramatyczna i niepokojąca. Od czasów hellenistycznych ludzkość wkracza w stan permanentnego niepokoju, a za sprawą chrześcijaństwa odkrywa historię – ten skomplikowany proces dziejowy, który swoim rozmiarem dusi jednostkę, wtłacza ją w globalne mechanizmy i podporządkowuje odkrywanym przez filozoficznych neofitów prymatu historii rzekomym prawidłom. Odkrycie historii, sądzi Camus, dokonało się dzięki sformułowaniu przez Ojców Kościoła linearnej wizji dziejów i związaniu jej wyłącznie z człowiekiem kroczącym do celu rzeczywistniającego plany Boże. Idea ewolucyjnego procesu historycznego stała się w ten sposób instancją oceny zamierzeń i działań jednostek, a później za sprawą Hegla i marksizmu trybunałem najwyższego sądu, wyrokującego o przydatności bądź winie poszczególnych ludzi. Tak oto grecka idea stawania się, szkicowana na planie koła, odeszła do intelektualnego archiwum. „Piękna idea tego, co ludzkie, i natury – pisze Camus – zgoda człowieka na świat, która dźwiga i rozświetla całą myśl antyczną, została zniszczona i zastąpiona przez historię, przede wszystkim za sprawą chrystianizmu”<sup>2</sup>.

Chrześcijaństwo zredukowało otaczający świat, żyjącą w cyklicznych rytmach powrotów naturę do drugorzędnej okoliczności, która staje się nieistotnym tłem w kontekście zbawienia. Równocześnie teologia nowej religii sprowadziła wielobarwność i wielowymiarowość rzeczywistości kosmicznej do jednego wymiaru – antropologicznego i eschatologicznego. Świat stawał się coraz bardziej pozaświatowy, miał odtąd być drogą prowadzącą w jednym kierunku do jednego celu: do zbawienia. Jednakże to nie chrześcijaństwo będące klasycznym przykładem religii wertykalnej wyprowadziło destrukcyjne implikacje z ubóstwienia historii; uczyniły to, w różny sposób, „religie horyzontalne”<sup>3</sup>, religie bez Boga: pozytywizm Comte’a, marksizm w wydaniu bolszewickim, i stojący za nimi jako ich

teoretyczne zaplecze panlogizm Hegla. W komunizmie rosyjskim religia ludzkości została ostatecznie urzeczywistniona, jednak „na krwi i cierpieniu ludzi”<sup>4</sup>, odsłaniając nihilistyczną konsekwencję pragnienia (szlachetnego samego w sobie) uszczęśliwienia ludzkości w porządku absolutnej sprawiedliwości i przyjścia proletariackiego Chrystusa.

W tekstach Camusa nie znajdziemy gwałtownych oskarżeń wobec Marksa; Camus zresztą raczej nie oskarżał, a jedynie starał się ukazywać konsekwencje różnych założeń filozoficznych, często ukrytych. Marksa uznawał za historycystę, czyli zwolennika błędnej idei, jednakże upatrywał u niego zaledwie historycystycznego redukcjonizmu, który ogranicza dzieje do historii środków produkcji. To nie on głosił pochwałę rozumu historycznego. Na miano twórcy rozumu historycznego, który jest wszelako rozumem opętany, irracjonalnym, głoszącym kazania, zasłużył Hegel<sup>5</sup>. Niemiecki filozof inicjuje wielką zmianę w myśleniu o człowieku, dziejach, prawidłowościach procesów społecznego rozwoju i roli przypadku. Hegel wprowadza na pierwszy plan intelektualnej refleksji dialektykę i fetysz postępującej racjonalizacji, uspołniającej wszelkie sprzeczności, odbierającej przypadkowi jakąkolwiek wartość i rzeczywistą rolę; przypadek staje się odtąd manifestacją ignorancji. Hegel nie otwiera nowego etapu w dziejach idei, on otwiera nowe czasy. I paradoksalnie unieważnia przeszłość, czyni ją zaledwie wstępem, krótkim preludem do nowych czasów; przyszłość staje się Heglowską historią; toteż wszystko, co było, zostaje usprawiedliwione jako konieczne stadium przygotowujące nadejście panlogicznego rozumu historycznego. „Jak Darwin zastąpił Linneusza – pisze Camus – tak filozofowie nieustającej dialektyki przyszli na miejsce harmonijnych i jałowych budowniczych rozumu. Od tego momentu datuje się idea (wroga wszelkiej myśli antycznej, którą częściowo można odnaleźć jeszcze w rewolucyjnej myśli francuskiej), że natura ludzka nie jest dana człowiekowi raz na zawsze, że człowiek nie jest istotą skończoną, ale przygodną, której w pewnym stopniu może być twórcą”<sup>6</sup>. W ten sposób Hegel (i jego rewolucyjni uczniowie) niszczy ważność zasad moralnych, a tym samym moralność traci swój status trwałości; staje się czymś tymczasowym, wartości moralne właściwie wygenerowane przez proces historyczny być może ujawniają się na końcu historii.

<sup>4</sup> Tamże, s. 203.

<sup>5</sup> Zob. tamże, s. 226. Powiedzieliśmy o Heglu, że był twórcą rozumu historycznego, czyli rozumnie rozwijającej się historii, a nie odkrywcą, albowiem według Camusa historia, wbrew temu, jak się ją rozumie w historyzmie, jest abstrakcją, pojęciem narzuconym rzeczywistości i jej zasadniczo obcym; to teoretyczna synteza dokonywana *post factum* i prognoza formułowana *ex ante*.

<sup>6</sup> Tamże, s. 144.

<sup>2</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. b. d., Paryż 1958, s. 197.

<sup>3</sup> Tamże, s. 203.

### Rewolucja jako proces samozniszczenia

Camus wiąże historyzm z rewolucją, to znaczy utrzymuje, że rewolucjoniści XIX i XX wieku byli zafascynowani Heglem, choć nie wszyscy gotowi byli usprawiedliwiać stosowanie przemocy jako narzędzie osiągnięcia celów. Jednak w jego esejistycznym uogólnieniu werdykt przeciw ewolucjonistycznemu historyzmowi brzmi jednoznacznie: rewolucja XX wieku „uświęca nihilizm historyczny”. Pisze: „Wybrać historię, i tylko historię, to wybrać nihilizm wbrew naukom samego buntu”<sup>7</sup>. Ten wybór historii prowadził wielu rewolucjonistów do rewolucji totalnej, wszak historia musi skończyć się uniwersalnym końcem jednakowym dla całej ludzkości, obejmującym wszelkie dziedziny życia ludzkiego. Ambicja uniwersalna rewolucji oparta była o pragnienie całkowitej jedności, nie zważając, że „totalność nie jest jednością”<sup>8</sup>. I w tej totalistycznej aspiracji rewolucji została zagubiona wolność, ponieważ i ona jest w teorii rewolucji wtłoczona do historii, poddana jej dialektycznym prawom, a więc traci swoją suwerenną prawomocność. Ironia Camusa jest czytelna: „Cud dialektyczny, przemiana ilości w jakość, staje się zrozumiała: całkowitą niewolę postanowiono nazwać wolnością”<sup>9</sup>, a miejsce na ołtarzu zajęła partia. Uwaga ta dotyczy w głównej mierze rewolucji zwycięskiej, komunizmu rosyjskiego. To on przejął i zaczął realizować myśl dialektyki Heglowskiej: nie istnieje stała natura ludzka, człowiek jest bytem zmiennym, plastycznym. Imperium rewolucyjne poprzez propagandę i przemoc zaczęło kształtować człowieka, rozpuszczając „ja” jednostkowe w „ja” społecznym.

Jednym z prekursorów rewolucyjnego absolutyzmu był XIX-wieczny rosyjski rewolucjonista Siergiej Nieczajew (1847–1882). Camus pisze, że to on właśnie najwyraźniej (i najdrastyczniej) skierował teorię rewolucji w stronę cynizmu politycznego, który jest po prostu nihilizmem; Nieczajew oddzielił logikę rewolucji, czyli porządek walki, od miłości i współczucia; za jego sprawą rewolucja miała się okazać ważniejsza od tych, którym w pierwotnych założeniach miała służyć (uciśkanym przez niesprawiedliwe ustroje). Nihilizm Nieczajewa kończy się pochwałą terroryzmu, ale ukazuje także szaleńczy paradoks wyczytywany przez Camusa w poglądach rosyjskiego rewolucjonisty: aby zwiększyć szanse przyszłego przewrotu, należy pozwalać na powiększenie obecnej nędzy i cierpienia mas<sup>10</sup>. Jednakże ocena całości rosyjskiego ruchu rewolucyjnego przełomu XIX i XX wieku wypada u Camusa przychylnie: historia rosyjskiego terroryzmu to walka garstki

<sup>7</sup> Tamże, s. 250.

<sup>8</sup> Tamże, s. 241.

<sup>9</sup> Tamże, s. 238.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 171. Nieczajew był pierwowzorem postaci Piotra Wierchowieńskiego z *Biesów* Fiodora Dostojewskiego.

intelektualistów z tyranią, to próba ludzi szlachetnych, obdarzonych empatią cierpienia i poczuciem ogólnoludzkiego solidaryzmu, co nie wyklucza przecież dostrzeżenia w tym politycznym nurcie odcieni nihilistycznych (Hercen, Nieczajew, Lenin i bolszewicy). Na szczególną sympatię Camusa zasłużył rewolucjonista 1905 roku eserowiec Iwan Kaliajew (1877–1905), obdarzony „terrorystycznym sumieniem”, nakazującym uśmiercać tylko podłych tyranów, nie narażając przy tym ich bliskich; sądził bowiem Kaliajew, że zabójstwo w walce o sprawiedliwość jest konieczne, ale niewybaczalne<sup>11</sup>.

Rewolucja jest oczywiście związana z buntem, sama jest rodzajem buntu. Jednak jest buntem niepohamowanym w swoje aspiracji zmiany świata. Rewolucji z istoty grozi niebezpieczeństwo nicości, w którą może chcieć obrócić dotychczasowy porządek świata, by na nim zbudować nowy – wreszcie zasługujący na miano ładu. W tym sensie rewolucji zawsze grozi nihilizm. Ten radykalizm połączony z bezwyjątkowością (świat trzeba przebudować w całości, bez pozostawiania wyjątków, enklaw tego, co stare, ponieważ może być to załączek reakcji kontrrewolucyjnej) Camus wyprowadza z dominacji w teoriach rewolucji myśli niemieckiej z początków XIX wieku. Niemiecki idealizm, szczególnie w wydaniu Heglowskim, narzuca wizję zapanowującej nad naturą historii; skutkiem tego jest to, mówi Camus, że odtąd działanie przestaje być doskonaleniem się, lecz staje się podbojem, bo to działanie rozumnego ducha historycznego, który zagarniając dotychczasowe postacie świata, tworzy nowe, według rytmu swojej immanentnej logiki. I tu docieramy do sedna refleksji Camusa. Rewolucje kończą się fiaskiem, ponieważ lekceważą bądź zapominają o istnieniu granicy, którą wyznacza natura ludzka; tę granicę odsłania właśnie bunt, ale jedynie bunt prawdziwy. Rewolucje zapominające o tym filozoficznym aksjomacie ześlizgują się na wydmy nihilizmu; usunięcie granicy wywołuje bowiem niewolę bezgraniczną i w ten sposób usprawiedliwione zostaje niszczenie, skoro służyć ma szczytnemu celowi – uszczęśliwienia wszystkich. Niebezpieczeństwo nihilizmu wynika także stąd, że ruch rewolucyjny konstytuuje się i schodzi „od góry”, jest wywoływany przez niewielką zazwyczaj grupę politycznych kontestatorów, podczas gdy bunt jest wzniesiony „od dołu do góry”, przez pojedyncze i samotne w punkcie wyjścia jednostki, które nie godzą się na dotychczasowy absurdalny los i ucisk polityczny<sup>12</sup>.

Czy zatem rewolucja jako taka skazana jest na klęskę? Takie były losy dotychczasowych rewolucji i rewolucyjnych zrywów. Ale czy tak być musi zawsze? Camus nie udziela jednoznacznej odpowiedzi. Być może rewolucja przebudowująca

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 177. Camus uczynił Kaliajewa, który dokonał w 1905 r. udanego zamachu na księcia Sergiusza Aleksandrowicza Romanowa, jedną z głównych postaci dramatu *Les Justes* (*Sprawiedliwi*).

<sup>12</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 303.

ustrój (bez zmiany ustroju nie ma rewolucji) w sposób umiarkowany, uwzględniający granicę wyznaczającą nienaruszalność ludzkiej natury, mogłaby się skończyć powodzeniem. Camus pisze wszak o „autentycznej działalności rewolucyjnej”<sup>13</sup>, tworzącej instytucje, które ograniczają gwałt i przemoc, a nie tylko je kodyfikują. Ostatecznie jednak zrywy rewolucyjne są chyba skazane na samozaprzeczenie, skoro nawet szlachetna rewolucja prometejska kończy się dominacją jej twórcy. Prometeusz wykrada ogień bogom, niesie go w darze ludziom i w końcu staje się ich władcą, nowym Panem; a prawdziwy Prometeusz rodzi się ponownie wśród ofiar, wśród poddanych tego, który przyniósł ogień<sup>14</sup>. Zazwyczaj rewolucja zmierza do utworzenia nowego porządku bez starych klas społecznych i nierówności, ale w ich miejscu muszą pojawić się nowe; to jest nieuniknione, sugeruje Camus. Zresztą państwo rewolucyjne, bliskie urzeczywistnienia ideału równości i sprawiedliwości, musi funkcjonować jak stare twory feudalne czy burżuazyjne; musi wytwarzać, musi akumulować i produkować. A ta konieczność okazać się musi źródłem nowej, choć innej niesprawiedliwości i ucisku, co okazało się jedną z przyczyn porażki projektu marksistowskiego – właśnie akumulacja i produkcja<sup>15</sup>.

Rewolucja francuska 1789 roku była pierwszą rewoltą nowożytności na wielką skalę. I skończyła się wielką klęską. Była odpowiednikiem rewolucji Newtona w nauce. Dlaczego nie osiągnęła analogicznego zwycięstwa? Zlekceważyła granice, chciała zbyt wiele, odpowiada Camus. Francuska rewolucja zdesakralizowała władzę. Od *Umowy społecznej* Rousseau źródłem prawomocności władzy przestaje być sfera nadprzyrodzona, rzekomo legitymizująca rząd, a staje się nim lud i jego wola powszechna. To przekreśla, przynajmniej w zamierzeniu, arbitralność ustanawiania władzy. A jednak wola ludu nosi znamiona mistyczności, a ustrój projektowany przez jakobinów mógł być odpowiedni tylko dla bogów. Wątpliwości Camusa wobec kategorii woli ludu są typowe: kto ma ją odczytywać, skoro nie pokrywa się ona z sumą jednostkowych woli obywateli? Zgromadzenie reprezentantów ludu, czyli wąskiej elity. W ten sposób koło rewolucyjnego ruchu powraca do punktu wyjścia, punktu przedrewolucyjnego: wracamy do arbitralności. Detronizacja Boga spotkała się z intronizacją cesarów rewolucji. Jednak ten ruch nie był całkowicie zbyteczny. Rewolucja i ateizm sprzęgły się w ramach jednego ruchu wyzwolenczego, by zniszczyć transcendencję, źródło politycznego ucisku; zniszczenie transcendencji oznacza detronizację Boga, co z kolei pociąga za sobą odebranie prawomocności jego poplecznikom, czyli politycznym Panom. W ten sposób jedno ze źródeł ucisku zostało unieważnione. Była to także przy-

<sup>13</sup> Tamże, s. 297.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 248–249.

<sup>15</sup> Zob. tamże, s. 225.

czyną tego, że ruch rewolucyjny związał się z materializmem, a nie idealizmem<sup>16</sup>. I wreszcie terror jakobiński... Tu Camus nie ma wątpliwości. Namiętność rewolucyjna manifestowała się w totalności zamierzeń. Tę myśl najwyraźniej sformułował Saint-Just, cytowany przez Camusa: „Patriotą jest ten, kto popiera republikę we wszystkim; ktokolwiek zwalcza ją w szczegółach jest zdrajcą”<sup>17</sup>. Dla Camusa te słowa stanowią zasadę tyranii XX wieku. Podejrzliwość, przemoc, zemsta stały się grabarzem francuskiego zrywu, natomiast rewolucyjny bunt zakończył się wraz z rozstawieniem szafotu w 1793 roku i doznał metamorfozy – w terror.

### Bunt jako hierofania człowieczeństwa

W rozumieniu Camusa czysty akt buntu zawiera wielką pozytywność, i szlachetność; a nawet więcej – rodzaj sakralności<sup>18</sup>. Jego pozytywność sprowadza się do afirmacji tego, co w człowieku domaga się obrony; jest miarą człowieczeństwa, stanowi naszą najgłębszą realność historyczną, w której musimy, i możemy, odnaleźć wartości moralne, bez nich bowiem życie zamienia się w chaos zawieszony nad przepaścią pustki. W buncie tkwi samotna jednostka, ale zarazem pewnego rodzaju metafizyczny solidaryzm, dzięki któremu widmo egoizmu zostaje odsunięte; bunt rodzi się we mnie, podmiocie jednostkowym, lecz jego najintensywniejszy impuls wyrasta z przeżycia niesprawiedliwości doznawanej przez innych, nie tylko przeze mnie samego<sup>19</sup>. Tu należy szukać szlachetności buntu. Bunt, który neguje solidarność wspólnoty ludzkiej, przestaje być sobą. „Aby istnieć – pisze Camus – człowiek musi się buntować, ale czyniąc to powinien uszanować granicę, którą bunt odkrywa w sobie i gdzie ludzie łącząc się zaczynają istnieć”<sup>20</sup>. Bunt ujawnia w człowieku pragnienie jedności i ciągłości, dlatego jego ostrze stanowi protest przeciwko śmierci, jest bowiem pragnieniem trwania; domaga się zrozumienia i jasności, racji zarówno dla cierpienia jak radości. Toteż roszczenia buntu są szlachetne, nawet jeśli jego konsekwencje nie zawsze są takie. Cierpienie, jakiego cza-

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 155.

<sup>17</sup> Tamże, s. 136.

<sup>18</sup> Thomas Merton pisze o tym aspekcie w taki sposób: „Camusa można w zasadzie nazwać myślicielem «religijnym» w tym sensie, że odwołuje się do niejasnej i ostatecznej wiary. Niewątpliwie nie jest to wiara teologiczna, lecz wiara w człowieka, wiara w sam bunt, wiara w wartość egzystencjalnego świadectwa powiadającego absurdowi «Nie». W tym duchu uznania samego człowieka jako pewnego rodzaju ostatecznej wartości Camus mówi: «Mamy tylko jeden sposób stworzenia Boga – Nim zostać»”; T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996, s. 75–76.

<sup>19</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 29.

<sup>20</sup> Tamże, s. 33.

sami doznajemy, jest przeżywane samotnie, bunt pozwala je dostrzec w wymiarze transcendentnym. Cierpienie i refleksyjny bunt przeciw niemu to najpierwotniejszy akt *cogito*, pierwsza oczywistość, która otwiera na wspólnotę. Taki jest sens słynnej Camusowskiej formuły „Buntuję się, więc jesteśmy”<sup>21</sup>. Chryścijaństwo według Camusa nie jest i nie było buntownicze; było religią pokory, a i wielokrotnie wspierało tyranów. Na płaszczyźnie teologicznej chrystianizm unieważnia zasadność buntu, ponieważ bunt jest przeniesiony w eschatologiczny wymiar wieczności, gdzie zostaną wyrównane rachunki krzywd; w tym sensie zostaje de facto unieważniony. Zarazem jednak dopiero chrystianizm ukazuje podstawę do buntu, ponieważ wskazuje kogoś, przeciw komu można wyraźnie adresować oburzenie za zło w świecie: pojawia się Stwórca wszechmocny, odpowiedzialny za cierpienie i ból swoich stworzeń<sup>22</sup>.

Camus broni pojęcia buntu przed zredukowaniem go do resentymentu, urazy egzystencjalno-moralnej, jak interpretuje Maxa Schelera *Resentiment a moralność*. „Można jeszcze ściślej określić pozytywną stronę wartości – pisze Camus – którą zakłada każdy bunt, porównując go z całkowicie negatywnym pojęciem urazy zdefiniowanym przez Schelera. W istocie ruch buntu jest czymś więcej jak tylko aktem żądania w najostrzejszym rozumieniu tego słowa. Scheler doskonale definiuje urazę: jest to samozatrucie, zgubne wydzielanie wewnętrzne nagromadzonej bezsilności. Bunt natomiast otwiera drzwi i pomaga człowiekowi wyjść z siebie. Wyzwala fale, które wprawdzie zastygły, teraz obracają się we wściekłość”<sup>23</sup>. Buntowanie się jest zatem wyzwaniem nowej energii i intensywniejszej aktywności, na rzecz walki z nieuzasadnioną niesprawiedliwością; jest więc twórcze, a nie pogrążone w zawiści i destrukcyjnej pretensji do świata i siebie, jak w Schelerowskim resentymencie. Wszelako z punktu widzenia tradycjonalizmu i politycznego konserwatyzmu w ruchu buntu można dostrzec akt destrukcji – zaadresowany do religii instytucjonalnych. Dla Camusa ten akt wydaje się jednak oczyszczający, więc ostatecznie uzasadniony. Chodzi o bunt metafizyczny i Boga. Bunt metafizyczny jest najwyższym szczeblem buntu w jego właściwym, Camusowskim rozumieniu; obejmuje swym zakresem inne rodzaje buntu, i je implikuje. Innymi słowy buntownik metafizyczny kontestuje cały byt świata, w tym zniewolony los ludzi i swój własny (pamiętając o istnieniu granicy wyznaczonej przez naturę ludzką),

<sup>21</sup> Tamże, s. 34. Natomiast bunt metafizyczny, który rozumieć trzeba również jako sprzeciw antyteistyczny, dodaje „I jesteśmy sami”; co oznacza, że nie ma już Boga; zob. tamże, s. 254.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 32 (przypis) i 42.

<sup>23</sup> Tamże, s. 29. Podstawowymi składnikami strukturalnymi resentymentu są u Schelera zemsta, zahamowanie (aktywności reaktywnej), bezsilność, czyli stany uczuciowe diametralnie różne od podstawowych własności buntu według Camusa; zob. M. Scheler, *Resentiment a moralność*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1997, s. 34–35.

lecz w następnym kroku schodzi niżej na poziom kontestacji politycznej, społecznej i jednostkowej; zakres pojęcia buntu metafizycznego jest najszerszy. Bunt polityczny, czy bunt prywatny (dotyczący własnego doświadczenia i jednostkowej biografii), nie implikuje buntu metafizycznego, natomiast ten ostatni zakłada przejście do tych pierwszych. Tak należy chyba rozumieć następujące słowa Camusa: „Bunt metafizyczny jest ruchem, w którym człowiek powstaje przeciwko swemu losowi i całemu światu. Jest on metafizyczny, ponieważ zaprzecza celom człowieka i świata. Niewolnik protestuje przeciw kondycji narzuconej mu przez stan niewolnictwa; buntownik metafizyczny przeciw swej kondycji jako człowieka. Zbuntowany niewolnik twierdzi, że jest w nim coś, co nie zgadza się na sposób, w jaki pan go traktuje; buntownik metafizyczny oświadcza, że świat go zwiódł. W obu przypadkach nie chodzi tylko o prostą negację. W obu bowiem znajdujemy sąd wartościujący, w imię którego zbuntowany odmawia zgody na swój los”<sup>24</sup>. Niewolnik zbuntowany ma skromniejsze cele niż metafizyczny buntownik: chce siebie wydzwignąć wyżej na drabinie społecznej hierarchii, bez odbierania panu jego człowieczeństwa; nie chce też budować nowego porządku. Buntownik metafizyczny ma aspiracje ogólnoswiatowe, by tak rzec; jest przeciw naznaczeniu śmiercią, przeciw chaosowi, wyzyskowi i niesprawiedliwości świata. Dlatego musi wystąpić przeciwko Bogu. Ale jest raczej bluźniercą niż ateistą, „historii buntu nie można więc mieszać z historią ateizmu”, albowiem „buntownik bardziej wyzywa niż przeczy”<sup>25</sup>. Najpierw osądza Boga za zło i niesprawiedliwość, później skazuje go na śmierć, aż wreszcie usuwa. W ten sposób bunt metafizyczny dokonuje metafizycznej rewolucji. I oznajmia: „I jesteśmy sami”<sup>26</sup>. Jednak akt buntu nie jest, wbrew temu, co dotychczas powiedzieliśmy, najpierwotniejszym i najpewniejszym faktem, który uchwytuje *cogito*. Poprzedza go konstatacja absurdu, tego, że absurdalne jest doświadczenie. Camus mówi, że bunt rodzi się z absurdu i wspiera się na jego jasności, wyraźności, i dotkliwości; absurd i bunt związane są niczym Kartezjańskie „Cogito ergo sum”. W obliczu absurdalności krzyczę, że nic nie ma sensu, nic nie ma wartości, że nic nie istnieje, ale przecież natychmiast zauważam, że to ja krzyczę, że istnieje mój krzyk; zatem przynajmniej tego muszę być pewien. W drugim kroku autorefleksji uchwytuję potrzebę buntu, wszak wiem

<sup>24</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, w: tenże, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 277.

<sup>25</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, Paryż 1958, s. 39.

<sup>26</sup> Kwestia (nie)religijności francuskiego myśliciela nie jest przedmiotem niniejszego tekstu, jednak tytułem dopowiedzenia przytoczmy następującą opinię biografy Camusa: „Sartre, Simone de Beauvoir i Camus w odmienny sposób pojmują ideę Boga. Wszyscy troje są ateistami, przy czym Sartre i de Beauvoir wyznają «radosny» ateizm, natomiast Camusowski ateizm jest wyrazem niepokoju i bezradności. Sartre dawno temu odrzucił ideę Boga, traktując ją jako burżuazyjny i religijny przeżytek”; O. Todd, *Albert Camus. Biografia*, tłum. J. Kortas, Warszawa 2009, s. 107.

z oczywistością, że nie chcę absurdu, że chcę żyć w pełni i chcę jasności, zatem muszę wkroczyć na drogę buntu. Jeśli jednak mój bunt ma posiadać doniosłość czy ważność dla mnie, muszę rozpoznać jego racje, i cele, które dzięki niemu mogą osiągnąć. Dlatego mój bunt i samego siebie winienem poddać rozumowej refleksji, musi to być bowiem bunt świadomy, świadomy niebezpieczeństw własnych konsekwencji i granicy, za którą znajduje się zabójstwo i nihilizm.

Camus był intelektualistą szczególnie wrażliwym na przemoc i zabójstwo. Nie bez powodu *Mit Szyzyfa* rozpoczyna się słynnym zdaniem: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”<sup>27</sup>. Samobójstwo należy do klasy zabójstwa. Ten problem rozważa francuski myśliciel w kontekście buntu, to znaczy na płaszczyźnie relacji między jednostkami, bo tak ostatecznie jest metafizycznie usytuowany bunt. Doznanie absurdu niesie niebezpieczeństwo akceptacji zabójstwa jako możliwego reagowania na bezsens świata; niebezpieczeństwo moralnego zobojętnienia. „Poczucie absurdu – pisze Camus – jeżeli chce się wprowadzić z niego przede wszystkim regułę działania, sprawia, że zabójstwo staje się co najmniej obojętne i, w konsekwencji, możliwe. Jeśli w nic się nie wierzy, jeśli nic nie ma sensu, i jeśli nie możemy uznać żadnej wartości, wszystko jest możliwe i nic nie ma znaczenia. Nic za i nic przeciw, zabójca ani ma rację ani jej nie ma. Można palić w krematoriach tak samo jak można poświęcać się pielęgnowaniu trędowatych. Zło i cnota są przypadkiem lub kaprysem”<sup>28</sup>. To prowadzić może do całkowitej bierności, do oplakiwania ofiar z dystansu w poczuciu bezsilności. Ale może też wywołać akceptację zabójstwa jako narzędzia przewyciężenia depresji, ponieważ brak wartości implikuje jedyne dostępne kryterium działania – skuteczność. Wówczas zwycięzcy egzystencjalnej wolnej konkurencji będą silni (skuteczni), przegrani staną się ofiarami; zatem taki bunt nie będzie miał sensu, niczego nie odmieni.

<sup>27</sup> A. Camus, *Mit Szyzyfa*, tłum. J. Guze, w: tenże, *Eseje*, Warszawa 1971, s. 91. Ten fundament *cogito*, jakim jest oczywistość absurdalności ludzkiego bytu, i myśl, która do niego doprowadza, ukazane są tak oto: „Moje rozumowanie pragnie pozostać wierne oczywistości, która je powołała: jest nią absurd. To ta opozycja pomiędzy umysłem, który pragnie, a światem, który rozczarowuje, moja nostalgia jedności, świat rozbity i sprzeczność, która wszystko łączy. Kierkegaard przekreśla moją nostalgię, Husserl scala świat na powrót. Nie tego oczekiwałem. Chodziło o to, by żyć i myśleć w tym rozdarciu, by wiedzieć, czy należy zgodzić się, czy odmówić zgody. Nie może być mowy o maskowaniu oczywistości, o przekreśleniu absurdu przez negację jednego z członów jego równania. Trzeba wiedzieć, czy można z absurdem żyć, czy też logika nakazuje, by od absurdu umrzeć. Nie interesuje mnie samobójstwo filozoficzne, ale po prostu samobójstwo. Chcę tylko oczyścić je z treści emocjonalnych, poznać jego logikę i rzetelność”; tamże, s. 129–130.

<sup>28</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 15. W *Notatkach* o niebezpieczeństwie akceptacji zabijania pisze: „Bunt. Absurd zakłada brak wyboru. Życie to wybierać. Wybierać to zabijać. Zabójstwo: to, co można absurdowi zarzucić”; A. Camus, *Notatki 1935–1959*, tłum. J. Guze, Warszawa 1994, s. 182.

Jeszcze w *Micie Szyzyfa* Camus poszukiwał przekonujących sposobów przewyciężenia paralizującego przeżycia absurdu. W *Człowieku zbuntowanym* pisze już o tym wyraźnie. W żadnym wypadku takimi sposobami nie mogłyby być gwałt i zabójstwo. Prawdziwy bunt odrzuca zabójstwo, ponieważ jest ono przekroczeniem ostatecznych granic, za którymi roztacza się pustka sprzeczności i nihilizmu. Pisze, że zabójstwo jest wyjątkiem niweczącym wszelką szlachetność aktu niezgody na absurd i niesprawiedliwość: „Wyłom, jaki czyni [zabójstwo] w porządku rzeczy, nie ma przyszłości. To wypadek niezwykły, nie można go spożytkować ani systematyzować, jak tego chce postawa czysto historyczna. Zabójstwo jest granicą, którą można osiągnąć tylko raz: potem trzeba umrzeć”<sup>29</sup>.

Zarazem bunt odrzucając z zasady pokusę zabójstwa, wkracza w sprzeczność, która go nigdy nie opuszcza, szczególnie wtedy (i raczej tylko wtedy), gdy uzewnętrznia się w postaci rewolucji: nie jest w stanie utrwalić wywalzonego przez siebie nowego porządku i nie znajduje żadnego sposobu samoobrony. Dotyczy to jednak tylko zrywu rewolucyjnego, któremu Camus odmawia miana buntu „prawdziwego”. Bunt jako ruch rewolucyjny skazany jest na zdradę siebie samego, albowiem zmierza do totalności, chce całkowitej zmiany obejmującej wszystko i wszystkich; sprzeniewierza się swoim szlachetnym intencjom, niweczy bowiem perspektywę ewolucyjnego, nieśpiesznego ukształtowania prawdziwej wspólnoty, wspólnoty wolnych, suwerennych jednostek, a równocześnie osamotnia i alienuje, sprawia, że ludzkość przemienia się w zbiór zastraszonej pojedynczych przedmiotów, kierowanych przez elitę polityczną ku hipotetycznej jedności.

W buncie rewolucyjnym tkwi również druga sprzeczność, z której nie sposób się wywikłać. To antynomia między wolnością i sprawiedliwością, a może raczej między pragnieniem wolności absolutnej i absolutnej sprawiedliwości. „Odnajdujemy je – pisze francuski myśliciel – w zrywie rewolucyjnym. Historia rewolucji dowodzi jednak, że sprawiedliwość i wolność niemal zawsze wchodzą z sobą w konflikt, jak gdyby ich żądania nie dawały się ze sobą pogodzić. Wolność absolutna to prawo panowania dla silniejszego. Utrwała więc konflikty sprzyjające niesprawiedliwości. Sprawiedliwość absolutna przekreśla każdą sprzeczność: niszczy więc wolność. Rewolucja zmierzająca do sprawiedliwości kosztem wolności w końcu przeciwstawia je sobie”<sup>30</sup>. Ucisk, deklarowany jako tymczasowy środek prowadzący do sprawiedliwości, ukazując zmianę aksjologiczną, jaka się dokonuje w trakcie rewolucyjnego procesu: wybór pada na sprawiedliwość rozumianą jako równość w niewoli, wolność zaś staje się wartością odroczoną w czasie, pozostawioną na

<sup>29</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 287.

<sup>30</sup> Tamże, s. 293.



lepszą przyszłość. Rewolucje wpadają w jeszcze jedną pułapkę, o ile mielibyśmy intencje organizatorów przewrotów traktować jako szczerą. Rewolucjoniści zaczynają przebudowywać wszystko, także prawo i instytucje prawne; zdaniem Camusa w tym przedsięwzięciu tkwi źródło rozkładu. Tworzy się prawo na szczególnie czas obrony rewolucji, zapominając, że bez prawa, „naturalnego i cywilnego”, nie ma społeczeństwa; prawo musi trwać, obowiązując wszystkich; nie można go zawieść do czasu, gdy sprawiedliwość rozkwitnie całkowicie, wtedy bowiem prawo nie będzie już potrzebne. Prawo jest warunkiem koniecznym funkcjonowania społeczeństwa, choć nie wystarczającym. Jeśli milknie prawo, przemawiają tylko polityczni dysponenti realnej władzy, natomiast sprawiedliwość wcielana przez nich w życie w ostrożnych małych dawkach stanie się tylko łaską, rozdzielaną arbitralnie wedle partyjnych i światopoglądowych kryteriów, bądź kaprysów nowych władców<sup>31</sup>. Gdy w państwie rewolucyjnym zawieszono zostaje prawo, tron i ołtarz starych reżimów są zastępowane przez partię. A w wyborze między sprawiedliwością a wolnością nie istnieje buchalteryjny złoty środek; te dwie wartości powinny same znaleźć wzajemne granice, co oznacza, że dla Camusa ustalenie ich właściwych proporcji jest zadaniem nieubłagane syzyfowym; które jednak warto i należy podejmować.

### Bunt jako wiecznie powracająca nadzieja doczesnego zmartwychwstania

Camus był przekonany, że bunt może być udziałem wyłącznie świadomego człowieka. Dlatego sądził, dość ryzykownie, że może być składnikiem życia politycznego tylko na Zachodzie; to znaczy tam, gdzie filozofia sformułowała teoretyczny model równości, dzięki któremu wyraźnie widać faktyczną nierówność. W społeczeństwach, w których nierówności są ogromne, a które traktowane są jako naturalne, uświęcone tradycją, bunt nie ma szans na głośną artykulację<sup>32</sup>. Ale nawet w zachodnim kręgu kulturowym, pełnym buntowników i rewolucjonistów,

<sup>31</sup> Zob. I. S. Fiut, *Człowiek według Alberta Camusa. Studium antropologii egzystencjalnej*, Kraków 1993, s. 46.

<sup>32</sup> Camus, pisząc *Człowieka zbuntowanego* na przełomie lat 40. i 50. XX wieku, przeoczył (lub nie chciał dostrzec) narastający ruch buntu narodowo-wyzwoleńczego we własnej ojczyźnie, w Algierii. Co prawda otwarty konflikt rozpoczął się w 1954 roku, już po opublikowaniu *Człowieka zbuntowanego*, jednak narastanie buntu trwało wiele lat. Stosunek Camusa do wojny algierskiej był pełen rozterek. Wydaje się, że był bliższy postawie powściągliwej sympatii Raymonda Arona niż bezwarunkowego poparcia Sartre'a dla bojowników algierskich. Zob. na ten temat R. Aron, *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Londyn 1984 (rozdział: *Dekolonizacja*).

szanse na całkowitą naprawę świata są iluzoryczne. Cierpienie, niesprawiedliwość są towarzyszami (i natrętami) ludzkiej wędrówki. Bunt jest kwintesencją wrażliwego i otwartego człowieczeństwa. Czy można za sprawą buntu świat naprawić, ludzi uszczęśliwić? Odpowiedź Camusa jest powściągliwa: można jedynie zmierzać na drodze bez końca do „arytmetycznego zmniejszenia cierpień świata”<sup>33</sup>. Mimo to jest to metafizyczny, antropologiczny, egzystencjalny i polityczny obowiązek. Bunt jest istotą życia; nie można go negocjować, nie wyrzekając się życia. W buncie „niemożliwe” staje się „jednak możliwe”<sup>34</sup>.

W Camusa opisie prawdziwego buntu coraz mocniej zaczyna pobrzmiewać ton nieokreśloności, metaforyczności, poetyckości. Nie znajdziemy w nim dyrektyw działania ani jakiegoś katalogu kroków, które są niezbędne do osiągnięcia życiowego spełnienia. Tego ostatniego człowiek nigdy zresztą osiągnąć trwale nie jest w stanie; bunt jest nieustanną wędrówką<sup>35</sup>. Mówi Camus, że bunt znajduje się w nieustannym sporze, w dialektycznym „nie” (dla odebranej przez przemoc części istoty człowieka) i „tak” (dla jej odzyskania). Zbuntowany broni tego, czym jest w istocie, w swojej najgłębszej naturze, ponieważ rację mają Grecy, wbrew części współczesnej filozofii, że istnieje trwała natura ludzka<sup>36</sup>. Bunt przeprowadzając swoje kontestacje i spory otwiera drogi do autentycznej moralności<sup>37</sup>, moralności wspólnoty, a chociaż jej zasady są bardziej negatywne (negacja niewoli, terroru, kłamstwa), to ostatecznie okazują się konstruktywne. Prowadzą do społecznego konsensusu, albowiem odwołują się do powszechnej rozmowy: „Wspólnota i porozumienie odkryte przez bunt mogą istnieć tylko w swobodnym dialogu”<sup>38</sup>. Przeciwnie niż państwa zbudowane na rewolucji: te formułują „ewangelie religii totalitarnych” i uprawiają „monolog dyktowany z wysokości samotnej góry”<sup>39</sup>. Wspólnota wolnych jednostek, jaka się konstituuje w otwartej rozmowie, jest jedną z najważniejszych wartości osiąganych w wysiłku buntu. Jednak Camus odrzuca perspektywę wolności absolutnej, niesie ona bowiem niebezpieczeństwo odebrania wolności innym, a bunt prawdziwy nie może w żadnym wypadku upokarzać kogokolwiek. W wartości wspólnoty ucieleśnia się znaczenie solidaryzmu, ale tak ukształtowanego, by nie rujnować właściwie pojętego indywidualizmu: jednostka

<sup>33</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 308.

<sup>34</sup> „W buncie człowieka, który mówi: «To niemożliwe», już jest rozpaczliwa pewność, że «to jest możliwe»; A. Camus, *Mit Syzyfa*, wyd. cyt., s. 198.

<sup>35</sup> Zob. J. Golomb, *In Search Authenticity. From Kierkegaard to Camus*, London-New York 2005, s. 123.

<sup>36</sup> Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 28.

<sup>37</sup> Zob. J. Golomb, dz. cyt., s. 1.

<sup>38</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 289.

<sup>39</sup> Tamże.

pozostaje suwerenna i niepowtarzalna; w buncie mam chcieć siebie, ale wraz z innymi, broniąc siebie i innych doznaję głębokiej radości bycia we wspólnocie. Tak oto krystalizuje się prymat owego „Jesteśmy” (z Camusowskiego „Buntuję się, więc jesteśmy”), przy czym domaga się on aktualności, nie może zatem zostać odsunięty w czasie i przybrać postać „Będziemy”; taki ruch odsunięcia w przyszłość realizacji prawdziwej wspólnoty w rewolucjach oznaczał uświęcenie gwałtu i odebranie teraźniejszości, bez której jednostka ludzka zawisnąć może tylko w próżni lub na szubienicy wzniesionej dla kontrrewolucjonistów.

Kim naprawdę jest człowiek zbuntowany i jaka jest właściwa logika buntu w świetle Camusowskiej fenomenologii istnienia ludzkiego<sup>40</sup>? Zbuntowany nie może odwrócić się od świata i historii. Nie może wybrać wygodnego konformizmu (jak Artur Rimbaud w ostatnim okresie swego życia), ponieważ to wybór nieskuteczny: życie powróci ze zwielokrotnioną bolesną dawką poczucia absurdu. Nie może wybrać także religijnej wieczności, albowiem byłby to eskapizm i akceptacja ogromnego zła doczesnego, zaś przeniesienie współczesnych problemów w zaświaty bynajmniej ich nie rozwiązuje. Buntownik odrzuca prymat historii w refleksji nad sprawami ludzkimi, ponieważ historia może człowieka zamieniać w drobne elementy swojej wszechobjmującej maszynierii, a nadto duch historyzmu zbyt łatwo rozgrzesza w imię zwieńczenia historii pojedyncze zabójstwa i terror państwa. Filozofia buntu nie godzi się na traktowanie historii jak absolutu, „odrzuca ją jako sędzięgo i podaje w wątpliwość w imię idei, którą czerpie ze swej własnej natury”<sup>41</sup>. Zatem buntownik nie może zostać rewolucjonistą; byłaby to zdrada ideałów buntu: „Każdy rewolucjonista dochodzi w końcu do ujarznienia innych albo do herezji”<sup>42</sup>. Jasne jest więc w tym kontekście, że bunt jest obietnicą wartości; buntownik nie zgadza się, by człowieka traktować jak rzecz, którą można podporządkować jakiegokolwiek idei. Wartość godności ludzkiej, piękna, miary czyli granicy strzegącej ludzkiej natury, wolności i sprawiedliwości (na tyle, na ile dadzą się one ze sobą zharmonizować) są wyznacznikami logiki buntu. W walce o jednostkową i wspólnotową godność wolno poświęcić tylko siebie. „Cel uświęca środki? – pyta Camus – Możliwe. Ale kto uświęci cel? Na to pytanie, które myśl historyczna pozostawia w zawieszeniu, bunt odpowiada: środki”<sup>43</sup>. Ostatecznie więc między buntem a rewolucją ujawnia się różnica ogromna: „Żądaniem buntu jest jedność, żądaniem rewolucji całość”<sup>44</sup>. W ten sposób bunt okazuje się twórczy, rewolu-

<sup>40</sup> Zob. A. Stanowski, *Egzystencjalizm*, „Znak”, 48(1958), s. 688.

<sup>41</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, wyd. cyt., s. 295.

<sup>42</sup> Tamże, s. 253.

<sup>43</sup> Tamże, s. 298.

<sup>44</sup> Tamże, s. 255.

cja – nihilistyczna. Horyzontem zbuntowanego będzie transgresja<sup>45</sup>: przekraczać i tworzyć siebie na nowo, by siebie odnaleźć w tym, czym naprawdę jesteśmy jako ludzie. Osnową buntu jest zatem miara tworzona przez sam akt buntu. Tej miary, samoograniczenia, należy szukać u greckiej bogini Nemezis, która karze tych, którzy przekraczają granice.

<sup>45</sup> Zob. A. Grzegorzczak, *Kochanek prawdy. Rzecz o twórczości Alberta Camusa*, Katowice 1999, s. 77.

SŁAWOMIR RAUBE

REBELLIOUS HUMANITY AND THE LIMITS OF NIHILISM  
INDIVIDUAL AND COMMUNITY IN THE THOUGHT  
OF ALBERT CAMUS

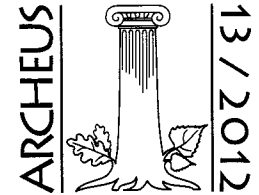
(Summary)

The main aim of the text is the presentation of Albert Camus' concept of rebellion. The French thinker's theory of rebellion is not so simple as it appears at first sight. His language is full of metaphors and ambiguities; it has rather literary form than philosophical structure. That's why Camus' texts are not easy to interpret, especially his *Rebellious Man*. The article shows that a fundamental enemy of a human rebellion (that is of man who disagrees with pain and injustice in the world) is the idea of history, especially as it is seen by Hegel and hegelians. Hegel's concept of history grasps human beings as subordinated or dominated by historical processes, and that way history deprives man of freedom. In opposition to that, for Camus the most importance values are freedom of existence and human solidarity; whereby men are able to create true community.

Key words: Albert Camus, rebellion, process of history, liberty, revolution, nihilism.

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

dr hab. Sławomir Raube  
Uniwersytet w Białymstoku  
Wydział Filologiczny  
Pl. Uniwersytecki 1  
15-240 Białystok



STEFAN KONSTAŃCZAK

„SWÓJ” CZY „OBCY”?  
O MECHANIZMIE DEHUMANIZACJI

Istota pojęcia „podmiot” jest możliwa do określenia dopiero w opozycji do pojęcia „przedmiot”. Ta zależność między tymi pojęciami powoduje, że istnieje przynajmniej teoretyczna możliwość upodmiotowienia przedmiotu, ale zarazem także i uprzedmiotowienia tego, co dotąd za podmiot uchodziło. W takim kontekście istotnym pytaniem jest, czy człowiek może dobrowolnie zrzec się swojej podmiotowości. W świetle badań psychologicznych okazuje się, że jest to możliwe. Problem autodestrukcji jest opisywany w wielu pracach psychologicznych, w których podaje się tylko przypuszczalne mechanizmy prowadzące do samorzutnego rezygnowania z „uczestnictwa w świecie”<sup>1</sup>. Na pewno jest to jednak także możliwe w przypadku silnego i celowego oddziaływania zewnętrznego. W podjętych rozważaniach mówiąc o degradacji podmiotu, będę jednak miał na myśli celowe oddziaływanie zewnętrzne zmierzające do tego, aby podmiot względnie grupa ludzi znajdujących się w podobnej sytuacji niejako „zrzekła się” niezbywalnych uprawnień wynikających z samego faktu bycia człowiekiem.

Każda rezygnacja lub ograniczanie własnych możliwości dokonane bez szkody dla własnej osobowości musi być aktem dobrowolnym, gdyż przymus powoduje, że traci się poczucie własnej wartości, a w konsekwencji dokonuje aktu samodegradacji, czyli uprzedmiotawia samego siebie. Nie jest moim zamiarem opisywanie mechanizmów psychologicznych, w których taki proces jest szczegółowo wyjaśniany. Znakomitą ilustracją siły tego mechanizmu jest praca Philipa Zimbardo

<sup>1</sup> Zob. np. D. Kubacka-Jasiecka, *Agresja i autodestrukcja z perspektywy obronno-adaptacyjnych dążeń Ja*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2006.

*Efekt Lucyfera*<sup>2</sup>. Opisuje ona również słynny eksperyment stanfordzki, wykazując jednocześnie, że mechanizmy, które wówczas zaobserwowano, zostały nieomal dokładnie powielone całkiem niedawno w więzieniu Abu Ghraib w Iraku. To nie jest tak, że w wyniku procesów dehumanizacji powstają tylko ofiary. Również oprawcy w pewnym sensie są ofiarami. Jakkolwiek w dalszej części mego wywodu głównie będzie mowa o ofiarach, to jednak oprawcy, czyli sprawcy degradacji podmiotowości innych, sami też są ofiarami od momentu, kiedy wejdą w swoją rolę. Stanie się pełnowartościowymi członkami społeczeństwa, a co za tym idzie poczucie własne wartości, jest dla nich równie trudne, jak dla ich ofiar. Ofiary są nawet w pewnym sensie w lepszej sytuacji psychologicznej – one mogą przebaczyć i w ten sposób zyskać dodatkową siłę, dowartościować się. Oprawcy taka możliwość nie będzie dana już nigdy.

W swoim opracowaniu podejmę się zatem próby odpowiedzi na pytanie: jakie mechanizmy powodują, że człowiek traci całkowicie lub częściowo swoją podmiotowość, czyli poczucie sprawstwa i odpowiedzialności za samego siebie? Nie będzie to jednak analiza psychologiczna, bo taka wymagałaby przeprowadzenia stosownego eksperymentu, a tylko próba syntetycznego objęcia problemu, którym zajmuje się zarazem filozofia, socjologia i psychologia. Nie można w tym przypadku odrywać sprawców od ofiar. Obie kategorie to przecież w każdym przypadku jednostki ludzkie. Cóż więc powoduje, że rezygnują z własnych przekonań i ideałów i stają się bezwolnymi automatami? Inaczej mówiąc, z dumnych podmiotów, reprezentantów najdoskonalszej formy życia na Ziemi, niejako na własne życzenie stają się przedmiotami. Skłaniam się ku przypuszczeniu, że staje się tak na skutek dotarcia do granic możliwości poznawczych człowieka. Zarówno ofiara, jak i oprawca w pewnym momencie nie są w stanie racjonalnie wytłumaczyć swojego położenia i realizują pewien program dostosowawczy, który nie wymaga świadomego kontrolowania siebie samego. Wydaje się, że trafnie przedstawia taką sytuację Barbara Chyrowicz, stwierdzając, że: „...w każdym z biologicznych gatunków mieszczą się określone, organicznie uwarunkowane możliwości, których przekroczyć nie sposób. Istnieją zatem również określone możliwości poznawcze człowieka i chociaż poszczególne jednostki będą je w różnym stopniu reprezentować (istnieją wszak jednostki wybitne), to istnieją granice właściwego dla gatunku stopnia słyszalności dźwięków i widzenia barw, poza którymi poznawanie jest po prostu niemożliwe (...). Ludzki mózg zdaje się też mieć określone możliwości ‘magazynowania i przesyłania danych’”<sup>3</sup>. Opisany mechanizm nie wyjaśnia jednak,

<sup>2</sup> Zob. P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera: Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko, J. Kowalczevska, J. Radzicki, M. Zieliński, PWN, Warszawa 2008.

<sup>3</sup> B. Chyrowicz, *O ingerencji w ludzka psychikę i kontrowersyjnych korzyściach naruszenia autonomii*, (w:) *Praktyka psychologiczna w świetle standardów etycznych*, pod red. J. Brzezińskiego i M. Toeplitz-Winiewskiej, Academica, Warszawa 2004, s. 89.

dłaczego tylko niektórzy stają się ofiarami, a niektórzy sprawcami ich opresyjnej sytuacji. Najprawdopodobniej pewne kategorie ludzi po prostu osiągają szybciej kres swych możliwości biologicznych, a inni po prostu dla własnego interesu, kierując się atawistyczną potrzebą zapewnienia sobie maksymalnego bezpieczeństwa, wykorzystują taką sytuację.

### Dehumanizacja – proces degradacji podmiotu

W psychologii moralności podjęty problem był już, pod niewątpliwym wpływem psychoanalizy, rozważany zwłaszcza w kontekście negatywnych doświadczeń z okresu II wojny światowej. „Najłatwiej przyswajamy wartości moralne związane z własną osobą służące doskonałości własnej i dające samozadowolenie. Zatrzymanie rozbudowy własnego systemu wartości na etapie własnego *Ego* grozi deformacją perfekcjonistyczną, w której wartością jest tylko to, co służy własnej przyjemności i własnemu doskonaleniu się. Stąd pewna łatwość, z jaką np. w hitlerowskich Niemczech specjalnie wychowywani i szkoleni esesmani znajdowali przyjemność w mordowaniu i znęcaniu się nad innymi, a nawet współzawodniczyli w udoskonalaniu swego okrucieństwa”<sup>4</sup>. Dziś jednak należałoby dodać, że poczucie bezpieczeństwa stanowi podstawowe źródło przyjemności. Fatalna sytuacja na rynku pracy, rosnące bezrobocie i zakres społecznego wykluczenia czynią ludzi podatnych na prostą manipulację. Kiedy dla nas samych wybór ograniczony jest do tego, aby mieć pracę albo jej nie mieć, a co za tym idzie czuć się bezpiecznym bądź nie, to wówczas bez problemu znaleźliby się chętni do stanowisk nadzorcy w obozie skupiającym ofiary, czyli gorszych, bo bezrobotnych. Wartościowanie odbywa się wówczas w najprostszym z możliwych sposobów, gdyż dzielimy otoczenie społeczne na tych, którzy mają pracę (a więc społecznie użytecznych) i na tych, co jej nie mają (swoiste odpady społeczne – wykluczeni). „Dzięki temu człowiek może usprawiedliwić swoje naganne postępowanie tzw. wyborem mniejszego zła. Takim tragicznym przykładem są byli więźniowie obozów koncentracyjnych pełniący różne obozowe funkcje. Dzięki temu korzystali z rozlicznych przywilejów, co umożliwiało im przeżycie nieraz kilku lat obozu, kosztem zadawania cierpień innym. Bo przecież, aby sprawować swe funkcje, musieli wykazywać się swą bezwzględnością przed Niemcami. Po latach okazuje się, że ci ludzie nadal nie mają sobie nic do zarzucenia”<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> S. Konstańczak, *Internalizacja wartości moralnych*, Wydawnictwo PAP, Słupsk 2001, s. 196.

<sup>5</sup> Tamże, s. 196–197.

Wedle świadka tych tragicznych wydarzeń, osoby te „piszą w najwyższych superlatywach, o bohaterstwie, ofiarności, patriotyzmie” – oczywiście swoim. „Wyrazem ich wielkich wartości moralnych – jak twierdzą – było też przejmowanie funkcji obozowych. Był to z ich strony walenrodzizm, w ten sposób chciały one złagodzić los rodaczek”<sup>6</sup>. Tym samym uwidaczniałby się mechanizm, który pozwala oprawcom lepiej przetrwać w sytuacji zagrożenia, co uwidacznia się choćby poprzez zrzucanie całości winy na ofiary, bądź mechanizmy społeczne, które były przyczyną zaistniałego stanu rzeczy; dlatego też spośród osób, które przeżyły obozową gehennę niewiele potrafiło obiektywnie spojrzeć na swoje postępowanie. Prawda zaś była okrutna – „jedyne, co było wspólne więźniom, to zwierzęce pragnienie przeżycia, motywowane tyleż instynktem życia, co pragnieniem ocalenia się dla najbliższych, którzy gdzieś tam czekali”<sup>7</sup>.

Potwierdzają to wspomnienia więźniów z Auschwitz: „Nie walczyliśmy w obozie o pojęcie Ojczyzny czy o przebudowę wewnętrzną człowieka, walczyliśmy o miskę zupy, o miejsce do spania”. Więźniowie funkcyjni tym samym tak naprawdę: „za szansę przeżycia, lepsze wyżywienie, ciepłe ubranie, znośniejsze komando robocze, a niekiedy pożydowskie kosztowności (...) wyręczali oprawców (...) nadzorowali więźniów w imieniu SS, przymuszali do pracy, do regulaminu obozowego. Efektem tego była koszmarna hierarchia, podział na proletariat obozowy, zdychający z głodu, bicia, chorób i poddawany selekcjom do gazu i na sytą, świetnie ubraną, ‘prominencję’”. Konkluzja tego wywodu jest porażająca, bo autorka stwierdza, że w obozach „przeżyli na ogół gorsi, egoiści, ci którzy uciekali się do przemocy, nieczuli, kolaboranci, szpicle (...). Przeżyli gorsi, to jest ci, którzy lepiej umieli się przystosować, lepsi – zginęli wszyscy”<sup>8</sup>. W świetle podjętych rozważań można założyć, że tak właśnie przebiega proces dehumanizacji, w którym rozumna część świadomości człowieka, ta właśnie, która odpowiada za nasze uczucia, zostaje jakby wyłączona, a jednostki funkcjonują na poziomie reagowania jednokomórkowej ameby kierującej się tylko racją przeżycia. Co ciekawe proces ten wydaje się być w pewnym sensie naturalną reakcją na ekstremalne warunki, w których przyszło człowiekowi żyć. Zdrowy rozsądek nakazuje bowiem skorzystać ze swej podmiotowości sprawczej w kierunku zmiany niekorzystnego położenia. Sądzę jednak, że jeśli nie potrafimy znaleźć jakiegokolwiek drogi wyjścia, to poczucie podmiotowości może się najzwyczajniej wyłączyć. W tym momencie dochodzi się do zasadniczego problemu, jaki zamierzam tutaj poruszyć, przedstawiając proces infrahumanizacji, który w tym przypadku można także potraktować jako celowe działanie zmierzające w kierunku takiego usytuowania jednostki, aby

dobrowolnie zrezygnowała ze swojej podmiotowości. Konsekwencją znalezienia się w takim położeniu jest zarazem utrata ciekawości świata, jak i zaniechanie poszukiwań dróg wyjścia z opresyjnej sytuacji. Sądzę także – na podstawie znanych świadectw, a zwłaszcza dotyczących przeprowadzanych eksperymentów psychologicznych w rodzaju stanfordzkiego – że infrahumanizacja może przebiegać tylko na poziomie grupy, pojedyncze jednostki z pewnością tak łatwo nie zrezygnują ze swej podmiotowości. Sprowadzenie całej grupy do jednego wspólnego mianownika „szarej masy”, czyli do poziomu, w którym nie przejawia się ludzka indywidualność jest więc pierwszym krokiem zmierzającym w tym kierunku. Z obserwacji brutalnych wydarzeń współczesności możemy również zauważyć wyjątkową trwałość pewnych mechanizmów społecznych, które wydatnie ten proces przyspieszają.

### Istota procesu infrahumanizacji

Za twórcę teorii infrahumanizacji uznawany jest belgijski psycholog pracujący na Uniwersytecie w Louvain, Jacques-Philippe Leyens. W swej głośnej dziś pracy *Discriminer revient à infra humaniser* z 2000 roku użył tego terminu dla wyjaśnienia mechanizmu różnicowania się grup ludzkich. Podstawowa linia podziału przebiegać ma w warunkach dowolnej rywalizacji wedle odwiecznego podziału: swój – obcy. Infrahumanizacja jest więc niczym innym, jak wykazywaniem wyższości grupy własnej kosztem deprecjacji grupy konkurującej. Jest to więc w pewnym sensie forma dyskryminacji grupy innej niż nasza własna<sup>9</sup>. Sytuacja infrahumanizacji przejawia się zwłaszcza w warunkach ekstremalnych. Leyens syntetyczne wyniki swoich badań wsparte rozważaniami psychologów hiszpańskich opublikował w międzynarodowym czasopiśmie „Personality and Social Psychology Review”, co jak się zdaje zapewniło mu międzynarodowe uznanie i niekwestionowane autorstwo teorii infrahumanizacji<sup>10</sup>.

W swych pracach Leyens zauważa, że w ekstremalnych sytuacjach grupa, która otrzymuje wynikające z kontekstu większe uprawnienia, bardzo szybko zaczyna je wykorzystywać dla wzmocnienia swej przewagi. Kresem tego procesu wydaje się być moment, w którym członkom grupy obcej zaczyna odmawiać się człowieczeństwa. Zaznaczyć należy, że nie odbywa się to w sposób planowy, zamierzony

<sup>9</sup> Zob. J.-Ph. Leyens, *Discriminer revient à infra humaniser*, Université Catholique de Louvain, Louvain 2000.

<sup>10</sup> Zob. J.-Ph. Leyens, M. P. Paladino, R. T. Rodriguez, J. Vaes, S. Demoulin, A. P. Rodriguez, R. Gaunt, *The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups*, „Personality and Social Psychology Review” 4, 2, 2000, s. 186–197.

<sup>6</sup> T. Kuczyńska, *Mniejsze zło?*, „Tygodnik Powszechny” 1988, nr 13, s. 3.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże.

przez członków grupy uprzywilejowanej. Mechanizm ten działa w zasadzie automatycznie, a członkowie takiej grupy postrzegają jednostki wchodzące w skład grupy obcej jako mniej ludzkie od siebie. Wystarczy, że członkowie grupy uprzywilejowanej zauważają różnicę w położeniu grupy swojej i obcej, aby wcześniej czy później stało się to podstawą do pogłębiania tej różnicy z użyciem przemocy. W skrajnej postaci prowadzi wprost do ludobójstwa, czyli fizycznej eliminacji członków uprzednio zdehumanizowanej grupy.

Początek procesu infrahumanizacji Leyens wiąże ze sferą emocji. W grupie własnej dostrzega się nosicieli wartości i uczuć prawdziwie ludzkich, jak np. miłość. Członkom grupy obcej przypisuje się natomiast najchętniej emocje animalne (pierwotne) związane z przeżyciem, czyli mówiąc inaczej degraduje się ich do poziomu zwierząt. Emocje pierwotne dostrzega się więc u innych tak samo, jak u siebie, ale zupełnie inaczej wygląda sprawa, jeśli chodzi o emocje wtórne, czyli te „prawdziwie” ludzkie (niekonieczne). Prawdziwie ludzkie są emocje wtórne, ale monopol na ich posiadanie rezerwuje się dla grupy własnej.

Prowadzone obecnie badania nad psychologicznym mechanizmem infrahumanizacji wykazują na przyczyny trwałości podziału grup na własną i obcą. Jeroen Vaes, wychodząc od tez Leyensa, na podstawie wyników z kierowanego przez siebie eksperymentu psychologicznego doszedł do wniosku, że uznane za prawdziwie ludzkie uczucia prezentowane przez członka grupy obcej są ignorowane, a nawet zmusza się osoby je prezentujące do wycofania się z ich okazywania. Dokładnie odwrotnie wygląda sytuacja w grupie własnej, gdzie takie emocje są wzmacniane. Wiążąc reakcje ludzi z gotowością do udzielania pomocy, okazało się, że badani są skłonni udzielić jej członkom grupy obcej o wiele chętniej w przypadku, gdy nie okazują oni przejawów emocji uznanych wcześniej za „ludzkie”<sup>11</sup>. Negatywnego nastawienia ludzi wobec członków grupy obcej nie zmieniają warunki ekstremalne, a nawet je wzmacniają, co potwierdziły badania przeprowadzone wśród mieszkańców Nowego Orleanu, ofiar huraganu Karina z 2005 roku. Z uwagi na strukturę społeczną osób dotkniętych tragedią podział na „swoich” i „obcych” przebiegał wedle kryterium rasowego. Nawet rozpaczliwa sytuacja, w której znajdowały się ofiary, nie zmieniła ich wstrzemięźliwego nastawienia wobec członków obcych grup spieszących z pomocą. Znacznie chętniej korzystano z pomocy udzielanej przez „swoich” niż „obcych”. Ludzie po prostu zakładali, że członkowie obcych grup nie mają tak szczyrych intencji przyścia im z pomocą, jak własna grupa. Ponadto uważali, że ratownicy z własnej grupy są bardziej doświadczeniu i lepiej przygotowani do udzielania pomocy od pozostałych. Ale z tych badań wynika

<sup>11</sup> Zob. J. Vaes, M. P. Paladino, L. Castelli, J.-Ph. Leyens, A. Giovanazzi, *On the behavioral consequences of infra-humanization: The implicit role of uniquely human emotions in intergroup relations*, „Journal of Personality and Social Psychology” 85, 6, 2003, s. 1016–1034.

też, że zdaniem poszkodowanych, to głównie ratownicy grupy własnej podzielali ich własne odczucia, takie jak rozpacz, lęk. Tym samym skłonni byli uznać, że ratownicy z grupy obcej nie kierowali się współczuciem, a wyrachowaniem. Oczekiwanie o udzielenie pomocy skierowane były zatem głównie do członków grupy własnej. Idąc dalej, chętniej w obcych dostrzegano raczej „szabrowników” niż ratowników<sup>12</sup>.

Także w Polsce w ostatnich latach podjęto szereg interesujących badań nad fenomenem infrahumanizacji. Na przykład Monika Mirosławska w swoich badaniach potwierdziła spostrzeżenia Leyensa z tym jednak, że proces infrahumanizacji nie przebiega wedle strukturalnego (obiektywnego) rozróżnienia na „swoich” i „obcych”, ale wynika z subiektywnego przyjęcia podziału wedle kryterium „my” – „oni”. Tym samym infrahumanizacja jest procesem samorzutnym i pierwotnym wobec procesów społecznej kategoryzacji<sup>13</sup>.

Niezwykle interesująco przedstawiają się także rezultaty badań nad procesami infrahumanizacji przeprowadzone w Polsce w latach 2005 i 2006 dotyczące możliwości redukcji uprzedzeń i obcości między Polakami a Żydami. Badania zrealizował Michel Zaniewski, współpracownik Leyensa z Uniwersytetu w Louvain, wraz z Michałem Bilewiczem z Uniwersytetu Warszawskiego. Wyniki swoich badań przedstawili w sesji plakatowej na III Zjeździe Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Społecznej. W badaniach tych wykazano, że tylko „przyjęcie perspektywy grupy obcej skutecznie redukuje uprzedzenia oraz poprawia klimat relacji polsko-żydowskich”<sup>14</sup>. Wyniki tych badań zostały przez autorów wykorzystane w kilku publikacjach omawiających stan obecny i możliwość polepszenia relacji między przedstawicielami obu narodów<sup>15</sup>.

Na potwierdzenie tych spostrzeżeń warto przytoczyć wyniki badań przeprowadzonych przez Lasana Harrisa wspólnie z Susan Fiske za pomocą funkcjonalnego rezonansu magnetycznego. Harris skonstruował model (SCM, Stereotype Content Model) dla wyjaśnienia przyczyn, dla których ludzie przyzwalają sobie na działania, które sami oceniają jako niemoralne. Badano reakcje studentów uczestniczących w eksperymencie polegającym na oglądaniu fotografii ludzi pochodzących z różnych grup społecznych oraz fotografii przedmiotów. Wśród zdjęć były

<sup>12</sup> A. J. Cuddy, M. Rock, M. I. Norton, *Aid in the aftermath of Hurricane Katrina: Inferences of secondary emotions and intergroup helping*, „Group Processes and Intergroup Relations” 10, 1, 2007, s. 107–118.

<sup>13</sup> Zob. M. Mirosławska, *Zjawisko infra-humanizacji „obcych” – demonstracja w warunkach grup minimalnych*, „Studia Psychologiczne” 44, 4, 2006, s. 45–55.

<sup>14</sup> M. Bilewicz, M. Zaniewski, „Cud Purymowy” i „Paszport do Raju”: *Przyjmowanie perspektywy jako metoda redukcji uprzedzeń w relacjach polsko-żydowskich*, [http://badania.net/psps/files/program\\_sesji\\_plakatowych.pdf](http://badania.net/psps/files/program_sesji_plakatowych.pdf) – dostęp 5.05.2009.

<sup>15</sup> Zob. np. M. Bilewicz, *Polish-Jewish intergroup communication: the mediating role of personalized cognition*, „Psychology of Language and Communication” 2006, vol. 10, nr 1, s. 95–100.

również takie, na których umieszczono ludzi z marginesu społecznego. Okazało się, że gdy oglądano zdjęcia znanych i powszechnie szanowanych osób, to w mózgach studentów aktywizowała się przyśrodkowa kora przedczołowa, która odpowiada za formułowanie sądów moralnych oraz za percypowanie ludzi. Z chwilą, gdy studenci oglądali przedstawicieli marginesu społecznego, to aktywizowało się wyłącznie jądro migdałowe, które odpowiada za percypowanie przedmiotów. W tej części mózgu mieści się również siedlisko uczuć negatywnych, jak wstręt, strach czy obrzydzenie. We wnioskach ze swoich badań autorzy eksperymentu stwierdzili, że znaleźli w ten sposób powiązanie sfery poznawczej z wartościującą, a tym samym źródło dehumanizacji<sup>16</sup>.

Jak widać, nasza natura pozwala manipulować naszymi emocjami i ustawić nas negatywnie do precyzyjnie obranej grupy społecznej, którą można ostatecznie zawsze zdegradować do roli przedmiotowej. Eksperymenty wyraźnie wskazują także na to, że w świadomości człowieka mogą równolegle funkcjonować radykalnie sprzeczne wyobrażenia człowieka w ogóle, jako podmiotu, oraz jego uprzedmiotowionej wersji, jeśli nie utożsamiamy się z nim jako człowiekiem, bo jest inny, „obcy”. Czy tak rodzi się podział na „podludzi” i „nadludzi”? Można zasadnie domniemywać, że właśnie tak, a nie inaczej. Sądzić także należy, że dzięki takim badaniom da się określić przyczyny, dla których trudno niektórym tolerować jakąkolwiek odmienność od własnych zachowań, które uznaje się za jedynie dopuszczalne.

### Degradacja podmiotowości ludzkiej w historii

Leopold Obermeyer, Żyd niemieckiego pochodzenia, a zarazem gej i prawnik, gdy jako więzień obozu koncentracyjnego poskarżył się na złe traktowanie przez strażników, od samego komendanta obozu w odpowiedzi usłyszał: „Przecież wy nie jesteście ludźmi, tylko dzikimi zwierzętami”. Właśnie w takich zdarzeniach opisany jest mechanizm, który należy utożsamiać z dehumanizacją (odpodmiotowaniem). Z analizy podobnych przypadków wiemy, że „ludobójstwo jest zawsze poprzedzone dehumanizacją przyszłych ofiar – całe grupy przebierane są w uniformy, a poprzez złe warunki bytowe sprawcy starają się doprowadzić przyszłe ofiary do takiego stanu, w którym nie będą one w już budzić współczucia”<sup>17</sup>. Obcy zawsze są traktowani inaczej, jako mniej podobni do nas samych, gorsi.

<sup>16</sup> Zob. L. T. Harris, S. T. Fiske, *Dehumanizing the Lowest of the Low: Neuroimaging Responses to Extreme Out-Groups*, „Psychological Science” 17, 2006, s. 847–853.

<sup>17</sup> M. Bilewicz, *Ile człowieka w człowieku*, „Polityka” 23, 2006, s. 92.

Bruno Bettelheim przedstawił obraz degradacji podmiotowości ludzkiej na przykładzie więźniów z obozu koncentracyjnego, którzy wprawdzie utracili jakąkolwiek nadzieję na poprawę swego położenia: „Więźniowie, którzy uwierzyli powtarzanym twierdzeniom strażników – że nie ma dla nich żadnej nadziei, że nigdy nie wyjdą z obozu inaczej niż jako trupy – którzy doszli do przekonania, że nie mają w ogóle żadnego wpływu na swe otoczenie, ci więźniowie byli, w dosłownym sensie, chodzącymi trupami. W obozach nazywano ich «muzułmanami» (Muselmann), (...) byli oni ludźmi, tak pozbawionymi uczuć, szacunku dla samego siebie, i jakiegokolwiek formy stymulacji, tak zupełnie wyczerpanymi zarówno fizycznie, jak i emocjonalnie, że oddali otoczeniu całkowitą władzę nad sobą”<sup>18</sup>.

Można znaleźć wiele analogii do tej sytuacji zarówno w życiu codziennym, jak i w historii. Niewolnicy w starożytności byli traktowani jak przedmioty, które nie tylko można było sprzedać lub kupić, ale także pozbawić ich wszystkiego stosownie do kaprysu właściciela. Utworzenie emocjonalnej różnicy między dwiema grupami skutkuje nie tyle rywalizacją, ile – w przypadku jakiegokolwiek zależności jednej grupy od drugiej – infrahumanizacją tej zależnej. W taki prosty sposób tłumaczy się naszą obojętność na cierpienia, jakich niewątpliwie doznają chorzy na AIDS, narkomani czy bezdomni. „Żeby nie musieć zadrećcać się myślami o swojej bezdusznosci staramy się odebrać grupom marginalizowanym część ich człowieczeństwa”<sup>19</sup>.

Siła mechanizmu pozbawiania przynajmniej części godności jest także na tyle potężna, że grupa podporządkowana w znaczącym stopniu akceptuje swą opresyjną sytuację. Mechanizm ten sprawdza się także w przypadku zastosowania tortur. Skądinąd wiemy, że tortury są dość powszechnie stosowane na świecie, próżno jednak doszukiwać się równie licznych procesów wytaczanych przez ofiary swoim oprawcom. Jak wielka jest skala tego zjawiska, możemy jedynie domyślać się, szukając analogii wśród ofiar gwałtów, które jakże często zaniechają dochodzenia sprawiedliwości na drodze sądowej. Nie zmienia tego faktu nawet świadomość pewnej wygranej przed dowolnym sądem. Można więc domniemywać, że ofiara gwałtu czy tortur trwale zostaje pozbawiona części swej godności i dobrowolnie przyjmuje status podporządkowania. Mówiąc wprost, infrahumanizacja zabija nieodwracalnie część człowieczeństwa, degradowuje podmiotowość człowieka, pozbawiając go zaufania do innych oraz niezbędnego optymizmu życiowego.

<sup>18</sup> Cyt. za: P. G. Zimbardo, F. L. Ruch, *Psychologia i życie*, tłum. J. Radzicki, PWN, Warszawa 1997, s. 373.

<sup>19</sup> M. Bilewicz, *Ile człowieka w człowieku*, wyd. cyt., s. 93.



STEFAN KONSTAŃCZAK

**“FRIEND OR FOE”  
ON THE MECHANISM OF DEHUMANIZATION**

(Summary)

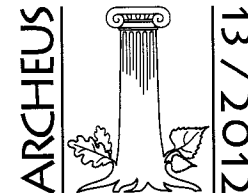
In the following considerations the author attempts to describe mechanisms of the process which he calls dehumanization. According to the author this process allows to explain mechanisms leading to genocide. For we know from history that “genocide is always preceded by dehumanization of future victims – all groups are dressed up in uniforms, and by bad life conditions perpetrators try to drive victims to such a state in which they will not arouse sympathy any more”. Strangers are always treated in a different way, as worse ones, subhumans. The author calls such phenomenon after Jacques-Philippe Leyens “infra-humanization, i.e. a subtle dehumanization of members of a group of strangers”. Creating emotional difference between these two groups results in not as much competition but, in the case of any dependence of one group on another one, in infra-humanization of the dependent one. The power of exclusion mechanism is also so mighty that the subordinate group generally accepts its oppressive situation. At the same time infra-humanization kills a part of humanity, depriving people of trust in others and of optimism in life.

Key words: friend, foe, dehumanization, infra-humanization, Jacques-Philippe Leyens

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

dr hab. Stefan Konstańczak, prof. UZ.  
Uniwersytet Zielonogórski  
Instytut Filozofii – Zakład Etyki  
al. Wojska Polskiego 71A  
65-762 Zielona Góra

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



PAWEŁ NIERODKA

**JÓZEFA BAŃKI KONCEPCJA SZCZĘŚCIA  
Z PERSPEKTYWY EUDAJMONII**

Treścią refleksji filozoficznej, od jej greckich początków, jest problem szczęścia. Wedle jednych filozofów szczęście jest najważniejszym problemem ludzkiego życia. O niezbedności szczęścia w życiu człowieka mówi chociażby Epikur. „Bezstannie należy zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęścia; kto bowiem posiadł szczęście, ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko, by je zdobyć”<sup>1</sup>. Z kolei, jak przyjmuje św. Augustyn, każdy człowiek chce być szczęśliwy. Dla innych filozofów problem szczęścia jest względnie obojętny. Friedrich Wilhelm Nietzsche traktuje szczęście jako coś względnie obojętnego, mając świadomość rzeczy wyższych od niego.

Niezależnie jednak od oceny znaczenia problemu szczęścia, jest on częścią tradycji filozoficznej. Pojęcie szczęścia odnoszone jest do transcendentálnych kategorii, takich jak dobro, prawda i piękno. Można poklasyfikować koncepcje szczęścia na te, które wiążą szczęście z dobrem<sup>2</sup>, bądź z prawdą, bądź z pięknem. Jeśli

<sup>1</sup> Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1988, s. 644.

<sup>2</sup> W tradycji filozoficznej szczęście i moralność ujmowano w ramach tej samej kategorii. Na różnicę między tymi pojęciami zwraca uwagę W. Tatarkiewicz. Jak pisze P. J. Smoczyński, Tatarkiewicz głosi „pogląd, zgodnie z którym szczęście i moralność – aczkolwiek bliskie sobie i mocno powiązane – różnią się jednak istotnie. Tym, co je różni, jest mianowicie odmienna natura aksjologiczna: dobro moralne ma mieć bowiem, w rozumieniu autora traktatu *O szczęściu*, naturę dobra bezwzględnego, podczas gdy szczęście jest (ma być) dobrem względnym. A jeśli tak, to teoria dobra i teoria szczęścia, etyka i felicytologia – nie są tym samym”; P. J. Smoczyński, *Przedmowa*, w: W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, Zakład Narodowy

chodzi o materiał historyczny, najwięcej jest koncepcji wiążących szczęście z dobrem. Tej większości teorii poświęcam niniejsze analizy, zdając sobie sprawę, że istnieją również inne koncepcje, w których szczęście odniesione jest do prawdy czy do piękna. Na określenie tych koncepcji szczęścia, w których szczęście wiąże się z dobrem, użyte zostaje pojęcie eudajmonii<sup>3</sup>. Nazwa ta jest złożeniem dwóch słów: *eu* (gr. „dobry”) i *daimonion* (gr. *daimōn* – „Bóg; „bóstwo”, „demon”). Eudajmonizm<sup>4</sup> (gr. *eudaimonismos* – szczęśliwość; *eudaimonia* – prawdziwe, pełne szczęście, pomyślność), a dokładnie teoria eudajmonii (czyli teoria szczęścia), to – pisze Leszek Gawor – „nazwa szeregu koncepcji etycznych (...), w myśl których najwyższym dobrem moralnym (*summum bonum*) jest szczęście (jednostkowe lub społeczne). Różnice w obrębie eudajmonizmu wynikają głównie z odmiennego pojmowania szczęścia”<sup>5</sup>. Szczęście, zauważa Gawor, utożsamiano z eutyimią, ataraksją i apatią, z życiem rozumnym, z życiem zgodnym z prawami Wszechnatury, z dążeniem do Boga i jego poznawaniem, a także z przyjemnością<sup>6</sup>. Eudajmonizm wskazuje przede wszystkim na to, że szczęście ma wartość samą przez się lub ma ono największą wartość, jest celem ostatecznym, najwyższym dobrem człowieka. Szczęście traktowane jest tu jako kategoria z zakresu etyki. Jako dobro najwyższe stanowi ono przedmiot ludzkich dążeń. Człowiek sam z siebie i w sobie chce być dobry. Żeby być jednak dobry, musi być mądry, czyli musi być filozofem. Musi

im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1992, s. 13. Problem różnicy między szczęściem a dobrem moralnym, ujawnia się chociażby w dwóch pytaniach: Czy życie było szczęśliwe? Czy życie było dobre? Naturalne jest, zauważa W. Tatarkiewicz, że człowiek chciałby, aby te dwa zamknięcia rachunków życiowych były z sobą zgodne.

<sup>3</sup> Pojęcie eudajmonii początkowo u Greków (przed powstaniem filozofii) oznaczało los pomyślny, los człowieka, który podlega opiece dobrych bóstw. C. C. W. Taylor, zauważa, że eudajmonia to: „sytuacja, gdy wiedzie się życie obiektywnie pożądane (...). Ów obiektywny charakter jest elementem odróżniającym *eudaimonia* od współczesnego pojęcia szczęścia, które oznacza życie niosące subiektywne zadowolenie”; C. C. W. Taylor, *Eudajmonia*, w: T. Honderich (red.), *Encyklopedia filozofii*, tłum. J. Łoziński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998, t. I, s. 226.

<sup>4</sup> Simon Blackburn, charakteryzując pojęcie eudajmonizmu, pisze, że jest to „etyka oparta na arystotelesowskim pojęciu eudajmonii albo rozkwitania człowieka. Jeżeli owo rozkwitanie będziemy rozumieć jako dzielne działanie, to eudajmonizm stanie się bliski etyce dzielności (cnoty), jeżeli jednak nie chcemy obu tych rzeczy ze sobą utożsamiać, to będziemy mieli do czynienia z nowym podejściem. Eudajmonizm może różnić się także co do pojęcia «prawdziwie rozkwitać»”; S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 115.

<sup>5</sup> L. Gawor, *Eudajmonizm*, w: J. Dębowski, L. Gawor, S. Jedynak, K. Kosior, J. Zdybel, *Mala encyklopedia filozofii. Pojęcia, problemy, kierunki, szkoły*, Oficyna Wydawnicza „Branta”, Bydgoszcz 1996, s. 145.

<sup>6</sup> Leszek Gawor pisze, że szczęście „utożsamiane było (...) m.in. z: eutyimią (Demokryt); ataraksją i apatią (sceptycyzm, stoicyzm); przyjemnością (hedonizm, w tym cyrenaizm, epikureizm, w znacznym stopniu utylitarystyczny); życiem rozumnym (Arystoteles); życiem zgodnym z prawami Wszechnatury (stoicy); dążeniem do Boga, jego poznawaniem (Aureliusz Augustyn, Tomasz z Akwinu). Klasyyczna krytyka koncepcji eudajmonistycznych (zapoczątkowana przez Kanta) zarzuca im popełnianie błędu polegającego na tym, że najpierw stwierdzają one, iż człowiek z natury dąży do szczęścia, a następnie nakazują (zalecają, postulują) jego osiągnięcie”; tamże.

on zatem miłować mądrość, poszukiwać wiedzy. „Wiedza mądrościowa” nie jest celem samym w sobie, lecz stanowi ona klucz do szczęścia. Płynię z tego wniosek: człowiek dobry (moralny), to człowiek szczęśliwy. Człowiek żyje po to, zauważa Sokrates, żeby być szczęśliwym, a gwarantuje mu to „wiedza mądrościowa”.

### Kategoria szczęścia w tradycji filozoficznej

Rozważania nad pojęciem szczęścia układają się w swoistą historię, stanowiąc próbę wszechstronnej oceny kondycji ludzkiej. Historię tę (jak i samo pojęcie szczęścia) za wielce problematyczną uznaje amerykański filozof Nicholas White. Traktuje on ją jako historię poszukiwania czegoś, czego nie da się odnaleźć<sup>7</sup>. Niezależnie od jego opinii, którą równie dobrze można odnieść do wielu innych kategorii filozoficznych, niemal od początku refleksji filozoficznej pojawia się pytanie o szczęście. Zadają je między innymi Demokryt z Abdery, Sokrates, Platon, Arystoteles, Epikur, stoicy, Plotyn; a w późniejszej historii: św. Augustyn, Boecjusz z Dacji, św. Tomasz z Akwinu, René Descartes, Thomas Hobbes<sup>8</sup>, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, John Locke<sup>9</sup>, Immanuel Kant<sup>10</sup>, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Friedrich Wilhelm Nietzsche<sup>11</sup>, Bertrand Russell<sup>12</sup>. Gdyby chcieć scharakteryzować historię szczęścia w tradycji filozoficznej, to należałoby wyróżnić kilka jej okresów. W starożytnej Grecji obecna jest koncepcja

<sup>7</sup> Nicholas White zauważa, że kiedy człowiek zastanawia się nad tym, jakie winno być jego życie, nie rozpoczyna od pojęcia szczęścia, aby do niego następnie dostosować poszczególne cele. Ma on świadomość raczej różnych celów. Zazwyczaj jest tak, że to konkretne cele, do których on zmierza, stanowią podstawę do wyrobienia sobie pojęcia szczęścia. „Nigdy jednakże – pisze filozof – ani nie posiadamy i nie próbujemy osiągnąć wyczerpującego, wyrażonego w sposób spójny pojęcia szczęścia, ani nawet nie sądzimy, że pojęcie to bądź kryterium wystarczające dla jego utworzenia musi istnieć, jak próbowali tego dowieść Platon, Sidgwick (...). Jeśli to prawda, to w pewnym istotnym sensie historia pojęcia szczęścia jest historią poszukiwania czegoś, czego nie da się odnaleźć” N. White, *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 155.

<sup>8</sup> Zob. T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1954, s. 84–85.

<sup>9</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1955, II, 21. 44.

<sup>10</sup> Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1953, ss. 399 i 418; I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, ss. 63–64 i 181.

<sup>11</sup> Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo A, Kraków 2001, s. 200.

<sup>12</sup> Zob. B. Russell, *Podbój szczęścia*, tłum. A. Pański, Towarzystwo Wydawnicze „Rój”, Warszawa 1933.

szczęścia jako eudajmonii. Podobnie w średniowieczu ujmowano szczęście w ramach tej kategorii. Pojawia się w tych epokach maksymalistyczna koncepcja szczęścia. Głosi ona, że „pełnia szczęścia” nie jest osiągalna na ziemi, co w różnym stopniu podkreślają między innymi Platon, św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu<sup>13</sup>. W początkowym okresie nowożytności, w Odrodzeniu, występuje również maksymalistyczna koncepcja szczęścia. W odróżnieniu jednak od wcześniejszych jej wersji, szczęście traktowane jest w niej jako coś, co można osiągnąć już tu na ziemi; wymaga to jednak spełnienia określonych warunków. Już nie w przyszłym życiu, nie w „państwie Bożym”, lecz „tu” na ziemi (w innym miejscu niż obecnie żyjemy), często w przyszłości, lokowane jest szczęście w nowożytnych propozycjach utopii. Radykalna zmiana w pojmowaniu szczęścia pojawia się na przełomie XIX i XX wieku, a szczególnie po II wojnie światowej. Poszukuje się wówczas koncepcji szczęścia, jako minimalizowania nieszczęść<sup>14</sup>.

Starożytne koncepcje szczęścia określa przede wszystkim pojęcie eudajmonii, rozumianej jako poczucie dobrze spełnionego życia, posiadanie najwyższego dobra. Odczuwanie radości nie jest jeszcze szczęściem. Choć definicja szczęścia u Greków jest ta sama, to sposoby jego osiągnięcia są różne. Jako jeden z pierwszych filozofów o szczęściu mówi Demokryt z Abdery. Twierdzi on, że szczęście to przede wszystkim „dobry stan duszy”, „dobre poczucie”. „Życie szczęśliwe według tego myśliciela to przede wszystkim radosne zadowolenie wewnętrzne. (...) Skoro w życiu człowieka nie los jest istotny, to szczęście nie należy nazywać «dobrym losem», ani «eudajmonią», bo nie jest ono sprawą bogów”<sup>15</sup> (w przedfilozoficznym znaczeniu eudajmonii), lecz „dobrym poczuciem”, „dobrym stanem duszy”. Dobrem najwyższym jest zatem wewnętrzne zadowolenie, w którego osiągnięciu pomaga rozum. W koncepcji filozoficznej Demokryta<sup>16</sup> śmierć jest końcem ludzkiego życia, a nie wstępem do pośmiertnego życia duszy. Człowiek ponosi odpowiedzialność „wobec samego siebie; a jedyna nagroda jaką uzyskuje, to (...) tylko własne odczucie szczęścia, będące właściwie satysfakcją płynącą z poczucia dobrze prze-

<sup>13</sup> Charakteryzując zagadnienie eudajmonii w starożytnej i średniowiecznej filozofii, Jarosław Paszyński wymienia eudajmonizm ataraktyczny (Demokryt z Abdery), eudajmonizm aretyczny (Sokrates, stoicy), eudajmonizm hedonistyczny (Arystyp, Epikur), eudajmonizm autarkiczny (Antystenes i szkoła cynicka), eudajmonizm agatyczny (Platon), eudajmonizm kontemplacyjny (Arystoteles), eudajmonizm teistyczny (św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu).

<sup>14</sup> Ujęcie szczęścia jako minimalizowania nieszczęść można odnaleźć w etyce niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego.

<sup>15</sup> J. Sieroń, *Pojęcie szczęścia i przyjaźni w literaturze starożytnej*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2005, s. 12.

<sup>16</sup> Demokryt, jak zauważa Dobrochna Dembińska-Siury, choć nie był pierwszym myślicielem, który wprowadził do filozofii zagadnienia etyczne, to jednak był twórcą pierwszego systemu etycznego.

żywanego życia”<sup>17</sup>. W etyce Demokryta, w której akcentowana jest niezależność człowieka od zewnętrznych warunków, pomyślnego losu, istnieje związek sprawiedliwości i szczęścia. Bez sprawiedliwości nie można być szczęśliwym. Demokryt swą koncepcją szczęścia wyprzedza swe czasy. Jego rozumienie pojęcia szczęścia jest „identyczne z pojęciem nowożytnym”<sup>18</sup> szczęścia czy też bliskie współczesnemu jego ujęciu jako uczuciowo dodatniego bilansu życia.

W odróżnieniu od Demokryta, Sokrates twierdzi, że „nie zadowolenie czyni życie możliwie najlepszym, lecz dobra, jakie się w nim posiada”<sup>19</sup> (nie chodzi tu o dobra zewnętrzne<sup>20</sup>). Człowiek żyje po to, aby być szczęśliwym, a osiąga szczęście dzięki poznaniu samego siebie (zalecenie: *gnothi seauton*). Sokrates dąży „do tego, by człowiek poprzez wiedzę osiągnął dobro pojęte jako najwyższa z dostępnych człowiekowi doskonałości, tożsame ze szczęściem, a przez to będące zarazem celem ludzkich dążeń. Dobro takie nazwane zostało (...) «cnotą»”<sup>21</sup>. Człowiek winien, zdaniem Sokratesa, troszczyć się o swą duszę (której istotą jest rozum), o jej doskonałość<sup>22</sup>. Szczęście bowiem ma miejsce w duszy człowieka, którą doskonalili cnota.

W miarę rozwiniętą definicję szczęścia formułuje Platon. Utożsamia on człowieka z duszą. Ciało jest natomiast tylko wcieleniem duszy. Dusza będąc związana z ciałem, nie może doznać pełnego szczęścia. Można tu mówić o tzw. większym lub mniejszym nieszczęściu, którego powodem jest inkarnacja. Skoro w świecie zmysłowym, w swym cielesnym istnieniu, człowiek nie może doznać pełni szczęścia, więc nieśmiertelna, niematerialna dusza ludzka musi wrócić do świata idei, uwolnić się od więzów ciała. Szczęście, zdaniem Platona, polega na poznaniu idei i obcowaniu z nimi; polega ono przede wszystkim na kontemplacji idei Dobra. Szczęśliwi są ci, którzy mają „rzecz” dobre i piękne<sup>23</sup>, którzy dbają o doskonałość swej duszy, o równowagę, harmonię między trzema jej częściami. Szczęśliwi są przede wszystkim filozofowie, kierujący się w swym życiu rozumem, gdyż oni najbliżej są świata idei. „Jedynie tylko dusza filozofa – pisze Platon – ma skrzy-

<sup>17</sup> D. Dembińska-Siury, *Demokrytejska nauka szczęśliwego życia*, w: J. Gajda, A. Orzechowski, D. Dembińska-Siury (red.), *Prawda – język – szczęście. Studia z filozofii starożytnej* (II), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 114.

<sup>18</sup> W. Tatkiewicz, *O szczęściu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 62.

<sup>19</sup> Tamże. Miara szczęścia jest u Sokratesa obiektywna, a nie jak u Demokryta subiektywna.

<sup>20</sup> Źródłem szczęścia, zdaniem Sokratesa, jak wskazuje J. Paszyński, nie są ani pomyślny los, ani przyjemności ciała, ani dobra zewnętrzne.

<sup>21</sup> C. Głombik, *Oblicza szczęścia*, Instytut Wydawniczy Nasza Księgarnia, Warszawa 1982, s. 21.

<sup>22</sup> Sokrates „zwykł był (...) mówić, że podczas gdy inni żyją po to, żeby jeść, on je po to, żeby żyć” (Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 96), wskazując na kolejność tego, co ważne.

<sup>23</sup> Zob. Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

„dła”<sup>24</sup>. Platon zajmuje się przede wszystkim szczęściem państwa, wspólnoty, a nie szczęściem jednostki. „Prawu nie na tym zależy – mówi on – aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa; harmonizując obywateli namową i przymusem skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra”<sup>25</sup>.

Za dobro najwyższe uważa szczęście Arystoteles<sup>26</sup>. Jego koncepcja szczęścia akcentuje obecność w człowieku największych, dostępnych mu dóbr. Można wyróżnić w rozważaniach filozoficznych Arystotelesa dwa ujęcia szczęścia. Pierwsze mieści się w ramach koncepcji złotego środka; można je nazwać koncepcją minimalistyczną. Skoro człowiek nie może mieć pełni szczęścia, winien zatem szukać złoto-środku między nią a całkowitym brakiem szczęścia<sup>27</sup>. Drugie natomiast ujęcie szczęścia w filozofii Arystotelesa mieści się w ramach perfekcjonizmu. Chodzi tu o to, co jest rozumiane w starożytnej Grecji jako doskonałe. Arystotelesowska koncepcja szczęścia jako bezustannego doskonalenia się, związana jest z entelechią. Entelechia decyduje o aktualizacji przez duszę potencji ciała. Składamy się z materii (ciała) i formy (duszy), w którym to złożeniu zawarta jest entelechia. O tym, czy człowiek ma entelechię zrobienia czegoś, może sprawdzić, robiąc to coś. Szczęście daje próba podejmowania kolejnych wyzwań. Człowiek szczęśliwy ciągle przekracza. Koncepcję Arystotelesa można określić mianem eudajmonizmu perfekcjonistycznego, w którym szczęście pogodzone jest z ciągłym doskonaleniem się jednostki. Eudajmonia jest tu przede wszystkim realizacją człowieka w aspekcie

<sup>24</sup> Platon, *Fajdros*, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, 249 c.

<sup>25</sup> Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, tłum. W. Witwicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, VII, 519–520A.

<sup>26</sup> „Szczęście bowiem – mówi Arystoteles – uznaliśmy za dobro najwyższe”; Arystoteles, *Etyka eudemejska*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, II 1219 a-b. Jest ono „najwyższym dobrem i tym, co moralnie najpiękniejsze”; tenże, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, I 1099 a. Choć szczęście Arystoteles traktuje jako najwyższe dobro, to zauważa jednak, że w dążeniu do tego dobra człowiek potrzebuje także innych dóbr (np. zewnętrznych), których brak może stanowić przeszkodę w jego osiągnięciu. Zob. tamże, I 1099 a-b.

<sup>27</sup> Arystoteles jest „przekonany, że w samotności nie można być szczęśliwym”; J. Vanier, *Smak szczęścia*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2001, s. 7. Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., VIII 1155 a; tenże, *Etyka eudemejska*, wyd. cyt., VII 1234 b; tenże, *Etyka wielka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, wyd. cyt., II 1208 b; tenże, *Retoryka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 7, tłum. M. Chigerowa, E. Głębińska, R. Kulesza, K. Leśniak, W. Olszewski, L. Piotrowicz, H. Podbielski, M. Szymański, B. Świtalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, 1362 b. Kiedy mówi o przyjaźni (przyjaźń, zdaniem Arystotelesa, stanowi konieczny warunek osiągnięcia szczęścia) jako pragnieniu dobra innych ludzi, to traktuje to pragnienie w ten właśnie sposób; traktuje je „jak pozostałe (...), żądając aby pojawiała się jedynie w postaci umiarkowanej, nigdy w nadmiarze”; N. White, dz. cyt., s. 83.

bycia rozumnym<sup>28</sup>. Szczęście rozumiane jako eudajmonia to wartość autoteliczna, w odróżnieniu od rozkoszy czy bogactw<sup>29</sup>.

Problem szczęścia obecny jest również w filozofii stoików, sceptyków i epikurejczyków. Według stoików świat jest rozumny, rządzi nim przeznaczenie. Człowiek winien, akcentują oni, zrozumieć swe miejsce w kosmosie. Szczęście, spokój duszy, daje życie zgodne z naturą (jest ona doskonała i rozumna), z przeznaczeniem; daje je apatia (beznamiętność). Przyczyną nieszczęścia jest natomiast *patos* (gr. „namiętność”). Stoicy uważają, że do szczęścia wystarczy cnota, która jest dobrem najwyższym, jedynym<sup>30</sup>. Aby osiągnąć szczęście, należy ćwiczyć najdoskonalsze zdolności. Wzniosły, zdrowy, pogardzający losem duch potrzebny jest, twierdzi Lucjusz Anneusz Seneka, do życia szczęśliwego<sup>31</sup>. Szczęście stanowi również treść rozważań sceptyków – aby osiągnąć spokój duszy, należy najpierw doprowadzić swą świadomość do izostenii i dopiero na tej podstawie zająć postawę zwaną *epoché* (powstrzymanie się od sądów), która daje szczęście. Sceptycy (np. Pyrron z Elidy), zalecali obojętność dla cierpienia, a nawet wobec życia.

W ramach eudajmonizmu można umieścić koncepcję filozoficzną Epikura. „Eudajmonizm – pisze Didier Julia – odróżnia się od hedonizmu, pojmującego szczęście wyłącznie jako natychmiastowe zaspokojenie potrzeby przyjemności. Eudajmonizm jest sprężony z epikureizmem, upatrującym najwyższe szczęście w przyjemności doznań intelektualnych”<sup>32</sup>. Epikurejska koncepcja szczęścia różni się od wcześniejszych koncepcji, będąc bliską koncepcji np. Demokryta z Abdery. Akcentuje ona, że człowiek doznaje szczęścia w *hedoné* (gr. „przyjemność”, „rozkosz”)<sup>33</sup>. Początkiem i celem życia szczęśliwego, twierdzi Epikur, jest przyjem-

<sup>28</sup> Choć ludzie kojarzą szczęście, zauważa Arystoteles, z różnymi sposobami życia (opartymi na używaniu, teoretycznych dociekaniach, czy też na poświęceniu się działalności obywatelskiej), to jednak „co (...) jest swoistą właściwością każdego, to jest dlań z natury najlepsze i najprzyjemniejsze. Dla człowieka tedy jest nim życie zgodnie z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszczęśliwsze”; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., 1178 a. Życie zgodne z rozumem to życie zgodne z najdoskonalszą władzą duszy. Rozum bowiem, w odróżnieniu od duszy, jest nieśmiertelny.

<sup>29</sup> Arystoteles traktuje człowieka jako jedność duchowo-cieleśną. Dlatego też podkreśla wagę w ludzkim życiu dóbr cielesnych, zewnętrznych, choć dobra, które doskonałą duszę, są cenniejsze.

<sup>30</sup> Spokój duszy, szczęście, gwarantuje cnota, twierdzi Epiktet. Zob. Epitet, *Diatryby. Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epitetowego*, tłum. L. Joachimowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1961.

<sup>31</sup> Zob. Seneka, *Listy moralne do Lucyljusza*, tłum. W. Kornatowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

<sup>32</sup> D. Julia, *Słownik filozofii*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo Książnica, Katowice 2006, s. 108.

<sup>33</sup> Szczęście jako przyjemność traktują między innymi Arystyp z Cyreny, Demokryt z Abdery, Epikur, a także żyjący na przełomie XVIII/XIX w. Jeremy Bentham, w XIX w. zaś John Stuart Mill. Można odróżnić eudajmonizm od hedonizmu, w którym przyjemność ma wartość samą przez się, czy też największą wartość. Jednak jeśli ująć szczęście jako dobro najwyższe, rozumiejąc przy tym szczęście jako obfitość przyjemności czy też doznawanie „nieprzerwanego

ność. Jest ona pierwszym i przyrodzonym dobrem. Choć każda przyjemność jest dobra, to nie każda jednak jest godna wyboru; „nie uganiamy się bynajmniej – mówi Epikur – za wszelką przyjemnością”<sup>34</sup>. Istotną okazuje się tu powściągliwość czy też umiar w zaspokajaniu potrzeb. Epikur dzieli przyjemności na niższe i wyższe. Warunkiem doznania przyjemności wyższych jest zaspokojenie przyjemności niższych. Jego koncepcja jest logiczna. Różni się ona od koncepcji św. Augustyna, która jest moralna, ale nie jest logiczna. Jeśli bowiem człowiek będzie zaspokajał potrzeby wyższe, zaniedbując potrzeby niższe, to któregoś dnia nie zaspokoi „żadnych” (w swym ziemskim życiu). Dla Greków aksjologiczne potrzeby wyższe są bardziej wartościowe, ale z punktu widzenia logicznego niższe potrzeby są bardziej pierwotne. Epikur podkreśla znaczenie w życiu człowieka mądrości. Zauważa on, że mądrość jest dobrem najwyższym. „Ona nas uczy, że nie można żyć przyjemnie, jeśli się nie żyje mądrze, pięknie i sprawiedliwie”<sup>35</sup>. Tak ściśle związana z mądrością filozofia odgrywa zatem ważną rolę w życiu człowieka zarówno młodego, jak i starzejącego się. Do niej to odwołuje się on w trosce o zdrowie swej duszy. „A zatem – mówi Epikur – bezustannie należy zabiegać o to, co nam może przysporzyć szczęście; kto bowiem posiadał szczęście, ma wszystko, co w ogóle mieć można, kogo zaś szczęście ominęło, ten robi wszystko, by je zdobyć”<sup>36</sup>. Chcąc być szczęśliwym, należy uwolnić się od licznych, różnych obaw<sup>37</sup>.

Swoiste połączenie dotychczasowych koncepcji można odnaleźć w filozofii Plotyna (Platon – jeśli nie jesteś szczęśliwy w świecie zmysłowym, musisz wyjść poza ten świat; Arystoteles – ciągle doskonalenia się; sceptycy – wyjście poza tezę i antytezę, ku jedności), która stanowi kolejną, historycznie rzecz ujmując koncepcję szczęścia<sup>38</sup>. Szczęście jest w niej związane z dobrem, z osiągnięciem najwyższego dobra. „Plotyn oraz liczni mniejsi myśliciele jego epoki nadal widzieli szczęście w posiadaniu dóbr, ale dla nadziemskiego szczęścia musiały to

pasma przyjemności (...), wtedy eudajmonizm nie jest wcale różny od hedonizmu, a tylko zamiast wyrazu «przyjemność» posługuje się mocniejszym wyrazem «szczęście»”; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, wyd. cyt., s. 524–525. To hedonistyczne rozumienie eudajmonizmu obecne jest w Oświeceniu. W nim to wprawdzie mówiono, że najwyższym dobrem jest szczęście, jednak rozumiano szczęście jako przyjemność, doszukując się ilościowej różnicy między przyjemnością a szczęściem.

<sup>34</sup> Epikur, *List do Menoikeusa*, w: Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 647.

<sup>35</sup> Tamże, s. 648.

<sup>36</sup> Tamże, s. 644.

<sup>37</sup> Epikur mówi o obecnych w życiu człowieka obawach, lękach, wśród których wymienia: lęk przed niemożliwością osiągnięcia szczęścia, lęk przed cierpieniem, lęk przed bogami i lęk przed śmiercią.

<sup>38</sup> W koncepcji filozoficznej Plotyna, obecne są między innymi dwa pojęcia: opatrność i przeznaczenie. Pojęcie opatrności wskazuje na to, że o naszych losach decyduje jakiś byt obdarzony wolą i mocą. Przeznaczenie natomiast jest to bezosobowa siła, której podlegają nawet bogowie. Opatrność jest dla ludzi na wyższym poziomie świadomości. Oni odczuwają szczęście.

być nadziemskie dobra (...) Byli przekonani, że szczęście musi być na miarę boską i jest osiągalne jedynie przez skierowanie myśli i życia ku Bogu”<sup>39</sup>. Plotyn, twierdzi, że szczęście polega na zjednoczeniu duszy z Absolutem. Pomocną okazuje się tu ekstaza. „Szczęście jest życiem dobrym, które ogniskuje się w duszy, bo jest działaniem duszy i to duszy nie całej; z pewnością nie odnosi się do tej części, która kieruje się rozrostem ciała, gdyż wtedy (...) musiałoby dotyczyć także ciała”<sup>40</sup>. Plotyn w swej filozoficznej koncepcji, okazuje wżgardę wobec ciała, które stanowi przeszkodę w osiągnięciu szczęścia<sup>41</sup>. Daje on podstawy dla ascetyzmu św. Augustyna.

Problem szczęścia można ująć w ramach kategorii eudajmonii, również w średniowieczu. Szczęście, odniesione jest tu do Boga. Szczęściem nie jest stan zadowolenia, chociaż ważny jest również i on. Jest nim natomiast obcowanie z Bogiem, stanowiącym najwyższe dobro. Św. Augustyn uważa za szczęśliwego tego człowieka, który posiada Boga<sup>42</sup>. „Szczęście polega na znalezieniu Boga, a nie na samym szukaniu Go”<sup>43</sup>. Filozof twierdzi, że „nagrodą cnoty będzie sam ten, który cnotę dał i obiecał jej siebie samego, nad którego nic lepszego i większego być nie może. (...) On będzie kresem wszelkich pragnień naszych; On, którego bez końca oglądać będziemy”<sup>44</sup>. Niemożliwym jest jednak obcowanie z Bogiem, póki istnieje ciało. Stwierdził to już wcześniej Platon<sup>45</sup>. Dlatego też w koncepcji filozoficznej św. Augustyna, nawiązującej do poglądów filozoficznych Platona, pojawia się asceza – wyparcie ciała<sup>46</sup> – w celu osiągnięcia szczęścia. Natomiast w koncepcji filozoficznej św. Tomasza z Akwinu występuje praca nad ciałem<sup>47</sup> w taki sposób, aby osiągnąć szczęście. Można w niej odnaleźć nawiązanie do Arystotelesowskiego perfekcjonizmu; transcendentálną koncepcję szczęścia z elementami Absolutu. Przy analizie średniowiecznych koncepcji szczęścia nasuwa się wniosek,

<sup>39</sup> W. Tatarkiewicz, *Pisma z etyki i teorii szczęścia*, wyd. cyt., s. 153.

<sup>40</sup> J. Sieroń, dz. cyt., s. 116–117.

<sup>41</sup> Plotyn nie wyklucza jednak, by człowiek w swym obecnym życiu „doznał” szczęścia. Zob. Plotyn, *Enneady IV–V*, tłum. A. Krokiewicz, „Akme”, Warszawa 2001.

<sup>42</sup> Zob. św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

<sup>43</sup> Tamże, s. 34.

<sup>44</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk – Marek Derewiecki, Kęty 2002, s. 964.

<sup>45</sup> Według Platona ciało stanowi przeszkodę w uchwyceniu idei Dobra. Jedynie „myśl potrafi uchwycić Dobro”; B. Dembiński, *Ewolucja myśli Platońskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 55.

<sup>46</sup> Zdaniem św. Augustyna należy dbać nie o ciało, stanowiące przeszkodę w poznaniu Boga, lecz o duszę. Ciało to narzędzie, którym posługuje się dusza zmierzając w stronę najwyższego dobra.

<sup>47</sup> Według św. Tomasza z Akwinu ciało należy do natury człowieka. To, co cielesne, stanowi złożenie z materii i formy. To przez ciało dusza się udoskonala, czy też wyraża siebie.

ze szczęście (Bóg) jest albo go nie ma. To nieszczęście jest bardziej lub mniej; można je zredukować. „Doskonała szczęśliwość człowieka (...) – mówi św. Tomasz z Akwinu – polega na oglądaniu istoty Bożej”<sup>48</sup>.

W kolejnej epoce, w Odrodzeniu, zachowano maksymalistyczne ujęcie szczęścia, czyli myślenie, zgodnie z którym człowiek jest w stanie osiągnąć „szczęście maksymalne”, pełnię szczęścia. W odróżnieniu od średniowiecznych koncepcji, szczęście to ma być osiągalne na ziemi, w życiu doczesnym. Grecy ujmowali szczęście jako eudajmonię, traktując je jako dobro najwyższe, spokój duszy. Podobnie w średniowieczu szczęście ujmowano jako eudajmonię, rozumiejąc je jednak jako oglądanie światłości boskiej – dobra najwyższego. W Odrodzeniu natomiast szczęście jest kojarzone głównie z ustrojem społecznym, czyli ze zdefiniowaniem relacji człowiek – człowiek. Związane jest ono ze świadomością *alter ego*, z altruizmem. Pojawiają się koncepcje szczęścia, zgodnie z którymi poświęcenie dla drugiego człowieka daje szczęście. Człowiek zaczyna rozumieć, że nie może być szczęśliwy kosztem innych ludzi. Świadomość związana jest z byciem we wspólnocie. W Odrodzeniu zaczyna kształtować się powszechna wiara w postęp ludzkości<sup>49</sup>; wiara w ideę społeczeństwa doskonałego, związanego bądź z miejscem, którego nie ma (*outopos*, gr.: *ou* – „nie”, *topos* – „miejsce”), bądź z czasem – zaistnieje bowiem to społeczeństwo w przyszłości. Szczęście dopiero ma nadejść. Kształtuje się w myśleniu społecznym utopizm<sup>50</sup>. Podstawowe jego idee głoszą między innymi Thomas More<sup>51</sup>, Tommaso Campanella<sup>52</sup>, Francis Bacon<sup>53</sup>, Cyrano de Bergerac<sup>54</sup>. „Utopie – pisze Andrzej L. Zachariasz – były wizją tego, czego jeszcze nie było, a co może się zdarzyć. Były jakąś nadzieją człowieka. Także nadzieją na lepsze i bardziej sprawiedliwe jutro. (...) Tak bowiem jak starożytni, ale również i ludzie średniowiecza, żyjąc ideą złotego wieku czy też raju, faktycznie żyli przeszłością, tak człowiek czasów nowożytnych poprzez myślenie utopijne odkrywa

<sup>48</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9: *Cel ostateczny, czyli szczęście oraz uczynki ludzkie* (1–2, 1–21), tłum. F. W. Bednarski, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1963, s. 110.

<sup>49</sup> W stosunku do wiary w powszechny postęp ludzkości zgłasza swe zastrzeżenia Jean-Jacques Rousseau.

<sup>50</sup> Wizję społeczeństwa idealnego daje już Platon. Państwo (tożsamy ze społeczeństwem) ma stanowić całość, konglomerat jednostek, który spełniałyby określone funkcje. Projekty społeczeństwa, przedstawia z czasem również między innymi Johann Gottlieb Fichte i Karol Marks.

<sup>51</sup> Zob. T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Pax, Warszawa 1954.

<sup>52</sup> Zob. T. Campanella, *Miasto Słońca*, tłum. L. i R. Brandwajnowie, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1955.

<sup>53</sup> Zob. F. Bacon, *Nowa Atlantyda*, tłum. W. Kornatowski, Pax, Warszawa 1954.

<sup>54</sup> Zob. C. de Bergerac, *Tamten świat*, tłum. J. Rogoziński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.

i zwraca się «ku» przyszłości”<sup>55</sup>. Na początku XVI wieku T. More, autor nazwy „utopia”<sup>56</sup>, wydaje dzieło *Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznannej dotąd wyspie Utopii*. Dzieło to znane jest później pod tytułem *Utopia*. T. More przedstawia wizję dobrze urządzonego państwa, opisuje państwo Utopian. Głosi on pochwałę rozumu, a także praw kształtowanych według naturalnych i rozumnych zasad naczelnych. Utopia, jaką przedstawia, jest przeciwstawiona realnie istniejącym ustrojom. Państwo Utopian to wizja państwa szczęśliwego, która ze względu na szczegółowe opisy obecnych w nim zasad dawała licznym czytelnikom złudzenie jego istnienia w rzeczywistości. „Lecz cokolwiek można by powiedzieć o tych zasadach – pisze filozof – jestem głęboko przekonany, że nigdzie nie ma lepszych ludzi i szczęśliwszego państwa”<sup>57</sup>. T. More omawia to państwo pod względem demograficznym, społecznym, gospodarczym, przedstawia codzienne życie Utopian, którego celem jest szczęście<sup>58</sup>.

W swym traktacie społecznym *Miasto słońca*, nie tak doskonałym pod względem stylu, jak dzieło T. More’a, kolejny filozof T. Campanella, opierając się na pismach poprzedników, prezentuje wzorzec państwa idealnego, w którym wszystko jest piękne i doskonałe. Krytykuje znane sobie społeczeństwo, podkreślając znaczenie „wspólnoty”<sup>59</sup>, a także ścisłego powiązania sfery prywatnej i publicznej w życiu Solariuszy<sup>60</sup>. „A gdy wyzbędziemy się samolubstwa – pisze filozof – zostaje w nas tylko umiłowanie wspólnoty”<sup>61</sup>, nastawienie prospołeczne. T. Campa-

<sup>55</sup> A. L. Zachariasz, *Utopia jako forma realizacji dziejów. Homo inquietus a wizja społeczeństwa pasjonarnego?*, w: B. Banasiak, J. Mizińska (red.), *Homo inquietus = człowiek niespokojny. Prace ofiarowane Profesorowi Stefanowi Symotiułowi przez przyjaciół*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 27.

<sup>56</sup> „Nazwa *utopia* wzięła się (...) z imigracyjnej podróży Tomasza More’a, ale utopiami w naszym (i nie tylko naszym) rozumieniu będą również niektóre powiastki filozoficzne Voltaire’a i Diderota, powieści H. G. Wellsa i Bernarda Shawa, religijne prorocтва Joachima z Fiori, historyzoficzne rozważania Condorceta czy Staszica, polityczne manifesty jakobinów, romantyczne poematy, ekonomiczne rozprawki Owena, filozoficzne traktaty, projekty doskonałych konstytucji itp.”; J. Szacki, *Utopie*, Iskry, Warszawa 1968, s. 42.

<sup>57</sup> T. More, dz. cyt., s. 148.

<sup>58</sup> W „rozkoszy upatrują [Utopianie – P. N.] bądź jedyny, bądź najważniejszy czynnik ludzkiego szczęścia”; tamże, s. 139. Odwołują się oni do religii i filozofii, do obecnych w nich zasad. „Nigdy bowiem nie rozprawiają na temat szczęścia bez oparcia o pewne zasady wzięte z religii i filozofii które łączą z rozumowaniem filozoficznym, gdyż sądzą, że bez ich pomocy zwykły przyrodzony rozum nie wystarcza i jest za słaby, aby zbadać, od czego zależy prawdziwe szczęście”; tamże, s. 139.

<sup>59</sup> T. Campanella, określa wspólnotę między innymi pod względem moralnym, ekonomicznym, opisuje jej styl życia.

<sup>60</sup> Należy się, zdaniem Solariuszy, „przedtem troszczyć o życie całości, a później dopiero jej części”; T. Campanella, dz. cyt., s. 57.

<sup>61</sup> Tamże, s. 16.



nella dokładnie charakteryzuje sposób życia wspólnoty Solariuszy<sup>62</sup>. Wspólnota opowiada się za uwolnieniem prawdy od presji autorytetów, cechuje ją optymizm poznawczy, ideał wszechstronnego wykształcenia, a także zaufanie do wiedzy. Wiedza, rozpoznanie zdolności ludzkich decydują o miejscu człowieka we wspólnocie. *Państwo* Platona i *Miasto Słońca* T. Campanelli to dwie utopie społeczne, które łączy zaufanie do rozumu, do wiedzy. Niemniej jednak utopie te różnią się<sup>63</sup>. T. Campanella, w odróżnieniu od Platona, podkreśla większe znaczenie prawdy, niż dobra<sup>64</sup>. Społeczeństwo idealne, zdaniem filozofa, opiera się na rozwoju nauki, na jej obecności w różnych obszarach życia społecznego.

Podobnie jak T. Campanella, utopię z rozwojem nauki łączy Francis Bacon<sup>65</sup>. Prezentowana przez niego utopia jest już „eksperymentem, mającym na celu wyjaśnienie skutków szerokiego zastosowania metod naukowych itd.”<sup>66</sup>. W kolejnych wiekach w coraz większym stopniu wiąże się utopie z rozwojem naukowo-technicznym. Łączy się je bardziej z czasem – z przyszłością, niż z miejscem – z odległym lądem. „Nowego świata utopii – pisze Georg Picht – nie możemy już poszukiwać na nieodkrytych obszarach. Utopia jest albo tutaj, albo nigdzie. Dlatego XIX stulecie przenosi utopie w przyszłość; wymiarem myślenia utopijnego nie jest odtąd przestrzeń, lecz czas”<sup>67</sup>. Człowiek tworzy projekty idealnych społeczeństw, mając nadzieję na ich realizację w przyszłości. W niej to lokuje również swe szczęście. „Utopia – mówi z kolei Ernst Cassirer – nie jest portretem realnego świata ani rzeczywistego porządku politycznego czy społecznego. Nie istnieje w żadnym momencie czasu i w żadnym punkcie przestrzeni; jest to jakieś «nigdzie». Jednak w rozwoju nowożytnego świata takie właśnie pojęcie jakiegoś «nigdzie» wytrzymało

<sup>62</sup> Solariusz, mówi T. Campanella, to człowiek pracowity, kocha on wspólnotę, nie jest zależny od świata rzeczy, doskonalą się w zakresie kultury fizycznej, związany jest w swej egzystencji z przyrodą. Działania jego poddane zostają kryterium przydatności i rozumności. Wspólnota stanowi podstawę jego życia. „Wspólnota dopiero czyni wszystkich bogatymi i biednymi zarazem; bogatymi – ponieważ wszystko mają, biednymi – gdyż na własność niczego nie posiadają, i dlatego nie oni służą rzeczom, lecz rzeczy im”; tamże, s. 40.

<sup>63</sup> W państwie Platona rządy powierzone są filozofom. Władcą państwa, które opisuje T. Campanella, jest „Metafizyk”. Aby nim zostać, trzeba poznać różne rzemiosła, nauki fizyczne, matematyczne, astrologiczne. „Lecz przede wszystkim należy doskonale opanować metafizykę i teologię: zgłębić, założenia, zasady i osiągnięcia wszystkich sztuk, oraz nauk; podobieństwa i różnice między rzeczami; konieczność, przeznaczenie i harmonię świata; potęgę, mądrość i miłość w rzeczach i Bogu”; tamże, s. 21.

<sup>64</sup> „W panteonie wartości uznawanych przez Platona i przez Morusa, wartością najwyższą jest dobro. Czy wobec tego w utopii Campanelli wartością najwyższą jest prawda?”; I. Pańków, *Filozofia utopii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990, s. 101. Autorka skłania się ku pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, zauważając, że w utopii Campanelli nauka organizuje życie mieszkańców.

<sup>65</sup> Zob. F. Bacon, dz. cyt.

<sup>66</sup> J. Szacki, dz. cyt., s. 25.

<sup>67</sup> G. Picht, *Odwaga utopii*, tłum. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 198.

próbę i dowiodło swej siły”<sup>68</sup>. Utopie głoszące wizję lepszego, szczęśliwego świata z czasem zastępowane są przez utopie negatywne, antyutopie. Choć prezentowany jest w nich świat udoskonalony, który korzysta z rozwoju nauki i techniki, to jednak jest to świat, w którym niezależność człowieka, marzenia, nadzieje zostają skutecznie stłumione, a szczęście zostaje zastąpione odruchowymi zachowaniami, w ramach różnych zdehumanizowanych, totalitarnych systemów. Przed tym zagrożeniem (totalitaryzmem) ostrzega chociażby Adolus Haxley, który podkreśla znaczenie wolności indywidualnego człowieka w osiągnięciu przez niego człowieczeństwa<sup>69</sup>.

Próba realizacji wizji utopistów odrodzeniowych podjęta zostaje w Oświeceniu. Cały czas, nawet w tym okresie, mówi się o szczęściu jednostki z perspektywy ogółu. Takie podejście z czasem stanie się właściwe utylitaryzmowi. Jeremy Bentham<sup>70</sup> (koncepcja jego mieści się w ramach ilościowego utylitaryzmu, hedonizmu ilościowego) twierdzi, że „szczęście jednostek, z których składa się społeczeństwo, tzn. ich przyjemności i bezpieczeństwo, jest celem, i to jedynym celem, który prawodawca winien mieć na widoku”<sup>71</sup>. Nie należy jednak zapominać, że „pojęcie «najlepszego z możliwych działań» zakłada, w uniwersalnej utylitarystycznej teorii Benthama, nie tylko szczęście jednej osoby bądź niektórych osób, lecz szczęście wszystkich ludzi”<sup>72</sup>. Filozof ten nie pomija znaczenia prawa i instytucji społecznych. Zauważa, że mogą one przyczynić się do większego szczęścia dla możliwie wielu jednostek ludzkich. Wskazuje, jak należy zbudować system praw, aby jego konsekwencją była możliwie największa ilość przyjemności<sup>73</sup>.

Losami zbiorowości, a nie poszczególnych osób, zajmuje się nauka o społeczeństwie – zauważa kolejny filozof, John Stuart Mill<sup>74</sup>. Cel ludzkiego życia widzi on w szczęściu a szczęście dostrzega w dążeniu do przyjemności i w unikaniu cierpienia<sup>75</sup>. J. S. Mill traktuje przyjemność jako zasadę szczęścia, określa teorię utylitaryzmu teorią szczęścia. Wskazuje on na jakościową różnicę – a nie

<sup>68</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 139.

<sup>69</sup> Zob. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Literackie „Muza”, Warszawa 1997.

<sup>70</sup> Zob. J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, tłum. B. Nawroczynski, PWN, Warszawa 1958.

<sup>71</sup> Tamże, s. 46.

<sup>72</sup> N. White, dz. cyt., s. 55.

<sup>73</sup> J. Bentham, podejmując problem przyjemności, zauważa, że „natura poddała rodzaj ludzki rządowi dwu zwierzchnich władców: przykrości i przyjemności”; J. Bentham, dz. cyt., s. 17.

<sup>74</sup> J. S. Mill, *System logiki dedukcyjnej i indukcyjnej*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1962.

<sup>75</sup> Zob. J. S. Mill, *O wolności. O zasadzie użyteczności*, tłum. A. Kurlandzka, F. Mierzejewski, De Agostini i Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2003.



tylko, jak J. Bentham, na różnicę ilościową – między przyjemnościami. Podkreślając znaczenie rozumu, mówi, że lepiej jest być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem<sup>76</sup>. J. S. Mill zajmuje stanowisko w kwestii problemu *summum bonum*. Zauważa, że to zagadnienie jest przedmiotem sporów trwających od zarania filozofii po czasy jemu współczesne. Ma nadzieję, że uda mu się zmienić tę sytuację, jeśli stanowisko utylitarystyczne zostanie powszechnie przyjęte<sup>77</sup>. W analizach problemu szczęścia w utylitarystycznym (eudajmonizm utylitarystyczny) istotny jest ten wątek, w którym zaakcentowane zostało, że należy tak urządzić ustrój społeczny, aby zapewniał on jak najwięcej szczęścia dla jak największej ilości jednostek, wiedząc o tym, że nie wszyscy będą szczęśliwi. Tu już zaczynają się sygnały minimalizmu, ale pozytywistyczne – chodzi o szczęście dla jak największej ilości jednostek.

Jakościowo różną koncepcję szczęścia można znaleźć u katastrofistów. Oswald A. G. Spengler głosi koncepcję narodzin, rozwoju i zmięczenia kultur, między innymi zmięczenia kultury europejskiej. Koncepcja ta stanowi inspirację dla katastrofizmu<sup>78</sup>. Obecne jest w niej przeczucie katastrofy, poczucie kresu kultury (przyjmującej ostatecznie formę cywilizacji). Z czasem katastrofa nadchodzi w postaci skutków istnienia dwóch wielkich systemów totalitarnych<sup>79</sup>. Katastrofiści zapowiadają, że będzie tylko gorzej. Szczęściem okazuje się w tej sytuacji znalezienie sposobu na uniknięcie jeszcze większego nieszczęścia – samozagłady. Analizom poddaje się szczególnie, obecny już wcześniej w tradycji rozważań humanistycznych, wątek nieszczęścia<sup>80</sup>. Czy możemy zatem, pytają niektórzy, „żyć w takim

<sup>76</sup> W. Tatarkiewicz, analizując poglądy J. S. Mill, zauważa, że jego etyka utraciła prostotę hedonizmu.

<sup>77</sup> Zob. N. White, dz. cyt., s. 134.

<sup>78</sup> Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, „KR”, Warszawa 2001.

<sup>79</sup> Skutki totalitaryzmu obecnego w pierwszej połowie XX wieku analizują m.in. José Ortega Gasset, Lew Szestow, Erich Fromm.

<sup>80</sup> Człowiek, odczuwając w swym „doczesnym życiu” niedostatek, nie doznaje w nim pełni szczęścia. Biorąc pod uwagę perspektywę tego życia, Odo Marquardt twierdzi, że „nie dla ludzi jest pełnia szczęścia. Dla nich – pośród wszelkich niepowodzeń – możliwe jest tylko szczęście niedoskonałe, «szczęście w nieszczęściu»”; O. Marquardt, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 3. Zatem rozważaniom o szczęściu winna towarzyszyć refleksja nad nieszczęściem. „Pytanie o szczęście jest abstrakcyjne, jeśli stawiamy je w oderwaniu od pytania o nieszczęście. Niczym nie zmałowanego szczęścia ludzie bowiem nie znają. (...) Czyste szczęście nie jest z tego świata (...) W «tym świecie» wszelako – świecie życia ludzi – szczęście istnieje obok nieszczęścia”; tamże, s. 5. Problem nieszczęścia dużo później, niż problem samego szczęścia, stał się przedmiotem filozoficznych dyskusji. O. Marquardt opowiada się za tezą, że w filozofii nieszczęście tematem istotnym, nieuniknionym uczyniło chrześcijaństwo. Temat ten stanowi, jak podkreśla filozof, treść teodycei. „Jeśli Bóg istnieje, to dlaczego jego stworzenia znają nie tylko szczęście, ale i nieszczęście?”; tamże, s. 9. W. Tatarkiewicz natomiast dostrzega pojawienie się zwrotu „nieszczęście” jako odpowiednika negatywnego zwrotu „szczęście” dopiero w językach nowożytnych. „Filozofowie mówili o szczęściu najczęściej

świecie, w którym wydarzenia historyczne nie są niczym innym jak tylko jakimś nieustannym splotem iluzorycznych wlotów i gorzkich rozczarowań?”<sup>81</sup>. Zadaje się również pytania, o dalsze istnienie człowieka w obliczu nadciągającej katastrofy, przekreślającej wizję szczęśliwej przyszłości. Można bowiem żyć z negatywną przeszłością, lecz nie sposób żyć z negatywną przyszłością. Po drugiej wojnie światowej natomiast, coraz częściej zadawane jest pytanie: Co zrobić, aby jak najmniej być nieszczęśliwym, ale w relacji do drugiego człowieka?

### Etyka prostomyślności – indywidualizacja szczęścia

Współczesną propozycją rozpatrywania problemu eudajmonii jest etyka prostomyślności Józefa Bańki<sup>82</sup>. Przy rozważaniu istoty szczęścia związanego z dobrem nasuwa się pytanie: czy można mówić o szczęściu względnym, czy też o szczęściu bezwzględnym – a może o jednym i drugim? O szczęściu względnym można mówić, inaczej bowiem należałoby stwierdzić, że nie ma nieszczęścia. Również można mówić o szczęściu bezwzględnym. Szczęście jako bezwzględne ujmuje między innymi Platon, św. Augustyn czy niektórzy utopiści, do których można zaliczyć chociażby Karola Marksa. Bezwzględność szczęścia, zdaniem autora recentywizmu<sup>83</sup>, osiągalna jest wyłącznie w *recens* – w aktualności, czyli wówczas, kiedy nie ma recencjałek (recencjałki I, czyli przeszłości, i recencjałki II, czyli przyszłości). Należy tu odróżnić odczucie szczęścia, które jest w *recens* (czyli „teraz”), od treści szczęścia, która odnosi się do recencjałek (recencjałki I i recencjałki II). Z jednej strony szczęście jest indywidualnym poczuciem spokoju wewnętrznego człowieka w aktualnej chwili (szczęśliwym „jest” się „teraz”, a nie wczoraj bądź jutro), z drugiej natomiast strony treść szczęścia może być wczoraj i jutro. J. Bańka podejmuje problem szczęścia przede wszystkim w etyce prostomyślności (czy też

w sensie ideału raczej niż charakterystyki życia, toteż mogli operować samym «szczęściem», a obywać się bez jego przeciwstawienia”; W. Tatarkiewicz, *O szczęściu*, wyd. cyt., s. 116. Z czasem, w układzie ludzkich pojęć pojęcie szczęścia występuje w parze z pojęciem nieszczęścia, „podobnie jak dobro ze złem, piękno z brzydotą, prawda z fałszem”; tamże, s. 101.

<sup>81</sup> E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 8.

<sup>82</sup> Etyka prostomyślności „to postać etyki przedaksjomatycznej, która opiera się na wartościach odczuwalnych jako oczywiste ze względu na towarzyszące im poręczenie moralne osób, które opierają swoje postępowanie na tych wartościach”; J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych*, t. 1: *Przewodnik encyklopedyczny po recentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2004, s. 13.

<sup>83</sup> Recentywizm to system filozoficzny, którego podstawowym aksjomatem jest *recens* (tj. „teraz”, „świeży”). Człowiek, wszelki byt są *recens*.

w ogólnie pojętym reentywizmie, którego częścią jest ta etyka). Etyka prostomyślności stanowi indywidualizację szczęścia człowieka<sup>84</sup>. Podkreślając indywidualny charakter doświadczenia ludzkiego szczęścia, J. Bańka odróżnia swą teorię szczęścia od koncepcji ujmujących szczęście w wymiarze maksymalistycznym, transcendentnym<sup>85</sup>, jak również od koncepcji, które akcentują w większym stopniu problem minimalizacji nieszczęść (np. etyka Tadeusza Kotarbińskiego<sup>86</sup>), niż sam problem szczęścia.

<sup>84</sup> Etyka prostomyślności różni się od etyki chrześcijańskiej czy od T. Kotarbińskiego etyki niezależnej. Etyka chrześcijańska kładzie nacisk przede wszystkim na maksymalizację szczęścia osoby; T. Kotarbińskiego etyka niezależna – na minimalizację nieszczęść w ludzkim życiu.

<sup>85</sup> Józef Bańka odróżnia ujęcie szczęścia w swej koncepcji filozoficznej od jego ujęcia w etyce chrześcijańskiej. Analizując problem szczęścia w etyce chrześcijańskiej, interpretuje on tekst Biblii: „A oto znów przemówił do nich Jezus tymi słowami: *Ja jestem światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia*” (Jan 8,12). „Słowa te [«będzie miał»] są wyrazem etyki nagradzającej, etyki eudajmonistycznej, w której szczęście jest sankcją cnoty i lokuje się w wymiarze wieczności”; J. Bańka, *Rap metafizyczny, czyli Odezwana wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obywateli i obywateli*. Ułożył i objaśnieniami w postaci postyll opatrzył..., Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 1999, s. 156. Chodzi o transcendentalne szczęście. Szczęście to przekracza wymiar perspektywy ziemskiego życia, stanowi „wyższy” wymiar szczęścia, jego wymiar eschatologiczny. J. Bańka w związku z zagadnieniem szczęścia w etyce chrześcijańskiej porusza problem „niższych” i „wyższych” wymiarów szczęścia. „Według tego rozróżnienia zaspokojenie niższych skłonności nie tylko nie sprowadza na człowieka pełni szczęścia, ale nadto prowadzi do ograniczenia podatności człowieka do szczęścia, czyniąc szczęście mniej przystępnym, a człowieka bardziej wrażliwym na skomplikowane, subtelniejsze radości”; tamże, s. 157. „Eschatologiczny wymiar szczęścia jest w gruncie rzeczy negacją szczęścia jednostki w jego aspekcie realistycznym po to, by nadać mu wymiar maksymalistyczny w aspekcie wiary. Trzeba było odebrać człowiekowi szczęście doczesne, by obietnicą pełni szczęścia związać go ze światem nadziei”; tamże, s. 158. Bóg, zauważa J. Bańka, zgodnie z koncepcją etyki chrześcijańskiej, daje obietnicę, która stanowi pewność absolutnej pełni szczęścia, osiągalnej w życiu przysłym. Człowiek dąży do tego, aby osiągnąć pełnię szczęścia, która przekracza obszar wyznaczony granicami realnie osiągalnych dóbr. Jest ona nagrodą za życie zgodne z prawem Bożym, za postęp w sferze duchowej. Mimo zasadniczych różnic między etyką chrześcijańską a koncepcją etyki J. Bańki, można odnaleźć między nimi punkty stykowe. Problem ten podejmuje Adam A. Dura; zob. tenże, *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej*, Res Type, Katowice 2000. Celem jego jest „wykazanie funkcjonowania autonomicznej normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej”; tamże, s. 14–15), a także zarysowanie „chrześcijańskiej postaci etyki prostomyślności” (zob. J. Bańka: *Filozofia prawa a etyka prostomyślności*, w: L. Gawor, K. Kosior (red.), *Etyka XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marie Curie-Skłodowskiej, Lublin 1991, t. 2, s. 40).

<sup>86</sup> Zgodnie z koncepcją filozoficzną T. Kotarbińskiego, zauważa Joanna Dudek „należy (...) zastosować wobec pojęcia miłości dyrektywę bardziej umiarkowaną – negatywną zamiast pozytywnej, program minimum zamiast maksimum. W pierwszej kolejności należy zaniechać wrogich uczuć wobec innych (...) Jest to realnie możliwe i po prostu wykalne”; J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1997, s. 120–121. Opiekun spolegliwy, o którym mówi filozof, żywi raczej szacunek dla drugiej osoby, niż miłość bliźniego. Miłość bliźniego, w swym maksymalistycznym aspekcie, stanowi natomiast podstawę życia chrześcijanina. „W ocenie i dyrektywie szacunku dla bliźniego – pisze J. Bańka – Kotarbiński zajmuje pozycję sceptycznego obserwatora, który bardziej wierzy w normy ograniczające postępowanie łęczłowieka, aniżeli w bezinteresowną miłość bliźniego”; J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 131. Podstawowy problemem w koncepcji etycznej T. Kotarbińskiego nie „polega (...) – zauważa J. Dudek – na poszukiwaniu najlepszej drogi do szczęścia, lecz na odpowiedzi na pytanie: czego nie należy czy-

Szczęście dotyczy, zauważa J. Bańka, człowieka konkretnego, stanowiącego podstawową kategorię reentywizmu. Człowiek ten porównuje swe uczucia z uczuciami innych osób. Istnieje jednak, zdaniem filozofa, zasadnicza ich nieporównywalność, która „zdaje się wskazywać na konieczność poszanowania indywidualnego przeżycia szczęścia. Możemy się wszyscy zgodzić, co do tego, iż wiemy, co jest wartościowe, ale droga wiodąca do tego, co najwartościowsze, jest dla poszczególnych ludzi różna. Różne radości przeżywamy wszyscy mniej więcej podobnie, ale wzbogacenie ich o superlatyw, który czyni z nich szczęście (radość najwyższą), dokonuje się w każdym z nas osobiście i zgoła inaczej”<sup>87</sup>. Każdy człowiek bowiem jest niepowtarzalny, niepowtarzalne jest jego życie, tak jak chwila – *recens* (czyli „teraz”), w której istnieje. J. Bańka, przeciwstawia się takiemu obrazowi świata, w którym to nie konkretni ludzie przeżywają szczęście i dokonują czynów, lecz szczęśliwa jest ludzkość, a społeczeństwo rozumiane jako całość dzieła dokonuje. Podkreśla on znaczenie odpowiedzialności człowieka konkretnego, a także znaczenie uczuć ludzkich i indywidualnej podatności do szczęścia. Nie ma bowiem szczęścia grupy; chodzi zawsze o szczęście człowieka konkretnego, nawet jeśli jest on w grupie.

Józef Bańka, w swej filozoficznej koncepcji akcentuje rolę etyki w życiu ludzkim, a także wolności człowieka w wyborze między wartościami moralnymi. „Etyka – pisze filozof – wskazuje człowiekowi, co jest wartością, ale on sam może tylko zdecydować, co jest nią dla niego «naj(bardziej)». Jeśli to «naj-» narzucimy człowiekowi z góry, niechybnie zmniejszymy jego podatność do szczęścia. Etyka prostomyślności (...) maksymalnie chroni jego podatność do szczęścia, przez poszanowanie dla tych jego skłonności, z których tego rodzaju podatność wypływa”<sup>88</sup>. Opowiada się ona za ochroną szczęścia osobistego drugiego człowieka, za pozostawieniem mu możliwości własnego jego rozeznania; opowiada się również za posza-

nić, jeżeli się nie chce zasłużyć na pogardę ludzi godnych szacunku”; J. Dudek, dz. cyt., s. 55. Niemniej jednak w jego ujęciu etyki jest również miejsce na naukę o życiu szczęśliwym; zob. J. Woleński, *Kotarbiński*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 109. Zob. T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 106–114. Koncepcja T. Kotarbińskiego nie stanowi programu maksymalizacji szczęścia jednostki. Autor *Traktatu o dobrej robocie* sprowadza „funkcję” etyki do realistycznej minimalizacji nieszczęść, „redukowania”, ograniczania uczuć nienawiści. J. Bańka nie odnajduje w filozofii T. Kotarbińskiego paradygmatu etycznego, który stanowiłby zasadę porządkującą wiedzę dotyczącą zakresu działań moralnych. „Możemy – to prawda – bronić małego dobra i uchylać większe zło, ale bez miary tego mniejszego dobra i większego zła uczynić tego nie będziemy w stanie. Jeśli bowiem będziemy poszukiwać małego dobra, pozostawimy raczej pole dla większego zła i sami stworzymy sytuację, w której trudno nam już będzie to większe zło uchylać. Twierdzimy, iż owej miary mniejszego dobra i większego zła, trzeba nam szukać w głębi naszej prostomyślności, która indywidualizuje zarówno «mniejszość» owego dobra i «większość» odrzuconego zła”; J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 160.

<sup>87</sup> Tamże, s. 125.

<sup>88</sup> Tamże.

nowaniem wyobrażeń innych ludzi o ich własnych stanach upragnionych, są one bowiem dla nas niewyobrażalne. „Prostomyślność paradygmatu etycznego polega na przekonaniu, iż dar winien odpowiadać oczekiwaniom obdarowanego. Tymczasem nasze zdziwienie – jak stwierdza Bion z Borystenes<sup>89</sup> – musi budzić fakt, że ludzie przynoszą innym nie to, czego oni oczekują, lecz to, o czym sądzą, że będzie to dla nich dobre. (...) Przeciw nieprostomyślności tej postawy występuje (...) etyka prostomyślności, żądając dostosowania naszych wyobrażeń o szczęściu do odczuć indywidualnych tych, których chcemy uczynić szczęśliwymi”<sup>90</sup>. Etyka ta opowiada się za poszanowaniem w drugim człowieku tych wartości, którymi jest on ożywiony, co wyraża jej norma naczelną. Odrzuca ona stosowanie „miarki własnej” w osądzie drugiego człowieka, wskazując na znaczenie jego własnych przeżyć. „Podmiot, jego specyficzne przeżycie wartości – pisze J. Bańka – nie jest nam dane wprost: jego istnienie jest nam wprawdzie dane, ale jego przeżycie «zadane», tj. udziela nam się jako coś, co nie podlega już dalszej analizie, lecz domaga się (...) akceptacji w sensie etycznym. Akceptujemy nie treść czyjś przeżycia, lecz samo jego istnienie (*esse*), które przez to, że zostało przez nas zaakceptowane, «jest dobre» (*bene esse*). Każdy człowiek sam tylko może wiedzieć, co przeżywa, nam pozostaje tylko po prostu to przyjąć, pozostawiając drugiemu pewność, że tym co daje mu osobiste szczęście, są rzeczywiście wartości (...) aprobowane przez nas jako elementarne”<sup>91</sup>.

Autor etyki prostomyślności podkreśla znaczenie w ludzkim życiu praw instynktu i logiki półintuicyjnej. Szczególnie wyakcentowane jest to w głoszonej przez niego dyrektywie etyki prostomyślności, zgodnie z którą zawieszenie praw instynktu i logiki półintuicyjnej przy decyzji-wyborze może prowadzić do zniszczenia indywiduum i gatunku<sup>92</sup>. Dyrektywa ta, twierdzi J. Bańka, winna przyczynić się do indywidualizacji szczęścia. Zaleca ona człowiekowi dokonywanie decyzji-wyboru nawet wówczas, kiedy nauka nie znajduje koniecznych elementów rozwiązania, a wymaga tego dobro jednostki ludzkiej czy gatunku. J. Bańka akcentuje, że nie należy ograniczać świata jedynie do obiektywnego jego ujęcia, nie należy

<sup>89</sup> Józef Bańka odwołuje się do rozważań starożytnego filozofa, sofisty, o którym pisze Diogenes Laertios; zob. Diogenes Laertios, dz. cyt., 241–247.

<sup>90</sup> J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 161.

<sup>91</sup> Tamże, s. 156. Wartości elementarne, czyli prostomyślne.

<sup>92</sup> Dyrektywa prostomyślności, „w pierwszej wersji brzmiałaby (...) tak: Dokonując wyboru, nie powinieneś zawieszać praw instynktu i logiki półintuicyjnej, ponieważ jest to z jednej strony niemożliwe, a z drugiej prowadzi do decyzji-wyboru, która może pociągnąć za sobą zniszczenie indywiduum i gatunku. I w wersji drugiej: Powinieneś dokonywać decyzji-wyboru nawet wtedy, gdy nauka nie dostrzega koniecznych elementów rozwiązania, lecz wymaga tego dobro indywiduum lub gatunku, rozpoznawane na specyficznie ludzkim poziomie”; J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych*, t. 1: *Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 154.

zamykać go w granicach „laboratorium naukowego”. Świat jest bowiem również „światem dla człowieka”, który na swój własny, indywidualny sposób szuka odpowiedzi na zadawane przez siebie pytania, na swój własny sposób dąży do szczęścia. Ma on zdolność przyjęcia postawy twórczej w stosunku do rzeczywistości, zdolność do projekcji swej indywidualnej drogi życia. „Chodzi wszakże o to, aby rzeczywistość widzieć w różnych jej barwach, w różnych aspektach. (...) Postrzegać świat indywidualnie, twórczo – nie znaczy postrzegać go obiektywnie, lecz w ramach własnej projekcji i wykorzystując (angażując) cechy leżące u podłoża poręczenia moralnego wartości, którym chcemy pozostać wierni”<sup>93</sup>.

Józef Bańka, zauważa, że choć człowiek w ogóle (tj. człowiek wielopojawieniowy, czyli człowiek „bez daty”, abstrakcyjny, ponadhistoryczny<sup>94</sup>), tworzy rzeczy wielkie, to jednak człowiek konkretny (człowiek jednopojawieniowy<sup>95</sup>), „ów mały człowiek – buduje swoje własne szczęście nie dbając o to nadmiernie. Gdyby życie człowieka miało się składać z samych rzeczy wielkich, człowiek – rzeczywisty człowiek – byłby jedynie konstrukcją, złożoną z ukrytych wad i niskich pragnień”<sup>96</sup>. Należy „ludziom pozwolić cieszyć się ich małym szczęściem. Szczęście wielkie to groźne szczęście – to początek upadku. Tylko ciesząc się małym szczęściem, ludzie zdolni będą akceptować wielkie cele i wartości, określone poza nimi jako szczęście ludzkości – a więc szczęście nie dla nich”<sup>97</sup>. Małe szczęście to szczęście indywidualne, szczęście człowieka konkretnego<sup>98</sup>. Człowiek ten, zauważa filozof, odczuwa w świecie współczesnym „antynomię między wielkimi programami wartości a swoim osobistym szczęściem (...) jako zagrożenie wartości poręczonych moralnie”<sup>99</sup>. Dostrzega w tym świecie komplikacje, zagrożenia w postaci nieprostomyślności<sup>100</sup>, wyrażającej się w postawie obojętności na osobisty los drugiego człowieka, na wydarzenia, problemy z jego codziennego

<sup>93</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 132.

<sup>94</sup> Treścią człowieka wielopojawieniowego jest to, co jest wytworem konkretnych ludzi, których czas już został zapisany na kartach historii, to, co „uległo obiektywizacji i utrwaleniu, zostało włączone w ogólny dorobek i pojawia się wielokrotnie w życiu społeczeństwa jako wartość”; J. Bańka, *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s. 285.

<sup>95</sup> Człowiek jednopojawieniowy to człowiek konkretny, indywidualny, zarówno ten żyjący obecnie, „tu” i „teraz”, jak i ten, którego życie dobiegło już końca.

<sup>96</sup> J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 163.

<sup>97</sup> Tamże, s. 164.

<sup>98</sup> Uznajemy, że szczęście jest zawsze szczęściem człowieka konkretnego, a choć dotyczyć może ono relacji międzyludzkich, to podmiotem jego jest człowiek konkretny.

<sup>99</sup> J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 136.

<sup>100</sup> Zob. J. Bańka, *Słownik pojęć i tekstów filozoficznych*, t. 1: *Przewodnik encyklopedyczny po reentywizmie, eutyfronie i etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 402.

życia<sup>101</sup>. Człowiek konkretny (czyli *homo recens*), „będąc” (resp. „jeśli jest”) człowiekiem prostomyślnym (czyli *homo euthyphronicus*)<sup>102</sup>, wartościuje „na przekór” sztucznym układom odniesienia, obecnym we współczesnej cywilizacji technicznej, opowiada się w swej sferze osobistej za bezpośrednio odczuwanymi wartościami, po stronie życia prostego – prostomyślnego<sup>103</sup>. Powrót człowieka do swej duchowości, do indywidualnej prostomyślności, w świecie zdominowanym przez technikę, przywraca mu, twierdzi J. Bańka, szczęście. Samo słowo „szczęście” budzi w jednostce ludzkiej podobne fascynacje, jak słowa „dom” i „przyjaciół”. „W tych słowach bowiem człowiek upomniał się o obraz spontaniczny, nie zaś wynikły z intelektu jedynie”<sup>104</sup>.

Problem szczęścia odnoszony jest do takich kategorii transcendentálnych, jak dobro, piękno i prawda. Jeśli chodzi o odniesienie szczęścia do dobra, to J. Bańka koncepcja filozoficzna, po pierwsze, bliska jest demokratejskiemu rozumieniu szczęścia. Demokryt wskazuje, że odczucie szczęścia stanowi satysfakcję będącą konsekwencją poczucia dobrze przeżytego życia. J. Bańka natomiast traktuje szczęście jako poczucie dobrze spełnianego życia w *recens*. Wskazuje on na to, że należy zrobić wszystko, by nie krzywdzić drugiego człowieka. Rozważając na tym poziomie szczęście, można zadać pytanie: dlaczego? Dlaczego człowiek konkretny ma odczuwać szczęście z powodu szczęścia drugiej osoby? Po drugie natomiast, jeśli by jednak w Bańki koncepcji filozoficznej znaleźć ujęcie szczęścia ze względu na zagadnienie *summum bonum*<sup>105</sup>, to w nowym jego znaczeniu. W tym nowym znaczeniu *summum bonum* jest w momencie recentywistycznym, w chwili

<sup>101</sup> Postawę nieprostomyślną J. Bańka dostrzega w społeczeństwach, w których „słowa nie pokrywają się z odczuciami, nazwy z pojęciami i (...) żadne działanie nie jest w stanie otrzymać poręczenia moralnego”; J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 24.

<sup>102</sup> Człowiek prostomyślny to ideał człowieka, do którego realizacji winniśmy dążyć w swym życiu. Należy zatem postępować według zasad najprostszych (podstawowych), wprowadzić w swe życie wartości proste. Wartości te wymienia J. Bańka, przedstawiając podstawowe idee etyki prostomyślności. Zob. J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 75. W etyce tej porusza on zagadnienie wartości naczelną, która decyduje o hierarchii wartości w ludzkim życiu. W życiu człowieka prostomyślnego (człowiek ten stanowi *eu*, czyli dobre, harmonijne, złożenie sfery *phronesis*, czyli sfery rozumu, i sfery *thymos*, czyli sfery uczuć) wartość naczelną stanowi „poręczenie moralne prawa do szczęścia osobistego, zasadzającego się na (...) odczuciach najprostszych, dostępnych jedynie empatii”; J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 124.

<sup>103</sup> J. Bańka używa w swej koncepcji filozoficznej słowa „prosty” między innymi w znaczeniu: bezpośredni, intuicyjny, podstawowy. Na przykład wartości „proste” to wartości dostępne bezpośrednio, intuicyjnemu ujęciu, czyli wartości podstawowe. Słowo „prosty” ma zatem pozytywny wydźwięk. Odróżnione jest ono od słowa „prostactki”.

<sup>104</sup> J. Bańka, *Rap metafizyczny*, wyd. cyt., s. 197.

<sup>105</sup> W koncepcji etyki J. Bańki, istotny jest nie tyle problem *summum bonum*, ile dobra (zob. J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., ss. 27 i 93) czy też wartości wyższej i niższej (zob. tamże, s. 86).

*recens*, czyli w chwili, która określa, kim jesteśmy i z kim jesteśmy (owej chwili – momentowi „teraz”, odpowiada moment *kairos*, czyli moment podejmowanej każdorazowo decyzji moralnej). Jeśli chodzi o odniesienie szczęścia do piękna, to w ramach J. Bańki estetyki recentywistycznej jest to związanie szczęścia z entuzjazmem<sup>106</sup>. Entuzjazm, od greckiego słowa *éntheos* (gr. *en* – „w”; *theós* – „bóg”), znaczy natchniony przez boga (gnostyckie bycie Bogiem; chrześcijańskie bycie z Bogiem). Ma tu miejsce odkrycie, że nie można zadać pytania: dlaczego? Entuzjazm polega bowiem na indywidualnym doznaniu. J. Bańka indywidualizuje szczęście, ale również konkretyzuje je. W estetyce akcentuje on, że to człowiek konkretny ma być szczęśliwy – to „ja” mam być szczęśliwy. Jeśli chodzi natomiast o trzecią kategorię rozważaną w związku ze szczęściem, czyli o prawdę, to J. Bańka nie podejmuje tego problemu. Prawda jest bowiem kategorią epistemologiczną. Stanowi ona podstawę dla dwóch pozostałych kategorii – dobra i piękna. Prawda jest *recens*<sup>107</sup>. Prawda, dobro, piękno – te trzy transcendentálne kategorie zawierają się w człowieku.

Józef Bańka, podobnie jak chociażby greccy filozofowie (np. Epikur, stoicy), uważa, że człowiek jest w stanie osiągnąć szczęście. Nie ma szczęścia, twierdzi filozof, w życiu wspomnieniami z przeszłości, czy też w życiu marzeniami o lepszej przyszłości. Gdyby żyć tymi perspektywami czasowymi, można by, za Pascalem, powiedzieć: „nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć; gotujemy się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztujemy go nigdy”<sup>108</sup>. Szczęście, akcentuje J. Bańka, jest „teraz”. Oryginalność jego koncepcji szczęścia, polega na uzasadnieniu, dlaczego człowiek jest szczęśliwy „teraz” i tylko „teraz”. Nie jest to tylko stwierdzenie faktu. Ma tu miejsce powinność (a zatem etyka). Powinnością jest odkrywanie granic wewnętrznych człowieka. Człowiek, zdaniem filozofa, winien żyć terażniejszością. W niej to możliwa jest najpełniejsza realizacja szczęścia – doznanie poczucia dobrze spełnianego życia. Poczucie to dostępne jest *homo euthyphronicus* (czyli człowiekowi prostomyślnemu), będącemu zarazem *homo recens* (czyli człowiekiem terażniejszym).

<sup>106</sup> Piękno-entuzjazm odczuwa człowiek, kiedy jego wrażliwość-dobro, spotyka się z dziełem sztuki-prawdą.

<sup>107</sup> W J. Bańki neosemantycznej koncepcji prawdy zaakcentowany jest związek prawdy z *recens*; zob. J. Bańka, *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1990.

<sup>108</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1996, s. 87.

PAWEŁ NIERODKA

**JÓZEF BAŃKA'S CONCEPT OF HAPPINESS  
FROM THE POINT OF VIEW OF EUDAIMONIA**

(Summary)

The issue of happiness has been the essence of philosophical reflection since its Greek beginnings to the present time. It is related to such transcendental categories as good, truth and beauty. Consequently, the concepts of happiness can be classified into those connected with good, truth or beauty. The author only focuses on the concepts where happiness is analyzed in combination with good. They are described using the notion of eudaimonia.

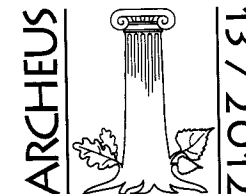
In the first part of this paper, selected philosophical concepts are analyzed, taking the category of eudaimonia into consideration. In the second part of the paper, the author continues the historical analysis of the good-related happiness, referring to Józef Bańka's ethics of pure-mindedness. That ethics individualizes each person's happiness. There is no group happiness; it is always the happiness of a specific person, even if they are a member of a group. According to J. Bańka, that person should live in the present, where they can be happy to the fullest. The ethics of pure-mindedness is different from the concepts which approach happiness from a maximalist or transcendental perspective as well as the concepts which focus more on minimizing unhappiness than on the issue of happiness itself.

Key words: eudaimonia, pure-minded man, recentivism, Christian ethics, independent ethics

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

dr Paweł Nierodka  
Śląska Wyższa Szkoła Zarządzania  
im. Gen. Jerzego Ziętka  
Wydział Nauk Społecznych i Technicznych  
ul. Z. Krasińskiego 2  
40-952 Katowice

nierodka@wp.pl



ALFRED SKORUPKA

**ROZWÓJ MORALNOŚCI  
W UJĘCIU FELIKSA KONECZNEGO**

W ostatnich latach ukazało się sporo opracowań<sup>1</sup> dotyczących wybitnego polskiego historyzofa Feliksa Konecznego (1862–1949), a także wydano ponownie jego dzieła. Autor ten napisał wiele książek poświęconych historii Polski, dziejom Rosji, rozwojowi moralności, cywilizacji żydowskiej czy cywilizacji bizantyńskiej. Jednak analizy, jakie mu poświęcono, odnoszą się głównie do najważniejszego dzieła Konecznego *O wielości cywilizacji*; inne natomiast jego książki są mniej znane. W artykule tym chcielibyśmy więc uzupełnić tę lukę, mianowicie poprzez popularyzację poglądów polskiego historyzofa na temat moralności. Zaczniemy wszakże od przedstawienia ogólnych poglądów naszego myśliciela.

Polski historyzof za najwyższą ze wszystkich cywilizacji uznawał cywilizację łacińską (tj. zachodnią), a wśród jej najważniejszych cech wymieniał chrześcijaństwo oraz naukę i działalność Kościoła katolickiego. Z tego punktu widzenia oceniał inne cywilizacje i pisał o zagrożeniu świata zachodniego mieszkankami cywilizacyjnymi: wzorcami życia i wartościami, które pochodzą z cywilizacji bizantyńskiej, żydowskiej, turańskiej, a nawet chińskiej. „Gdzież tedy kryje się owa cywilizacja łacińska? Albowiem na obszarach jej kielkuje w niejednym punkcie coś, co raczej wygląda na odmianę cywilizacji turańskiej, czasem chińskiej! (...)

<sup>1</sup> Zob. m. in. J. Skoczyński, *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991; J. Skoczyński, *Koneczny. Teoria cywilizacji*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003; L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozofia społeczna Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2002.

Cała Europa choruje obecnie na pomieszanie cywilizacji; oto przyczyna wszystkich a wszystkich 'kryzysów'. Jakżeż bowiem można zapatrywać się dwojako, trojako (a w Polsce nawet czworako) na dobro i zło, na piękno i szpetność, na szkodę i pożytek, na stosunek społeczeństwa i państwa, państwa i Kościoła; jakżeż można mieć równocześnie czworaką etykę, czworaką pedagogię?! Tą drogą popaść można tylko w stan acywilizacyjny, co mieści w sobie niezdatność do kultury czynu. Następuje kręcenie się w kółko, połączone ze wzajemnym zżeraniem się. Oto obraz dzisiejszej Europy!"<sup>2</sup>

Autor *O wielości cywilizacji* ostrzegał więc, że na obszarze Europy rozwijają się obce cywilizacje, niosące ze sobą wartości sprzeczne z nauką Kościoła i z zasadami szanownymi przez ludzi Zachodu. Nie był to wątek, któremu poświęcił najwięcej rozważań, niemniej jednak warto raczej zastanowić się nad nim dziś, lecz w kontekście potęgi politycznej i gospodarczej, jaką stała się Chińska Republika Ludowa. Czy rzeczywiście jest tak, że w Europie zaczną dominować wartości i postawy związane z cywilizacją chińską? Nie ma tu oczywiście miejsca, by rozwodzić się nad tym problemem, jednak zwraca on także naszą uwagę na oryginalną definicję cywilizacji sformułowaną przez naszego historiozofa. Mianowicie pojęcie cywilizacji zostało w tej definicji oderwane od przywiązania do przestrzeni; dla Konecznego cywilizacje są raczej czymś takim, jak „fluidy” duchowe, które bujają nad przestrzeniami. Są „zamknięte” tylko logicznie, w tym sensie, iż pozostają współmierne, nie można bezkarnie wprowadzać do nich elementów przeciwnych z innych cywilizacji<sup>3</sup>. „Są one raczej czymś w rodzaju tchnienia w atmosferze, czymś ponadterytorialnym, falującym, co stara się rozszerzać, jak wszystko to, co jest duchem”<sup>4</sup>.

Polski badacz uważał, że każda cywilizacja składa się z mozaiki różnorodnych elementów, wyrastających historycznie na bardzo różnych podłożach: geograficznym, stanowym, politycznym czy wyznaniowym<sup>5</sup>. Każda składa się też z szeregu kultur, np. polskiej, niemieckiej czy włoskiej. „Cywilizacja to największy zakresowo odłam ludzkości, o którego wspólnocie decyduje metoda życia zbiorowego, swym zasięgiem kodyfikująca wszelkie przejawy życia ludzkiego, tworząc tym samym autonomiczną, samowystarczalną i nie podlegającą wpływom innych cywilizacji całość. Każda z wielu historycznie wytworzonych cywilizacji jest sumą odmian zwanych kulturami, które w płaszczyźnie zjawiskowej tworzą

<sup>2</sup> F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1935 (reprint I wydania: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuici, Kraków 1996), ss. 310 i 315.

<sup>3</sup> Zob. A. Hilckman, *O Feliksie Konecznym*, w: F. Koneczny, *O ład w historii. Z dodatkami o twórczości i wpływie Konecznego*, Nortom, Wrocław 2004, s. 104.

<sup>4</sup> Tamże, s. 56.

<sup>5</sup> Zob. L. Gawor, *O wielości cywilizacji*, wyd. cyt., s. 51.

wielokształtność postaci macierzystej cywilizacji”<sup>6</sup>. A więc cywilizacja to suma wszystkiego, co pewnemu odłamowi ludzkości jest wspólne, a zarazem suma tego wszystkiego, czym taki odłam różni się od innych<sup>7</sup>.

Cywilizacja to również sposób organizacji życia społecznego, który polega na ukształtowanym historycznie, identycznym w określonej zbiorowości pojmowaniu i respektowaniu w praktyce życia społecznego, fundamentalnych wartości ludzkiego życia: Dobra, Prawdy, Piękna, Zdrowia i Dobrobytu, (tzw. pięciomianu: *quincunx*). Pięciomian tworzy aksjologiczno-normatywną strukturę wewnętrzną każdej bez wyjątku społeczności ludzkiej. Analizując cywilizacje, autor *O wielości cywilizacji* wskazuje na ich braki i defekty w strukturze formalnej, a nie skupia się na analizie ich przeszłości. Każda cywilizacja dąży do ekspansji i wyparcia innych – stwierdzał – syntezy cywilizacji natomiast wywołują chaos, gdyż stanowią pomieszanie wartości. Cała historia to walka między cywilizacjami.

Koneczny stworzył więc naukę o cywilizacji, która wychodząc od danych historycznych, dochodziła do abstrakcyjnych zasad ogólnych. Był zwolennikiem metody indukcyjnej, jednak metody dedukcyjnej całkiem nie przekreślał. W jednej ze swoich ostatnich prac napisał: „Historią rządzą abstrakty”, a na pierwszym miejscu wśród abstraktów staje stosunek człowieka do Boga; bywa osobisty lub gromadny. Abstrakty wiodą nas w górę. Dlatego ci, którzy pragną ograniczyć ich rolę w umysłowości ludzkiej, kroczą ku przepaści. Polski badacz uznaje głęboką różnicę między siłami materialnymi i fizycznymi, a duchowymi i moralnymi. Ocena sił duchowych i moralnych umożliwiła odkrycie tego wszystkiego, czego nie widzą biologięści. Nauka o cywilizacji Konecznego wychodziła więc od jednostkowych faktów, zaś celem jej były tzw. prawa dziejowe. Przy czym trzeba podkreślić, że prawa te są imperatywami moralnymi, prawami docelowymi i normatywnymi, a nie koniecznościami biologicznymi<sup>8</sup>.

Postęp moralności w Europie widać choćby na przykładzie rozszerzania się zakresu V-go przykazania. Kiedyś zabójstwa występowały, proporcjonalnie rzecz biorąc, znacznie częściej niż dzisiaj. W dobie obecnej (poza wojną) właściwie nie godzi się zabijać nigdy, a nawet wobec zbrodniarza nie wolno dopuszczać się zbrodni. Jeśli chodzi o ludy prymitywne, to podnosi się u nich etyka w miarę nawracania się na chrześcijaństwo<sup>9</sup>. Jednak postęp w moralności nie jest powszechny,

<sup>6</sup> Tamże, s. 50.

<sup>7</sup> Zob. F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, wyd. cyt., s. 154.

<sup>8</sup> Zob. J. Skoczyński, *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, wyd. cyt., s. 29–30; F. Koneczny, *O ład w historii*, wyd. cyt., s. 16–18; A. Hilckman, *O Feliksie Konecznym*, w: F. Koneczny, *O ład w historii*, wyd. cyt., s. 52.

<sup>9</sup> Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 1997, s. 12–14.



ponieważ ma on to do siebie, że wcale zachodzić nie musi, a również może występować cofnięcie i upadek. Przykładem na upadek moralności jest bolszewicka Rosja, urągająca wszelkiej etyce.

Zdaniem Konecznego każdy lud posiada swoją drabinę etyczną, odmienną zwykle od innych. Postęp moralności musi być wykazany w danej społeczności; nie chodzi tutaj o to, aby podawać przykłady osiągnięć różnych ludów. Są społeczności, w których moralność już od czasów prehistorycznych utknęła na pewnym niskim szczeblu; np. w Chinach zwyczajem o wiele powszechniejszym, niż sądzi Europa, jest porzucanie dzieci przez rodziców, gdy ich nie są w stanie wyżywić<sup>10</sup>.

Łacińska cywilizacja jest dziełem samego Kościoła, który ocalał zarazem z ginącej cywilizacji rzymskiej wszystko, co dało się pogodzić z chrześcijaństwem. Społeczeństwa katolickie przyswajają sobie etykę katolicką krok po kroku. Nowo nawróceni nie od razu obejmują wszystko. Katolicy muszą czynić postępy z pokolenia w pokolenie i postępowi temu nie wolno nigdy się skończyć. Katolicyzm niesie pomiędzy wszystkie cywilizacje cztery postulaty: małżeństwo jednożenne i dożywotnie, zniesienie zemsty, szacunek dla pracy fizycznej (za tym dążenie do zniesienia niewolnictwa), wreszcie niezawisłość Kościoła od władzy świeckiej. Żaden z tych postulatów nie skutecznia się szybko. Postęp moralności idzie więc opornie<sup>11</sup>. Stopniowo tylko przyswajają sobie etykę katolicką (tj. etykę cywilizacji łacińskiej) społeczeństwa tej cywilizacji i dotychczas jeszcze nie przejęli się nią bynajmniej wszyscy wyznawcy Kościoła.

Nie ma też żadnej stałej kolejności dla szczebli postępu moralności, ani w ogóle jego żadnych prawideł powszechnych, gdyż każda cywilizacja ma swoją etykę. Istnieją wprawdzie generalia wszystkich etyk, lecz są to pojęcia abstrakcyjne, z których wysnuwa się w różnych stronach świata odmienne wnioski<sup>12</sup>. W pięciu cywilizacjach (chińska, bramińska, turańska, arabska, bizantyńska) zachodzi rozbieżność etyki w życiu prywatnym a publicznym; tylko bowiem łacińska cywilizacja wymaga etyki także w publicznym życiu<sup>13</sup>.

Średniowieczny ruch odnowienia Kościoła zachodniego wyszedł z klasztoru Cluny; tamtejsi mnisi głosili, że zasadniczym obowiązkiem katolika jest troska, iżby życie publiczne urządzone było według Ewangelii, i że ograniczone są możliwości etycznego podniesienia jednostki, jeżeli życie zbiorowe nie podniesie się etycznie. Doszli w końcu do tezy, że niemoralnym jest posłuszeństwo władzy niemoralnej. Duch Cluny pogłębiał przepaść pomiędzy Rzymem a Carogrodem. Uderzono bowiem od razu w zasadnicze różnice cywilizacyjne. Bez cesaropapizmu nie

można sobie wyobrazić cywilizacji bizantyńskiej, ani też Cerkiew nie uważała się za zorganizowaną naleźycie, o ile by nie miała także świeckiej głowy. Gdyby Bizancjum przystało na przestrzeganie moralności w sprawach publicznych i gdyby odstąpiło od cesaropapizmu, cóż zostało by z niego? Byłoby to zupełną ruiną tej cywilizacji, a czy obrządek bizantyński utrzymałby się wtenczas? Gdyby bowiem nastąpiło w średniowieczu jakiegokolwiek kompromisowe zbliżenie pomiędzy Rzymem a Bizancjum, reformy kluniackie byłyby musiały przepaść. Albo więc doniosłe reformy kluniackie i schizma, albo ugoda i zguba katolicyzmu<sup>14</sup>.

Zastanawiając się nad rozmaitością etyk, widzimy tym jaśniej, że nie ma syntez między cywilizacjami (mogą zajść zaledwie między kulturami tej samej cywilizacji). Największe powikłanie etyki wynika właśnie z mieszanek cywilizacyjnych; nastaje w nich stan acywilizacyjny, a zarazem chaos moralny, i w końcu zubożenie na moralność. Najwyższe prawo historii brzmi: nie można być cywilizowanym na dwa sposoby, a zatem cała etyka pewnego zrzeszenia musi również być czerpana z jednej i tej samej cywilizacji<sup>15</sup>.

Jak już wspomniano, istnieją pewne pojęcia stanowiące generalia etyk; są to pojęcia następujące: obowiązek, bezinteresowność, odpowiedzialność, sprawiedliwość, sumienie, stosunek do czasu i pracy. Gdy się zna tych siedem rzędnych, można określić rodzaj i szczebel etyki<sup>16</sup>. „Niejednen z czytelników zapyta może zdziwiony: jakżeż autor mógł być pominąć wśród generalistów to, co jest generalissimum, mianowicie miłość? Otóż jest to generalissimum tylko w etyce chrześcijańskiej i dlatego nie należy do powszechnych generalistów etyki. Żle i boleśnie, że tak jest – ale tak jest”<sup>17</sup>.

Syntezą przedstawionych składników etyki jako takiej jest sumienie. Posiada ono charakter podwójny, narzędzia etyki i jej strażnika. Katolicką definicję sumienia znajdujemy u o. Jacka Woronieckiego, który nazywa je wprost rozumem praktycznym. Sumienie „nie ma władzy prawodawczej, lecz tylko wykonawczą i sądowniczą”, a zależy od „wiedzy teoretycznej i od obiektywnych wiadomości”<sup>18</sup>. Dla jeszcze większej krótkości podaje Koneczny własną jego definicję: „sumienie jest to autokrytyka moralna”. Autokrytyka etyczna objawia się zatem wstydem przed samym sobą; pozbył się sumienia, kto nie wie, co to znaczy zawstydzić się wobec siebie samego<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 1996, s. 221.

<sup>15</sup> Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, wyd. cyt., ss. 25–26 i 195.

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 36.

<sup>17</sup> Tamże, s. 64.

<sup>18</sup> J. Woroniecki, *Etyka*, w dziele zbiorowym: *Zarys filozofii*, Lublin 1930, t. II, s. 223; cyt. za: tamże, s. 54.

<sup>19</sup> Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, wyd. cyt., s. 55.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 19–20.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 24.

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 194.

<sup>13</sup> Zob. tamże, s. 25.



Dwa składniki związane z generaliami pośrednio to mianowicie praca i czas. Tylko nie o samą pracę tu chodzi, lecz o stosunek człowieka do niej, i podobnie o stosunek człowieka do czasu. Gdy chodzi o pracę, ważne jest, czy poza materialną walką o byt uznaje się w ogóle pracę i, z drugiej strony, jak ludzie pracujący umysłowo odnoszą się do pracy fizycznej. Obecnie aż cztery cywilizacje gardzą pracą fizyczną: chińska, bramińska, arabska i turańska. Dziedziny pracy umysłowej i fizycznej są tam jakby odrąbane od siebie, stanowiąc dwa światy, pełne przeciw sobie pogardy i nienawiści<sup>20</sup>. Tylko katolicyzm nie gardzi pracą fizyczną, a nawet nie odmawia jej uświęcenia; tylko katolicyzm uważa wszystkie kategorie bytu za pole do praktykowania i rozwoju moralności<sup>21</sup>.

Z kolei czas należy w Indiach i w Chinach do spraw obojętnych. Jednak oszczędzanie lub marnowanie czasu jest użytkowaniem lub marnowaniem życia. W cywilizacji łacińskiej wytwarza się więc pilność w imię oszczędzania czasu, zapobiegliwość, oględność, myśl o dalszej przyszłości, wreszcie poczucie obowiązku względem następnego pokolenia. Wysoki altruizm stanowi koronę w dziele opamiętania czasu, wykwitając na tym podłożu nowymi kwiatami wysokiej etyki<sup>22</sup>.

Dla zagadnienia o postęp moralności wypływa stąd wniosek, że komu brak któregoś z tych generalii, u tego moralność niekompletna, defektywna; w praktyce rzędne te łączą się tak ściśle, iż towarzyszą sobie nieodłącznie. Można tylko jedną z tych cnót posiadać w stopniu wyższym, inną w niższym, ale u człowieka posiadającego czułe sumienie zrodzi się też zawsze tendencja samokrytyczna do wyrównania tych nierówności.

Strona duchowa naszego życia składa się z kategorii moralności i prawdy (przyrodzonej i nadprzyrodzonej), cielesna – z kategorii zdrowia i dobrobytu; nadto istnieje wspólna ciału i duszy kategoria piękna. Wyjątkowo tylko zdarza się ścisła wyłączność kategorii duchowych czy fizycznych, bo rzeczywistość łączy je w jedność bytu ziemskiego. Nie należy też kategorii cielesnych traktować wyłącznie jako przeciwstawnych duchowym. Wszystkie kategorie wpływają na siebie wzajemnie nieustannie, choćby pośrednio, a cielesne i duchowe są od siebie zależne<sup>23</sup>. Nie trzeba więc ciałem gardzić, ani naśladować Platona, u którego cnota jest „ucieczką ku wiecznym światom” i „uwolnieniem od zmysłów”. Im większa zawisłość kategorii materialnych od duchowych, tym lepszy człowiek i tym lepiej człowiekowi. Nie uwłacza to bynajmniej tezie, że pielęgnowanie kategorii cielesnych jest także obowiązkiem, zwłaszcza że nieraz przez nie właśnie dochodzi się

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 57.

<sup>21</sup> Zob. tamże, s. 178.

<sup>22</sup> Zob. tamże, s. 62–63.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 93.

do podniesienia ducha; chodzi tylko o to, by hegemonia była przy kategoriach duchowych<sup>24</sup>.

Trojaka jest walka o byt: materialna, moralna i umysłowa. Tylko zwierzę prowadzi samą jedynie materialną. Czy nie najcięższa bywa walka o byt moralny, pośród ciągłych pokus? Niektórzy wychodzą z niej już za młodu zwyciężeni. Intelktualna walka o byt stanowi pozycję życia wzmagającą się bardzo w miarę osiągnięcia wyższych szczebli kultury. Nasuwa się przeto nowe kryterium różnicy między człowiekiem a zwierzęciem. Spada do poziomu zwierzęcia człowiek, gdy nie zna innej walki o byt, jak tylko materialną. Ludzką rzeczą jest prowadzić walkę o byt potrójną. Można by nawet oznaczać szczeble cywilizacji według stosunku trzech rodzajów walki o byt<sup>25</sup>.

Etyki są trojake: naturalne, sztuczne i religijne. Naturalne, powstające historycznie, były i są zawsze i wszędzie etykami rodowymi; innych naturalnych nie ma. Zawierają zawsze uprzywilejowanie „swoich”, a zatem zapoczątkowują dwoistość etyczną. Wytworem etyki rodowej jest zemsta, sprowadzająca po jakimś czasie wojnę wszystkich ze wszystkimi. Niewiele tylko ludów żyje w monogamii dożywotniej, gdyż etyki rodowe nakładają z reguły obowiązek spłodzenia syna, ewentualnie zmiany żony lub poligamii. Dwa te obowiązki etyk naturalnych sprawiają, że skoro tylko ustrój społeczny bardziej się skomplikuje, drogi tych etyk stają się bezdrożami, a postęp moralności staje się możliwy tylko przez emancypację rodziny<sup>26</sup>.

W Chinach jest wiele systemów etycznych, ale tylko w ksiązkach; chińska etyka powszechna pozostała nadal etyką rodową, choć od niedawna poddawana jest presji ze strony kwestii emancypacji rodziny. Etyka buddyjska, wedle Konecznego, pozostała wszędzie własnością tylko nielicznych wybranych, lecz nigdzie nie oddziaływała na masy, a zatem pogłębiła tylko różnicę między garstką elity a ogółem społeczności. W takich stosunkach trudno mówić o postępie moralności. W całej Azji etyka ogółu pozostała etyką rodową<sup>27</sup>.

Etyka żydowska jest z kolei podwójna, odmienna od łacińskiej – inna dla swoich i inna dla obcych. Wobec tego wyraz „bliźni”, powtarzający się kilkakrotnie w Piśmie św., odnosi się tylko do współwyznawców<sup>28</sup>. Etyka żydowska jest i będzie zawsze wroga nie-Żydom, właśnie z powodu swej dwoistości, co w praktyce sprawia, iż Żyd względem otoczenia nie-żydowskiego pozbawiony jest etyki. Wo-

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 104.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 94–95.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 197.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 154 i s. 159.

<sup>28</sup> Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Wydawnictwo „Antyk” – Marcin Dybowski, Komorów 1997, s. 41–43.

bec nie-Żydów nie istnieje dla Żyda kwestia, jakie sposoby walki o byt są uczciwe, a jakie nie są. Żydowi godzi się handlować z nie-Żydami wszystkim<sup>29</sup>.

Koneczny uważa, że *Manifest komunistyczny* Marksa i Engelsa z roku 1848 stał się sztandarem nowego pochodu Izraela w jego dążeniu do obalenia chrześcijaństwa i uczynienia wszystkich narodów świata swym „podnóżkiem”. Wyłoniony z *Manifestu* socjalizm wyrósł na nową kulturę cywilizacji żydowskiej, w której znalazły się niejako „wszystkie narody”<sup>30</sup>. Socjalizm ma być w oczach wielu Izraelitów nowoczesną ewolucją Starego Testamentu. To zapatrywanie podzielać ma większość inteligencji żydowskiej. Dlatego Żydzi są socjalistami i to z reguły bolszewikami; są przekonani, że muszą nimi być – w imię Tory, w imię Jahwe. Socjalizm i komunizm mają swoją odrębną ekonomię społeczną, której główne wskazania są zgodne z ekonomią żydowską<sup>31</sup>.

Cechą Żydów jest także sakralność cywilizacji, a więc sztywne skostnienie życia religijnego i sprowadzenie go do bezdusznego formalizmu, z którego treść duchowa uleciała. Sakralność cywilizacji wiedzie do zastoju, bo na nowe stosunki i nowe pojęcia nie ma właściwie w niej miejsca. Cywilizacje można podzielić na sakralne i niesakralne według tego, czy metoda życia zbiorowego wynika z bezpośredniego nakazu religijnego, czy jedynie rozwija się równoległe do religii. Łacińska cywilizacja sakralną nie jest, albowiem żaden dział życia zbiorowego nie natrafia na przepisy religijne, co do swej metody; są zaś sakralnymi cywilizacja bramińska i żydowska, w których cały kształt życia podlega przepisom religijnym. Gustaw Le Bon scharakteryzował Hindusów, mówiąc, że „Hindus chodzi, siada, pije i jada, pracuje i śpi religijnie”. Dosłownie to samo można, zdaniem Konecznego, powtórzyć o Żydach. Wiele jest punktów styecznych między tymi dwiema cywilizacjami, jakkolwiek nie było między nimi nigdy styczności bezpośredniej. Koneczny twierdzi, że są cztery cechy wspólne cywilizacji sakralnych: aprioryzm, ekskluzywność, pojęcie grzechu nieczystości i podejrzliwość względem nauki „świeckiej”<sup>32</sup>.

Przejdźmy teraz do etyk sztucznych. Zdaniem Konecznego ich inicjatorem był Baruch Spinoza (1632–1677). Etyki takie wiodą do nieładu etycznego<sup>33</sup>. Etyka sztuczna, głosząca niezawisłość od religii, uznająca się więc za autonomiczną, podaje się fałszywie za rzekomy ciąg dalszy etyki naturalnej. Koneczny sądzi, że to dzięki tej nowości wytworzył się w Europie istny galimatias etyczny, który

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 269.

<sup>30</sup> F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, wyd. cyt., s. 363.

<sup>31</sup> Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, wyd. cyt., ss. 364 i 379.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 32–33.

<sup>33</sup> Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, wyd. cyt., s. 166.

opisuje on zwrotem „co głowa, to etyka”<sup>34</sup>. Etyki sztuczne nie mają nic wspólnego z rozwojem historycznym moralności; pochodzą bowiem z wymysłu uczonych, toteż można by je nazywać książkowymi – konkluduje Koneczny.

Etyka religijna, oparta na religii etycznej, występuje tylko w chrześcijaństwie. Lecz jedynie w katolicyzmie, który nie cofa się przed żadną konsekwencją chrześcijańskiego absolutu etycznego, jaki zawarty jest w przeświadczeniu, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Z tego wysnuwa się wnioski, jak coraz skuteczniej realizować etykę w życiu, jak wprowadzać moralność w życie zarówno prywatne, jak i publiczne, bez jakiegokolwiek dwoistości etyki. Uniwersalną formułą etyczną, a zarazem najszczytniejszą tezą jest właśnie ta, że człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boże. Znana ona jest, wedle Konecznego, już Lao-tse’mu, potem pitagorejczykom i całemu szeregowi filozofów dawniejszych i nowszych aż do Boutroux i Janeta. W te właśnie wyrazy ujęta jest ta teza w Starym Zakonie, ale Żydzi zrobili zastrzeżenie, jako człowiekiem wobec Pana jest tylko Żyd<sup>35</sup>.

Koneczny określa charakter religii żydowskiej wyrazem „monolatria”, użytym w polskim piśmiennictwie już w roku 1902 przez Juliana Świącickiego, a przyjętym przez niego z nauki francuskiej. Bóg prawdziwy musi być uniwersalnym; nie ma Go przeto w religiach lokalnych ani plemiennych. Jahwe Starego Testamentu jest podobny do wszelkich bogów w tym, iż od tego był bogiem, by wyznawców swych popierać w walkach z innymi; od tego też, żeby był nieprzyjacielem wielu ludów, choćby wszystkich, dla przyjaźni jednego. Tkwilo w tym kategoryczne zaprzeczenie uniwersalizmu religijnego, a bez niego nie ma wiary w Boga, nie ma monoteizmu. Mojżesz chcąc uratować monoteizm, złączył go z jednym narodem, ale uczył, że to jest etap przejściowy, środek tylko, a nie cel; jednak nowa religia żydowska zrobiła z tego zasadę. Stąd też jedynie autentycznym wykładem Biblii jest Nowy Testament – pisze Koneczny – a Żydzi przez zasklepienie się w swej religii narodowej zrozumieć Biblii nie są w stanie. Przez brata rozumie się w tej religii tylko Żyda, a podobnie ze wspomnienia „przymierza ojców”, często przytaczanego w Torze, wynika, że którzy się od tych ojców nie wywodzą, tych nie tyczą się słowa objawione<sup>36</sup>.

Koneczny wskazuje, że dwojaki może być stosunek do Boga: osobisty lub gromadny<sup>37</sup>. Runęłaby nasza cywilizacja, gdybyśmy przestali kultywować personalizm. Maritain słusznie oświadcza, że cechą „nowej cywilizacji chrześcijańskiej” musi być „uwypuklenie znaczenia jednostki i jej samodzielności w stosunku do

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 27.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 198.

<sup>36</sup> Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, wyd. cyt., s. 20–31.

<sup>37</sup> Zob. F. Koneczny, *Rozwój moralności*, wyd. cyt., s. 169.

środków doczesnych i politycznych”<sup>38</sup>. Z osobistego swego stosunku do Boga czerpie katolik otuchę i siły moralne choćby do przetrzymania „piekła na ziemi”<sup>39</sup>.

Koneczny podkreśla, że średniowieczne państwa europejskie były państwami religijnymi, tzn. ich państwowość miała charakter chrześcijański. Został on zachowany i po schizmie bizantyńskiej, i nawet po rewolucji protestantyzmu. W cesarstwie wschodnim i krajach bałkańskich obowiązywała religia państwowa i kto nie był jej wyznawcą, ten nie mógł piastować urzędu, ani w ogóle korzystać z prawa publicznego, a wobec prywatnego był tylko tolerowanym. Zdaniem Konecznego przyjęta po wojnie 30-letniej w Europie środkowej zasada *cuius regio, illius religio* wyłoniła się właśnie z bizantynizmu, w którym państwo stosowało się do panującego we wszystkim, nawet w religii; oparte to było na przeświadczeniu, że państwo musi mieć podstawę religijną, tzn. wszystkie urządzenia państwowe muszą być związane z jakąś religią pozytywną, określoną ściśle. Z czasem mówiło się jedynie ogólnie o chrześcijańskim ustroju państwa, ale jeszcze w 1842 roku Fryderyk Wilhelm pruski wprost oświadczał, że państwo musi być chrześcijańskie. Pojęcie państwa areligijnego pojawia się dopiero pod koniec XVIII wieku i wdrażane jest przez rewolucję francuską. Jednak po rewolucji jedynie rzadko i z wielką ostrożnością jest używane i dopiero w drugiej połowie XIX wieku zostało spopularyzowane w takim stopniu, iż w środowiskach inteligencji pojęcie państwa religijnego zdaje się być pomysłem dziwnym<sup>40</sup>.

Chrześcijańskie przeświadczenie, że państwo może i powinno być państwem Bożym datuje się przynajmniej od czasów św. Augustyna. Wynikało stąd, że każdy chrześcijanin obowiązany jest przyczyniać się do umacniania i wzrostu państwa chrześcijańskiego. Koneczny podkreśla, że jest zrealizowanie państwa Bożego na ziemi to jednak tylko ideał, a nie rzeczywistość. Zrealizowanie tego złudzenia byłoby dowodem stagnacji moralnej. „Ideał nie może się nigdy społeczeństwu spełnić, bo ono w miarę, jak się doskonali, zakreśla sobie działy coraz wyższe, coraz trudniejsze przez to samo do spełnienia”<sup>41</sup>.

Wedle Konecznego moralność i etyka należą do porządku racjonalnego. „Etyka jest jedną z dziedzin rozwoju umysłowego i sprawą rozumową. Uczuciami da się nabywać takich tylko zalet, które są ponętne dla danego usposobienia – ale porządek moralny może być dziełem tylko rozumu. A zatem można się w moralności kształcić, a kształcenie to polega na dostrzeganiu związków moralnych pośród spraw. Im bardziej kto etycznie wykształcony, tym większą ilość spraw

<sup>38</sup> J. Maritain, *O nową cywilizację chrześcijańską*, Lublin 1935, s. 44; cyt. za: tamże, s. 173.

<sup>39</sup> F. Koneczny, *Rozwój moralności*, wyd. cyt., s. 173.

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 189–190.

<sup>41</sup> Tamże, s. 192.

traktuje ze stanowiska etycznego, oczywiście tak w prywatnym życiu, jako też publicznym. Główne zaś cechy tego wykształcenia stanowią: poczucie i rozumienie hierarchii obowiązków, tudzież gorliwe pielęgnowanie postępu w etykach zawodowych. Niestety, wykształcenia etycznego nie zalicza się do warunków tzw. ogólnego wykształcenia”<sup>42</sup>.

Koneczny podkreśla, że tylko katolicyzm jest w stanie oprzeć się presji każdej cywilizacji, narzucając jej swą etykę; bez dokonania tego nie uważa danego ludu za nawrócony. Dlatego z etyk religijnych jedynie katolicka jest ponad każdą cywilizacją, jest etyką uniwersalną. Błędny pogląd, jakoby była etyką tylko zachodnio-europejską, pochodzi stąd, iż cywilizacja łacińska jest dziełem samego Kościoła i aż do XVI wieku cała ta część świata była jednolicie katolicka.

Różnica między prawem a etyką leży w tym, że prawo jest przymusowe, a etyka dobrowolna. Na gruncie etyki obowiązki spełniane są bez przymusu, z własnej woli, podczas gdy w całej historii powszechnej nie zdarzyło się ani razu prawo bez tzw. sankcji karnych, które opornych zmuszają do posłuchu. Ponadto etyka jest wcześniejsza od prawa. A skoro etyka wyprzedza prawo, to powinno ono być jedynie usankcjonowaniem postulatów etycznych, uprzednio już znanych. „Gdyby prawo gdzieś lub w czymś nie szło śladami etyki, powstanie dwoistość, której nie zniesie na dłuższą metę żadne zrzeczenie, lecz skaże się przez to samo na upadek w rozpadzie, w całkowitej wreszcie utracie zdolności do życia. A przemieniać prawo w etykę? Etyka nie może być zawisła od prawa, jakie w danym dniu obowiązuje. Albo jest prawa przodowniczką, albo – całkiem jej nie ma”<sup>43</sup>. Postęp w moralności nie polega na tym, że prawo dodaje cokolwiek do zasobu norm moralnych. Jest wprost przeciwnie. „Dla postępu moralności trzeba tylko, by każde pokolenie coś z etyki zamieniło w prawo. Cywilizacja zaś łacińska popadłaby od razu w zastój, a w niedalekim pokoleniu przestałaby w ogóle istnieć, gdyby etyka przestała torować drogę prawu; takie bowiem tylko prawo posiada dla nas wartość cywilizacyjną, które kroczy śladami etyki”<sup>44</sup>.

Zdaniem Konecznego wyznacznikiem typu państwowości jest administracja, ta zaś może być albo organiczna, albo mechaniczna. Administracja mechaniczna to biurokracja. Nie widzi ona człowieka, a jedynie ruch dokumentów; przez porządek w administracji rozumie się porządek w papierach, choćby nawet państwo znajdowało się w nieładzie. Biurokracja stanowi cel sama dla siebie, żywi się fikcjami. Historycznie znane trzy kolebki biurokracji, niezależne od siebie, każda oryginalna: mongolska, bizantyńska i francuska. Ta ostatnia została wydoskonalona przez wielką rewolucję, a Koneczny podkreśla kontrast między nędzą Antyli

<sup>42</sup> Tamże, s. 193–194.

<sup>43</sup> Tamże, s. 201.

<sup>44</sup> Tamże, s. 202.

francuskich i bogactwem Antyli angielskich. Państwa można zatem podzielić według tego, jaką mają państwowość, tj. urzędnictwa państwowe, a mianowicie na dwa rodzaje zasadnicze: państwa obywatelskie i biurokratyczne<sup>45</sup>.

Etyka cywilizacji łacińskiej sprzeciwia się omnipotencji państwa, nie może zatem akceptować także jej konsekwencji – etatyzmu i biurokracji. Właściwe drogi rozwoju widzi w decentralizacji, w rozwijaniu samorządności, w ograniczaniu kompetencji państwa, w poszanowaniu prawa prywatnego jednostki i rodziny. „Etyka cywilizacji łacińskiej nie może dopuścić do przerostu uprawnień państwa ponad prawo prywatne, właściwe tej cywilizacji. Toteż każde przesunięcie państwowości ku samorządowi i decentralizacji, każdy krok, który by odsuwał państwo od omnipotencji – będzie pomocą do wznowienia postępu moralności. Państwowość korporacyjna byłaby właśnie oparta na decentralizacji i samorządzie, a zatem przyczyniłaby się przez to samo do ponownego rozwoju moralności”<sup>46</sup>. Zarazem Koneczny podkreśla z naciskiem, że moralne doskonalenie państwowości tworzy właściwe ramy postępu moralnego. „W okolicznościach naszej doby możliwy jest postęp moralności tylko przez moralne odrodzenie państwowości. Nastąpiła doba taka, iż wszelka moralność kształtuje się nam w sprawach publicznych, na ich podłożu; moralista musi się tedy nimi nie tylko zajmować, lecz nawet przejmować. Walka z pojęciami prawniczymi państwowości bezetycznej musi trwać bez przerwy, aż się wróci do zasady, że celem prawa jest ubezpieczenie nowych postulatów etycznych, postulatów także względem państwa”<sup>47</sup>.

W cywilizacji łacińskiej uważa się obecnie, że troska o zdrowie jest obowiązkiem etycznym. Aby można było dojść do takiego stanowiska, musiał dokonać się rozwój intelektualny. Dlatego w wielu cywilizacjach brak jest elementarnej (z naszego punktu widzenia) higieny zdrowotnej. I wprawdzie w naszej cywilizacji uznaje się obowiązki wyższe nad zdrowie, ale nie uznaje się, aby utrata zdrowia mogła stanowić samoistny obowiązek. Koneczny postuluje w tym kontekście, aby zwalczać pornografię i prostytucję<sup>48</sup>.

W płaszczyźnie etycznej nie wolno także lekceważyć poziomu materialnego życia, czyli dobrobytu. Z Ewangelii nie wynika, że zamożność jest moralnie niższa od ubóstwa. Poza tym, podkreśla Koneczny, nędza powoduje erozję etyki. Jest oczywiste, że społeczność złożona z samych nędzarzy nie zdołałaby w ogóle rozwinąć się w społeczeństwo. Z historii wiadomo, że wiele ludów zginęło wskutek głodu czy chorób<sup>49</sup>. „Rozwój dobrobytu staje się częścią doskonalenia się, byle

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 226–227.

<sup>46</sup> Tamże, s. 236.

<sup>47</sup> Tamże, s. 237.

<sup>48</sup> Zob. tamże, ss. 239, 241, 249.

<sup>49</sup> Zob. tamże, s. 268–269.

dobrobyt ten uważać za narzędzie postępu w duchowych kategoriach bytu. Traktując majątek z tego stanowiska, pozostaniemy ubogimi w duchu”<sup>50</sup>. Nie jest to egoizmem, gdyż troska o własne interesy jest koniecznością życiową; przechodzi ona w egoizm dopiero wtedy, gdy staje się głównym wyznacznikiem ludzkiego działania i realizowana jest nawet ze szkodą drugiego człowieka.

Koneczny wskazuje, że sztuka chrześcijańska rozwinęła się najpierw nie w zniszczonej i podupadłej pod każdym względem Italii, lecz w bogatym Bizancjum. Ponieważ zaś ostatnie pokolenia pogan doprowadziły do skrajności troskę o ciało, więc chrześcijanie skłonni byli prawem kontrastu w pielęgnowaniu ciała widzieć zasadniczo grzech. Stąd wzięło się przekonanie, że uprawianie cnoty nie daje się pogodzić z troską o grzeszne ciało. „O takim pochodzie myśli świadczą dzieje malarstwa religijnego. Malarze bizantyńscy wyrażali cnotę za pomocą wizerunków ciała schleralego; nadawali kształty wcale niepowabne Zbawicielowi, Matce Bożej i świętym. Ciało umartwione, chorowite, staje się symbolem świętości”<sup>51</sup>. Zdaniem Konecznego taka postawa jest przeciwieństwem postawy chrześcijaństwa zachodniego, jako że cechą „jaźni zachodniej” w tej dziedzinie jest zbliżanie dobra i świętości do piękna w sensie estetycznym. Koneczny sądzi, że takie lekceważenie piękna cielesnego zaszkodziło duchowi, ponieważ rozwój wymaga harmonii między wszystkimi kategoriami bytu ludzkiego. „Gdyby kto wystąpił z twierdzeniem, jako sztuki piękne rozwijają się tylko w łacińskiej cywilizacji, przesadziłby trochę, lecz niewiele; w bajce tej było by sporo prawdy. Nie ma wprost żadnej proporcjonalności między łacińską sztuką, a wszystkimi innymi całego świata. Stałyby wszystkie sztuki piękne w łacińskiej cywilizacji tak wysoko, a przy tym tak szeroko się rozlały, iż nigdy nigdzie indziej nie było podobnego przykładu”<sup>52</sup>. Dlatego Koneczny zalicza szerzenie wykształcenia estetycznego, a więc kształcenie zmysłów, do obowiązków etycznych<sup>53</sup>.

Koneczny widzi wprost proporcjonalną zależność między doskonaleniem intelektu a doskonaleniem moralności: „przy większym intelekcie więcej moralności”<sup>54</sup>. Zauważa zarazem, że całe cywilizacje istnieją bez nauki, jak np. turańska; stosunek do nauki jest bowiem różny w różnych cywilizacjach. Rozważania nad stosunkiem poszczególnych cywilizacji do nauki prowadzi do wniosku, że nauka istnieje obecnie w jednej cywilizacji: łacińskiej. Zdaniem Konecznego taki stan rzeczy wypływał z jakiejś konieczności, gdyż na przykład nauka uprawiana była przez

<sup>50</sup> Tamże, s. 271.

<sup>51</sup> Tamże, s. 305.

<sup>52</sup> Tamże, s. 310.

<sup>53</sup> Zob. tamże, s. 316.

<sup>54</sup> Tamże, s. 341.

kapłanów egipskich, w Indiach rozwijano matematykę, w Chinach i w Indiach filozofowano, znany jest wysoki poziom nauk w cywilizacji arabskiej. Obecny stan nie wynika zatem z żadnej „reguły”, lecz stanowi zastój, stan w zasadzie nienaturalny. To brak personalizmu w cywilizacjach bramińskiej, chińskiej i żydowskiej odcina je od tego, co stanowi najobfitsze źródło nauk w cywilizacji łacińskiej, twierdzi Koneczny, choć zastrzega się zarazem, że raczej nie da się samym tym faktem wytłumaczyć niskiego stanu nauki w wymienionych społecznościach<sup>55</sup>. Istotne jest jednak przede wszystkim to, że rozwój nauk sprzyja postępowi moralności. „Im wyżej w nauce, tym łatwiej zrozumieć, co znaczy, że się ma być ‘na obraz i podobieństwo Jego’ i tym dokładniej się to widzi, bo tym liczniejszymi stają się sposobności, by nabywać coraz większego wykształcenia etycznego”<sup>56</sup>.

W konkluzji swego dzieła *Rozwój moralności* Koneczny wyznaje, że celem, który mu przyświecał, było ukazanie sprawczego charakteru etyki: „Chodzi o produktywność etyki”<sup>57</sup>. Ma przy tym na uwadze etykę czynną, przeciwstawną etyce biernej, która wprawdzie żałuje, że dobro nie jest siłą panującą, ale pozostaje bierna i nie podejmuje żadnego wysiłku sprzeciwiania się złu. Właściwy rozwój polega na pokonywaniu kolejnych trudności. „Szczęście polega na stopniowym przechodzeniu do kłopotów coraz wyższego rzędu. Oto tajemnica szczęścia. Zdobytna walka o kłopoty coraz wyższych rzędów stanowi jedyną rozumną radość życia. Kto chce żyć bez kłopotów, nie daleko zajdzie, a zazwyczaj straci nawet to, od czego zaczynał”. Szczęście na czynach polega i póki trwa w człowieku siła przedsiębiorczości, jest duchowo młodym i tę młodość może zachować w późnych nawet latach, nie bojąc się kłopotów nowych, byle związanych z coraz wyższym szczeblem drabiny życia. Życie prawdziwe jest czynnym. Wszystkie nasze myśli i uczucia muszą mieć na celu czyn i wszystkie kategorie bytu osiągną swe szczyty w czynach i wartość życia w czynach się rozstrzyga. Wie o tym katolik, że martwą jest wiara bez uczynków. Postęp moralności poznaje się po wyższym stopniu kultury czynu”<sup>58</sup>. Z tak pojmowaną postawą aktywną łączy Koneczny potrzebę zachowania pogodnego usposobienia, optymistycznego spoglądania w przyszłość. Jego zdaniem tym właśnie charakteryzuje się cywilizacja łacińska. „Niewątpliwie kultura czynu najbardziej rozkwita i najlepsze niesie owoce, gdy się opiera o pogodę umysłu. Cała ‘praktyczność’ katolicka polega na optymizmie radosnej pobożności; zresztą czyż modlitwa nasza może być ponurą?”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 350.

<sup>56</sup> Tamże, s. 369–370.

<sup>57</sup> Tamże, s. 372.

<sup>58</sup> Tamże, s. 375.

<sup>59</sup> Tamże, s. 385–386.

Podsumujmy nasze rozważania. Pamiętając o wielkości i znaczeniu polskiego myśliciela dla historiozofii, wolno nam wysunąć także kilka krytycznych uwag dotyczących jego poglądów. Otóż, wątpliwa wydaje się teza Konecznego, że etyka jest sprawą wyłącznie rozumową. W ten sposób nasz historiozof pomija cały znaczący nurt franciszkański, głoszący miłość do całego stworzenia, także do zwierząt. Biedaczyna z Asyżu miał niewątpliwe zasługi dla rozwoju moralności chrześcijańskiej dzięki temu, że nauczał o kształtowaniu przez człowieka właściwych uczuć do wszystkich istot. Takie nauki nie znajdują oparcia w samym tylko rozumie, ponieważ wielkim Grekom: Platonowi i Arystotelesowi obce były wezwania do uniwersalistycznej miłości. Gdybyśmy przyjęli pogląd polskiego myśliciela o prymacie rozumu w życiu etycznym, mielibyśmy problem także z należnym usytuowaniem mistycyzmu w moralności chrześcijańskiej. Wielcy mistycy, jak św. Bernard z Clairvaux czy św. Jan od Krzyża nauczali o konieczności rozwoju duchowego człowieka, w którym rozum wcale nie grał pierwszoplanowej roli. W mistycyzmie doświadczanie Boga odbywa się poprzez ogołacanie własnej duszy z rozumowych przyzwyczajzeń, aby tym pełniej otworzyć się na miłość Wszechmogącego. Trzeba więc powiedzieć, że Koneczny nie docenia roli uczuć i emocji w dziedzinie moralności. Rozum jest wprawdzie ważny, ale sam rozum nie podoła pełnemu rozwojowi moralnemu człowieka.

Wątpliwe jest też pozytywistyczne twierdzenie Konecznego, że postęp moralności jest związany z rozwojem nauk. Nauki są raczej obojętne wobec etyki; oczywiście dobrze by było, aby naukowcy postępowali etycznie, ale z historii państw totalitarnych wiemy, że nauka była wykorzystywana do najbardziej nieludzkich celów. Wraz z rozwojem nauki idzie nie tyle postęp moralności, ile rozwój techniki, a ten może już być bardzo negatywny dla psychiki i natury człowieka. Píše o tym choćby Józef Bańka, który stworzył całą nową dyscyplinę filozoficzną – eutyfronikę – zajmującą się obroną człowieka przed frustracyjnym, alienacyjnym wpływem dynamicznie rozwijającej się techniki<sup>60</sup>. Pozostaje więc jedynie postulatem etycznym, aby nauka i technika przyczyniały się do rozwoju moralności.

Krzywdzący jest pogląd Konecznego dotyczący Żydów, a mówiący wręcz, że są oni pozbawieni etyki wobec otoczenia nieżydowskiego. To prawda, że przez wiele wieków gminy żydowskie izolowały się dość mocno od społeczności chrześcijańskich, ale głównie w tym celu, aby zachować własną tożsamość i obronić się przed wcale nierzadkimi objawami nietolerancji. Jednak z drugiej strony właśnie w naszej ojczyźnie Żydzi przez długie lata zapisali wspaniałą kartę zgodnego

<sup>60</sup> Zob. m.in. J. Bańka, *Filozofia techniki a życie praktyczne. Z zagadnień eutyfroniki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa–Kraków 1974; tenże, *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*, „Śląsk”, Katowice 1980; tenże, *Zarys filozofii techniki*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1981.

współżycia z katolikami i przyczyniali się znacznie do rozwoju gospodarczego i kulturalnego Polski. Błędne wydaje nam się również jednoznaczne przypisywanie socjalizmu i komunizmu do cywilizacji żydowskiej. Wprawdzie Marks był Żydem, ale jego doktryna miała różnorodne uwarunkowania społeczne, polityczne i cywilizacyjne. A przy tym w ogóle należy poddać krytyce samo przekonanie, że Żydzi stanowią odrębną, samodzielną cywilizację. Większość historyków miała w tej kwestii inne zdanie. Oswald Spengler zaliczał Żydów do kultury magicznej (arabskiej)<sup>61</sup>; podobnie uważał Arnold Toynbee, który pisał, że członkowie tego narodu są częścią cywilizacji syryjskiej<sup>62</sup>.

Wedle A. Toynbee'ego buddyzm mahajana jest podstawą cywilizacji dalekowschodniej, która obejmuje przede wszystkim Chiny i Japonię<sup>63</sup>. Religia ta, rozszerzająca się z Indii, niosła na nowych terenach Azji wyższą kulturę, intelektualną i moralną (czego dowodem jest choćby zakładanie klasztorów). Toteż za chybiony należy uznać pogląd Konecznego, że buddyzm pozostał tylko własnością nielicznych wybranych i nigdzie nie oddziałał na masy. Nawet jeśli uważamy, że przykazanie miłości bliźniego jest w chrześcijaństwie bardziej heroiczne, niż w religii Buddy, to przecież nie możemy nie zauważyć licznych podobieństw w życiorysach między chrześcijańskimi świętymi a ideałem *bodhisattwy* – osoby powodowanej współczuciem, która nie wchodzi w całkowitą nirwanę, aby działać na rzecz oświecania innych.

Z dzisiejszego punktu widzenia musimy też uznać, że przestarzały jest pogląd autora *O wielości cywilizacji*, jakoby w Indiach i Chinach nie ceniono czasu. Są to już bowiem społeczeństwa o wysokim stopniu rozwoju gospodarczego, porównywalnym, a nawet w niektórych dziedzinach przewyższającym Zachód. Kto wie, czy pracownicy Azjaci nie będą sobie lepiej radzić z panującym obecnie kryzysem, niż mieszkańcy półkuli zachodniej.

I jeszcze jeden pomysł Konecznego wydaje nam się przesadzony, a mianowicie ten mówiący o wyższości sztuk pięknych w cywilizacji łacińskiej nad osiągnięciami innych społeczności. Tymczasem każda cywilizacja ma niepowtarzalne, sobie tylko właściwe środki wyrażania piękna w malarstwie, rzeźbie i architekturze. Jest kwestią gustu, czy bardziej podoba nam się sztuka arabska, chińska czy zachodnia.

Mimo tych wszystkich uwag krytycznych, z przytoczonych w tym artykule rozważań polskiego historyka możemy wywieść znacznie więcej nauk wartościowych i pouczających, niż wskazać błędów. Koneczny pisze, że podstawą naszej cywilizacji jest etyka katolicka i że nie mamy dla niej zasadniczo żadnej alterna-

<sup>61</sup> Zob. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 139.

<sup>62</sup> Zob. A. Toynbee, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 35.

<sup>63</sup> Zob. tamże, s. 68.

tyw, ponieważ tzw. etyki sztuczne nie oddziałują na masy ludzkie. Etyka powinna przejawiać się wyraźnie w życiu publicznym, a państwa chrześcijańskie winny być oparte na fundamencie tej religii. Są to nauki, które w dzisiejszych czasach nie znajdują specjalnego posłuchu u przywódców Unii Europejskiej, ponieważ traktują oni chrześcijaństwo raczej w taki sposób, który Koneczny uznałby za odcinanie się od ewangelicznego przesłania. Tymczasem kryzys gospodarczy, który ma obecnie miejsce w krajach unijnych, może mieć także przyczyny w postawach moralnych współczesnych ludzi, które są silnie egoistyczne. Ponadto, jeśli religia jest niedoceniana w życiu publicznym – cywilizacja chyli się ku upadkowi. Potrzeba więc wrócić do autentycznej miłości bliźniego i lansowania tej nauki wbrew postawom obojętności etycznej.

Jako przedstawiciele świata zachodniego zdobyliśmy wysoki poziom rozwoju społecznego, ale Koneczny zdaje się całkiem słusznie przestrzegać nas przed wpadaniem w samozadowolenie, gdy pisze, że w rozwoju moralności nierzadko też występuje upadek i cofnięcie. Cywilizacja niższa powoduje chaos moralny w cywilizacji wyższej, jeżeli członkowie wyższej społeczności pozwalają sobie przejmować bezkrytycznie tradycje, światopoglądy i zwyczaje ludzi cechujących się niższą kulturą moralną. Należy więc kształcić w sobie wysokie poszanowanie, czy nawet cześć, dla wartości własnej cywilizacji i zachowywać je wiernie wobec obcych wzorów. Dzięki temu cywilizacja łacińska będzie posiadała dużą spójność wewnętrzną, bo mieszanki cywilizacyjne – jak słusznie pisze autor *O wielości cywilizacji* – wiodą tylko do stanów acywilizacyjnych.

Z poglądów Konecznego wynika też konieczność misji dziejowej Kościoła katolickiego w szerzeniu wyższej moralności na świecie. To właśnie katolicyzm poprzez swoją działalność, choćby pośrednio (niekoniecznie od razu przez nawracanie), przyczynia się do podnoszenia etycznego ludów żyjących np. w tradycji rodowej. Wszelka walka z Kościołem jest więc walką z wyższym poziomem życia duchowego i społecznego. Musimy jednak ciągle pamiętać, że my sami przyswajamy sobie etykę katolicką krok po kroku i postęp w tej dziedzinie przebiega powoli. Dlatego nie wolno nam wbijać się w pychę, że jesteśmy wyższą cywilizacją, bo to każdy człowiek indywidualnie, swoim postępowaniem, świadczy, czy należy go zaliczyć do wyższej, czy do niższej społeczności. Dodajmy, że w rozważaniach Konecznego znajdujemy wiele twierdzeń, które warto sobie uświadomić, jako że ich nieprzestrzeganie wiedzie do zaburzeń w życiu moralnym. Takim jest np. twierdzenie, że dbanie o zdrowie jest ważne również dla ducha ludzkiego; podobnie teza, że dobrobyt nie stoi w sprzeczności z Ewangelią.

Zakończmy te rozważania słowami naszego myśliciela, w których dobitnie daje on nam do zrozumienia, że przynależność do świata Zachodu powinna wiązać się ściśle z postępowaniem moralnym i duchowym człowieka; w przeciwnym wypadku, grozi nam cofnięcie się do niższych stadiów rozwoju cywilizacyjnego. „Je-

żeli gotowości do poświęceń będzie zbyt mało w cywilizacji wyższej, zwycięstwo niższej tym bardziej będzie ułatwione. Nadto uczestnictwo w cywilizacji wyższej wymaga większego natężenia intelektu, wyższego rozwoju umysłowego. Toteż wszędzie znajdują się tacy, którym dogadzałaby bardziej cywilizacja niższa. (...) Wyższość wymaga zasadniczo większej energii duchowej; trudniejsza do nabycia, jeszcze trudniejsza do utrzymania; więcej jest obowiązków, które muszą być spełnione dobrowolnie, tak iż człowiek sam sobie życie obciąża w imię idei. W niższości żyje się wygodniej. Rozpowszechnił się tedy typ człowieka, który z cywilizacji łaćcińskiej przyjmuje tylko technikę, a wobec spraw ducha zachowuje się obojętnie. Miłośnicy życia „ułatwionego” kończą zazwyczaj na stanie acywilizacyjnym. (...) Przyczyna klęski jakiegokolwiek wyższości wobec jakiegokolwiek niższości tkwi zawsze w grzechu zaniedbania ze strony pokonanej wyższości”<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> F. Koneczny, *O ład w historii*, wyd. cyt., s. 40.

ALFRED SKORUPKA

**THE DEVELOPMENT OF MORALITY  
ACCORDING TO FELIKS KONECZNY**

(Summary)

The paper presents views of Polish philosopher of history Feliks Koneczny (1862–1949) on morality. The author of *On the Plurality of Civilisations* claims that the ethics of Latin civilization is a Catholic one. The ethics should be defended against ethics of other communities because civilizational mixtures lead to moral chaos and non-civilized state. According to the Polish scholar Europe witnesses the progress of morality but the process is slow. Besides, downfall and retraction of morality are possible in every community. That is why ethical education is so important both in private and public life. According to Koneczny, also Christian countries should be distinctly founded on Christian religion. Polish philosopher's views – according to the author of the paper – are significant and up-to-date, though in some points they require a slight correction.

Key words: **Feliks Koneczny, morality, Latin civilization**

**Adres do korespondencji**

*Address for correspondence*

dr Alfred Skorupka  
Politechnika Śląska  
Katedra Zarządzania i Informatyki  
ul. Z. Krasińskiego 8  
40-019 Katowice



PIOTR NOWACKI

## OBRONA PRAW CZŁOWIEKA

We współczesnej Europie – a przynajmniej w obrębie Unii Europejskiej – koncepcja praw człowieka pełni w zasadzie niekwestionowaną rolę swoistej podstawy wszelkich stosunków prawnych, a nawet szerzej: stosunków społecznych. Nie znaczy to, że jest ona wolna od wszelkiej krytyki. W szczególności podnosi się jej niejednorodny charakter, przede wszystkim zaś stawia się zarzut zbytowego rozszerzania katalogu tych praw, co powodować może ich swoistą „inflację”.

W niniejszych rozważaniach zajmiemy się trzema kwestiami. W części pierwszej spróbujemy ukazać właśnie ową niejednorodność praw zaliczanych obecnie do katalogu praw człowieka. W części drugiej zreferujemy bardzo wnikliwą krytykę tych praw, która pozwoli nam lepiej ująć ich swoistość prawną. W części trzeciej zaś spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jaka jest i jaka być powinna rola praw człowieka z punktu widzenia jurysprudencji i potrzeb społecznych.

### 1. Niejednorodność praw człowieka

Doktryna praw człowieka oparta jest na przeświadczeniu, że każdemu człowiekowi przysługują pewne prawa, których moc obowiązująca nie bierze się ze świadomej i celowej decyzji organu stanowiącego prawo (władcy, parlamentu itp.), lecz ich źródłem jest przyrodzona godność ludzka. Znaczy to, że prawa człowieka przysługują każdemu człowiekowi (osobie fizycznej), jak też z natury rzeczy nie można się ich zrzec; inaczej mówiąc, prawa człowieka mają charakter przyrodzony

i niezbywalny. Jako takie prawa te są niezależne od władzy politycznej i nie mogą być przez nią modyfikowane<sup>1</sup>.

Historię doktryny praw człowieka rozpoczyna się zazwyczaj od Wielkiej Karty Swobód (*Magna Charta Libertatum*) wydanej w 1215 roku przez angielskiego króla Jana Bez Ziemi, w której zagwarantowane zostało, że nikt nie może być uwięziony, wygnany czy pozbawiony własności bez wyroku sądowego. Poczesne miejsce w tej historii zajmuje także akt zawiązania tzw. konfederacji warszawskiej przed pierwszym polskim sejmem elekcyjnym w 1573 roku, który to akt zapoczątkował prawne gwarancje tolerancji religijnej. Dokumentem, w którym świadomie użyto określenia „prawa człowieka”, była Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych, ogłoszona 4 lipca 1776 roku w Filadelfii, która proklamowała uwolnienie spod panowania brytyjskiego kolonii w Ameryce Północnej. Deklaracja ta nie tylko ogłaszała niepodległość Stanów, ale także wskazywała pewne podstawowe prawa, które przysługiwać mają ich obywatelom; trzy z nich, mianowicie prawo do życia, prawo do wolności i prawo do poszukiwania szczęścia uznano za przyrodzone i niezbywalne prawa człowieka, w odróżnieniu od praw obywatela, które ustanawiane są przez państwo, a mogą być odebrane mocą wyroku sądowego. Nieco później, bo 26 sierpnia 1789 roku rewolucyjna konstytuanta francuska uchwaliła Deklarację Praw Człowieka i Obywatela, zawierającą podobny katalog praw, choć już bez tak wyraźnego odróżniania praw człowieka i praw obywatela. Faktyczne utożsamienie praw człowieka i praw obywatelskich dokonane zostało w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych w dniu 10 grudnia 1948 roku w Paryżu. Wydana w konsekwencji przerażających doświadczeń II wojny światowej Deklaracja była wyrazem przekonania, że do wojny doszło właśnie dlatego, że w tak wielu państwach nie były przestrzegane prawa człowieka. Deklaracja nie miała charakteru wiążącego, a stanowić miała pewien wzorzec postępowania obowiązujący państwa członkowskie ONZ.

Moc wiążącą dla sygnatariuszy ma natomiast Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, zwana w skrócie Europejską Konwencją Praw Człowieka<sup>2</sup>. Została ona przyjęta na posiedzeniu Komitetu Ministrów Rady Europy w Rzymie 4 listopada 1950 roku, jest też z tej racji zwana nieraz Konwencją Rzymską. W późniejszym czasie została dopełniona kilkoma

<sup>1</sup> Istnieje bardzo bogata literatura na temat praw człowieka. Dobrym wprowadzeniem w zagadnienie jest książka: M. Freeman, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007. Katolicki punkt widzenia przedstawia ks. S. Jasione, *Prawa człowieka*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.

<sup>2</sup> Przytaczane poniżej fragmenty Konwencji w językach polskim, angielskim i francuskim podajemy za wydaniem: *Europejska Konwencja Praw Człowieka*, wprowadzenie Piotr Hofmański, Kantor Wydawniczy Zakamycze, 2000.

dodatkowymi Protokołami. Była niejako konsekwencją ONZ-owskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, gdyż celem jej uchwalenia była chęć podniesienia zobowiązań prawno-międzynarodowych w zakresie ochrony praw człowieka do rangi ustawowej. Ponieważ właśnie ten akt ma moc wiążącą dla swoich sygnatariuszy, uczynimy go punktem wyjścia naszych rozważań.

Zwróćmy najpierw uwagę na kilka przykładów praw człowieka, które wymienia Konwencja. Oto tytuły kilku artykułów, które o danym prawie traktują.

Art. 2: „Prawo do życia”.

Art. 5: „Prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego”.

Art. 6: „Prawo do rzetelnego procesu sądowego”.

Art. 8: „Prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego”.

Art. 9: „Wolność myśli, sumienia i wyznania”.

Art. 10: „Wolność wyrażania opinii”.

Art. 11: „Wolność zgromadzania się i stowarzyszania się”.

Art. 12: „Prawo do zawarcia małżeństwa”.

Art. 13: „Prawo do skutecznego środka odwoławczego”.

Widać wyraźnie, jak bardzo niejednorodne w swej istocie są te prawa. Prawo do życia i prawo do wolności zdają się należeć do innej sfery rzeczywistości prawnej, niż prawo do rzetelnego procesu sądowego i prawo do skutecznego środka odwoławczego. Te pierwsze można faktycznie traktować jako przyrodzone i niezbywalne, podczas gdy te drugie są rezultatem tworzenia przez ludzi prawa stanowionego; a podobnie z jednej strony prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania czy prawo do zawarcia małżeństwa, a z drugiej strony prawo do wolności wyrażania opinii, prawo do wolności zgromadzeń czy prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego. Można powiedzieć, że źródłem praw pierwszego rodzaju jest sama natura (lub Opatrzność), a źródłem praw drugiego rodzaju jest człowiek opierający się w swych ustaleniach na określonych koncepcjach filozoficznych i politycznych. Jednak Europejska Konwencja Praw Człowieka nie czyni takiego rozróżnienia, a co więcej, w art. 1, mającym charakter wprowadzający, wyraźnie stwierdza się, że to jej sygnatariusze zapewniają swym obywatelom wyszczególnione prawa: „Wysokie Ukladające się Strony zapewniają każdemu człowiekowi, podlegającemu ich jurysdykcji, prawa i wolności określone w rozdziale I niniejszej Konwencji”. Mówiąc inaczej, zapisy Konwencji traktowane są jak normy prawa stanowionego.

Wróćmy do tekstu Europejskiej Konwencji Praw Człowieka i spójrzmy na opis praw w trzech z podanych wyżej artykułach, traktując je jako przykłady, gdyż we wszystkich artykułach opis dokonywany jest za pomocą tych samych kategorii. Podamy najpierw przekład polski, a następnie oryginalną wersję angielską i francuską, czyli w językach, w których pierwotnie Konwencja została sporządzona.

Art. 2: „Prawo każdego człowieka do życia jest chronione przez ustawę”.

*Everyone's right to life shall be protected by law.*

*Le droit de toute personne à la vie est protégé par la loi.*

Art. 5: „Każdy ma prawo do wolności i bezpieczeństwa osobistego”.

*Everyone has the right to liberty and security of person.*

*Toute personne a droit à la liberté et à la sûreté.*

Art. 12: „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”.

*Men and women of marriageable age have the right to marry and to found a family, according to the national laws governing the exercise of this right.*

*A partir de l'âge nubile, l'homme et la femme ont le droit de se marier et de fonder une famille selon les lois nationales régissant l'exercice de ce droit.*

Zwróćmy uwagę, że w wersji angielskiej występują dwa terminy: *right* i *law*, a podobnie w wersji francuskiej: *le droit* i *la loi*; jeśli zaś występuje tylko jeden (jak w art. 12), to jest nim *right* bądź *le droit*. W języku polskim mamy tylko jeden termin: „prawo”, a więc angielskie *law* i francuskie *la loi* tłumaczone są za pomocą formy słowa „ustawa”.

Angielski termin *right* i francuski termin *le droit* są odpowiednikami łacińskiego terminu *ius*, podczas gdy terminy *law* i *la loi* odpowiadają łacińskiemu *lex*. W tradycji rzymskiej rozumiano *ius* w kontekście moralnym – rzymski jurysta Celsus, żyjący w końcu I i w pierwszej połowie II w. n.e. zdefiniował *ius* jako *ars boni ac recti*, czyli jako sztukę stosowania tego, co dobre i słuszne<sup>3</sup>. Akcent jest tu położony na moralność prawa (realizację dobra) i na cnotę roztropności jako jego źródło (*ars recti*). Stąd prawo w sensie *ius* łączono z uprawnieniem (sprawiedliwością). Inaczej mówiąc, *ius* oznaczało prawo jako postępowanie zgodne ze sprawiedliwością. Natomiast termin *lex* oznaczał regułę prawną wiążącą człowieka w jego postępowaniu, narzuconą człowiekowi przez niego samego, przez władzę czy przez społeczność<sup>4</sup>. Pierwotnie *leges* były to ustawy, które nie zawierały norm ogólnych, ale regulowały jedynie poszczególne przypadki. Tak więc *lex* to prawo stanowione.

Z biegiem czasu, w następstwie tworzenia się i krzepnięcia społeczeństw, dominować zaczęło rozumienie prawa po prostu jako *lex*, czyli jako normy regulujące

<sup>3</sup> Zob. hasło *ius*, w: W. Litewski, *Słownik encyklopedyczny prawa rzymskiego*, Universitas, Kraków 1998, s. 135.

<sup>4</sup> Zob. hasło *lex* w: W. Litewski, dz. cyt., s. 151.

postępowanie. Prawo w powszechnym rozumieniu przestaje być pojmowane jako *ius*, czyli jako naturalne uprawnienie, a zostaje jakby przesłonięte przez *lex*, czyli przez zbiór norm postępowania, stanowiony przez ustawodawcę i gwarantowany jego autorytetem, któremu podporządkować się muszą, pod groźbą sankcji, ludzie jako podmioty prawa. W toku rozwoju doktryny praw człowieka to przesunięcie znaczeniowe powoduje stopniowo, że wprowadzie same prawa człowieka pojmujemy się w sensie *ius* – a więc są to *human rights* czy *les droits de l'homme*, których realizacja gwarantowana ma być przez *laws* czy *les lois*, tzn. przez normy prawa stanowionego, czyli *leges* – jednak rozszerzając ich katalog zalicza się do praw człowieka także różnego rodzaju uprawnienia, które zgodnie z tradycją należałoby określić jako prawa stanowione, a więc nie jako *iura* (*rights, les droits*), lecz jako *leges* (*laws, les lois*). O ile bowiem prawo do życia czy prawo do wolności uznajemy z poczuciem oczywistości za prawo naturalne, a więc akceptujemy określenia *right to life* (*le droit à la vie*) czy *right to liberty* (*le droit à la liberté*), o tyle prawo do rzetelnego procesu sądowego i prawo do skutecznego środka odwoławczego wprowadzie opatrujemy tymi samymi nazwami, ale mamy poczucie, że należą one nie do sfery *rights* (*les droits*), lecz do sfery *laws* (*les lois*). Twierdząc, że wszystkie one są prawami w sensie *ius* (*rights, les droits*), a nad ich przestrzeganiem czuwają zapisy prawne w sensie *lex* (*laws, les lois*), faktycznie traktujemy pojęcia różnorodne tak, jakby były jednorodnymi. I ten właśnie aspekt doktryny praw człowieka poddany zostaje krytyce.

## 2. Krytyka praw człowieka

Bardzo zasadniczą krytykę praw człowieka z metodologicznego i filozoficznego punktu widzenia przeprowadził Bogusław Wolniewicz<sup>5</sup>. Podstawą tej krytyki jest wskazana wyżej ich niejednorodność, co prowadzi – zdaniem Wolniewicza – do negatywnych konsekwencji w sferze postaw osobowych. Przedstawmy teraz w ogólnym zarysie tok rozumowania autora tej krytyki.

W swej krytyce koncepcji praw człowieka Bogusław Wolniewicz opiera się na tezie, że człowiek nie ma żadnych przyrodzonych praw, ma tylko przyrodzone obowiązki. Moralność jest zawsze sprawą indywidualną: jest głosem sumienia, które albo się ma, albo się go nie ma. Sumienie zaś zna jedynie obowiązki, nie zna uprawnień; sumienie nigdy nie zgłasza roszczeń. Tym samym więc, twierdząc, że człowiekowi przysługują jakieś rzekome prawa biorące się jakoby z samej natury

<sup>5</sup> Zob. B. Wolniewicz, *O tzw. prawach człowieka*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i współnota*, Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski, Komorów 2010, s. 91–101.

człowieka, przyznaje mu się fikcję nie mającą realnej podstawy w rzeczywistości. Nie jest prawdą, że człowiek posiada (jako tzw. prawo człowieka) na przykład prawo do życia. To sumienie człowieka zabrania mu pozbawiać życia drugiego człowieka, a ponieważ niektórzy ludzie mają przytłumiony głos sumienia bądź wcale sumienia nie posiadają, społeczeństwo broni się przed nimi ustanawiając prawa (prawa stanowione) nakładające sankcje za zabójstwo. I tak jest ze wszystkimi prawami człowieka, które mają charakter praw naturalnych. Albowiem *ius* nie oznacza prawa w sensie pozytywnego uprawnienia do czegoś, tylko wskazuje na moralną powinność sygnalizowaną głosem sumienia. Te natomiast prawa, które (jak np. prawo do wolności zgromadzeń) nie mają charakteru praw naturalnych, są rezultatem woli politycznej i dziełem ustawodawcy. Tak więc w istocie zasadniczym błędem jest włączanie ich w zakres praw człowieka pojmowanych jako prawa przyrodzone i niezbywalne. Wprawdzie Wolniewicz tego nie głosi, ale wydaje się, że do praw człowieka, pojętych jako prawa naturalne, mógłby on zaliczyć wzorem amerykańskiej Deklaracji Niepodległości jedynie prawo do życia, prawo do wolności i prawo do poszukiwania szczęścia.

Wolniewicz wykazuje, że w haśle „praw człowieka” stopiono w jedno trzy sfery życia ludzkiego: sferę polityki, moralności i prawa. Zaciera się przez to różnice między moralnością i prawem oraz (co gorsze) między prawem a polityką. Decyzjom politycznym, a więc arbitralnym aktom siły i woli, próbuje się nadać w ten sposób pozór rozwiązań prawnych i ich administracyjnego egzekwowania. Jedno państwo uznaje się za uprawnione do sądenia drugiego państwa, a przeciw państwa nie podlegają prawu karnemu. W ten sposób legalizuje się politykę i upolitycznia prawo, czyli fałszuje się istotę i prawa, i polityki. W politycznym legalizmie tzw. praw człowieka ujawnia się duch rewolucyjnej utopii zmierzającej do naprawy świata drogą sądową; dzięki tej doktrynie utopista chce mieć zarazem środek przymusu i legitymizację moralną.

Należy – jak uzasadnia Wolniewicz – ostro odróżnić prawa człowieka od praw obywatela. Te pierwsze to tylko hasło, jakby zawołanie wiecowe; te drugie natomiast są realną i całkiem określoną zdobyczą dziejową. Prawa obywatela były i są barierą prawną postawioną przez społeczeństwo despotyzmowi państwa i wszechwładzy jego funkcjonariuszy. Społeczeństwa wywalczyły je przez wieki ciężkich zmagania, a są one czymś rzeczywistym i praktycznym; dlatego rzecznik praw obywatela jest bardzo ważną instytucją ustroju demokratycznego, podczas gdy „rzecznik praw człowieka” byłby farsą, tak jak farsą jest, zdaniem Wolniewicza, „rzecznik praw dziecka” czy „rzecznik praw ucznia”. Hasło praw człowieka powstało pod koniec XVIII wieku z usiłowań, aby znaleźć dla praw obywatela jakąś sankcję wyższą niż zwykle ludzkie ugody i porozumienia. Potrzeba ta powstała w konsekwencji zaniku wiary w nadprzyrodzone prawa Boże; w rezultacie tzw. prawa człowieka są świeckim substytutem tej zanikającej wiary. Ma to – twier-

dzi Wolniewicz – bardzo negatywne konsekwencje, a mianowicie prawa człowieka nie wspierają już praw obywatela, a co gorsza, nawet im zagrażają; chodzi o to, że tzw. prawa człowieka coraz częściej przejawiają się w postaci żądań swobody do czynów i zachowań naruszających prawo i porządek publiczny, w szczególności zaś jako (jak je określa Wolniewicz) neogandystowskie<sup>6</sup> „prawo do obywatelskiego nieposłuszeństwa”, które rujnuje cały porządek prawny, bo każdego czyni sędzią we własnej sprawie.

Bogusław Wolniewicz rozumie prawo w sensie, w jakim określał je Immanuel Kant. Zgodnie z tym rozumieniem prawo danej społeczności to takie minimum ograniczeń nałożonych na maksymalnie dopuszczalną wolność (Wolniewicz mówi: samowolę) każdego jej członka, przy którym daje się ona jeszcze pogodzić z takim samym maksimum wolności dla wszystkich. Jeśli ograniczenia indywidualnej wolności są większe niż owo prawne minimum, wówczas pojawia się państwo policyjne; gdy są od niego mniejsze, rodzi się anarchia. Państwo prawa jest więc stanem chwiejnej równowagi, z którego społeczność łatwo jest wytrącić w jedną lub w drugą stronę. Dlatego duch praw obywatelskich stabilizuje państwo prawa dwojako: od góry i od dołu. Przez swoje „prawa obywatela” nie pozwala władzy zmniejszyć wolności jednostki poniżej owego minimum, natomiast przez swój „zmysł państwowy” nie pozwala też nikomu jej zwiększyć. W pierwszym wypadku duch praw obywatelskich skłania do buntu przeciw władzy; w drugim wypadku skłania do poparcia władzy i jej działań represyjnych.

Duch praw człowieka działa, zdaniem Wolniewicza, wręcz odwrotnie. Z jednej strony chce zmniejszyć prawne ograniczenia wolności, czyli zejść poniżej minimum; powołuje się tutaj na rzekome „prawo do obywatelskiego nieposłuszeństwa” wobec państwa. Z drugiej strony dąży do zwiększenia „opiekuńczej” funkcji państwa; powołuje się tutaj na różne „prawa człowieka”, np. na „prawo do godnego życia”. Jeżeli jednak władza ma się troszczyć o zaspokojenie rozmaitych „praw” i płynących z nich roszczeń, to władza musi zwiększać swą ingerencję w życie obywateli – nie można jednocześnie kimś się opiekować i na wszystko mu pozwalać. Ale duch „praw człowieka” takimi sprzecznościami się nie przejmuje. W istocie bowiem jest on wyrazem pewnej walki interesów. „Ścierają się interesy różnych grup ludzkich, z których każda chciałaby zakres swojej samowoli powiększyć – oczywiście zawsze kosztem zmniejszenia go dla jakiejś samowoli cudzej. Jednym z instrumentów ideologicznych w tej walce, i to bardzo dwuznacznym, jest hasło ‘praw

<sup>6</sup> W artykule *Problematyczność gandyzmu* Z. Musiał i B. Wolniewicz uzasadniają, że nie należy traktować działalności Gandhiego jako wzorca postawy moralnej. Była to bowiem postawa czysto polityczna, bardzo skuteczna, ale w istocie swej niemoralna, gdyż opierała się na zasadzie, aby obrócić przeciwko przeciwnikowi to, co ma on najlepszego i najszlachetniejszego; Gandhi wykorzystał przeciwko Anglikom ich praworządność i poczucie moralności. Zob. Z. Musiał, B. Wolniewicz, dz. cyt., s. 111–135.

człowieka'. Czasem bowiem oznacza dążenie ku owemu minimum, np. przez ograniczanie samowoli urzędniczej prawem administracyjnym. Częściej jednak chodzi wtedy o wyjście poza to minimum – w jedną stronę lub w drugą: poniżej niego – w anarchię 'akcji bezpośrednich', typu blokada dróg; albo powyżej – w etatyzm 'państwa opiekuńczego', co to zabiera bogatym a rozdaje ubogim"<sup>7</sup>.

Krytyka dokonana przez Bogusława Wolniewicza jest więc z jednej strony wskazaniem na nieuprawnione i metodologicznie błędne utożsamienie praw typu *iura* z prawami typu *lex*, z drugiej strony zaś wskazaniem wynikających z tego niekorzystnych konsekwencji. Niewątpliwie z metodologicznego i z filozoficznego punktu widzenia krytyka ta jest zasadna, choć można oczywiście dyskutować jej zakres. Należy jednak spojrzeć na nią także z prawniczego punktu widzenia.

### 3. Prawnicza obrona praw człowieka

Zarzut nieuprawnionego utożsamienia dwu różnych typów praw jest słuszny z metodologicznego punktu widzenia, jednak nie musi to być wadą z prawnego punktu widzenia. W istocie dla praktyki prawniczej jest obojętne, do jakiego typu zaliczymy dane prawo. Rozumienie prawa przechodziło w ciągu wieków długą ewolucję i być może zasadne będzie uznanie, że kategoria praw człowieka zastąpiła – albo inaczej: niejako stopiła w jedno – dwie kategorie praw: *iura* i *leges*. W językach współczesnym mianem *right* czy *le droit* określamy po prostu prawo, a mianem *law* czy *la lois* konkretny zapis normatywny. Język polski zdaje się mieć nawet tę przewagę, że zna tylko słowo „prawo”, a więc nie przesądza, jakiego typu jest dany zapis prawny.

Należy raczej zastanowić się, czy to utożsamienie rzeczywiście powoduje negatywne konsekwencje. Tak właśnie sądzi Bogusław Wolniewicz, argumentując, że rozwój doktryny praw człowieka wzmacnia postawy roszczeniowe jednostek oraz osłabia poczucie osobistej odpowiedzialności i poczucie powinności; jego zdaniem współcześni Europejczycy mają coraz mocniejsze poczucie, że coraz więcej się im należy, a coraz mniejsze poczucie, że ciąży na nich jakieś powinności. Rozstrzygnięcie, czy jest to zarzut słuszny, wymagałoby oczywiście szerokiej dyskusji poprzedzonej solidnymi badaniami socjologicznymi. Dla niniejszych rozważań wystarczy jednak poprzestanie na stwierdzeniu, że prawo nie jest i nigdy nie było idealnym środkiem zaradczym na ludzkie ułomności czy złe skłonności. A zatem również koncepcja praw człowieka nie jest i nie może być środkiem doskonałym. Nie wynika z tego jednak, aby tę koncepcję – niedoskonałą jak wszelkie ludzkie

<sup>7</sup> B. Wolniewicz, *O tzw. prawach człowieka*, wyd. cyt., s. 100.

koncepcje, instytucje i urzędnienia – w ogóle odrzucić. Każda koncepcja podlega przecież ewolucji i może być polepszona.

Tym tropem idzie Jan Baszkiewicz w swej charakterystyce natury i podstaw praw człowieka. Píše on: „To prawda, że prawa człowieka nie stanowią jakiegoś panaceum na wszystkie nieszczęścia naszego świata. Ale nie eliminują społecznego zła także prawa stanowione przez ludzi, nakazy religii, dyrektywy moralności laickiej. Nie wynika stąd konkluzja, że należy z nich zrezygnować czy choćby lamentować nad ich bezsilnością – tak samo, jak nie rezygnujemy z medycyny zniechęceni jej ograniczoną skutecznością. Wypada raczej zastanowić się nad tym, jak połączyć działania prawa, moralności, religii, praw człowieka wreszcie – w pełnej świadomości, że wszystkie owe normy działają w sposób sobie właściwy i mogą wzajemnie się wspierać”<sup>8</sup>. Faktycznie mamy tu zalecenie, aby zamiast krytykować (słusznie) takie czy inne niedoskonałości koncepcji praw człowieka, starać się tak tę koncepcję udoskonalać, aby jak najlepiej służyła ludziom.

Sugestie J. Baszkiewicza zdają się być oparte na pojmowaniu teorii prawa, którą głosił wybitny polski teoretyk prawa Leon Petrażycki (1867–1931), który podkreślał, że konieczną podstawą funkcjonowania i rozwoju prawa jest czynna i powszechna życzliwość wzajemna ludzi. Tym samym, zdaniem Petrażyckiego, teoretyczną podstawą właściwej polityki prawnej „powinna być ogólna znajomość psychologiczna czynników i procesów motywacji postępowania ludzkiego i rozwoju charakteru ludzkiego oraz specjalna nauka o naturze i właściwościach przyczynowych prawa, w szczególności zaś nauka o motywacji prawnej i nauka o pedagogice prawnej”<sup>9</sup>. W ujęciu Petrażyckiego tworzenie prawa powinno zatem pełnić także swoistą rolę wychowawczą. Pisał on: „Posłannictwem przyszłej nauki polityki prawa jest świadome prowadzenie ludzkości w tym samym kierunku, w jakim posuwała się ona dotąd drogą nieświadomego przystosowania empirycznego, oraz odpowiednie przyspieszanie i doskonalenie dążenia ku wielkiemu, świetlanemu ideałowi przyszłości”<sup>10</sup>. Można uznać, że doktryna praw człowieka kierowana jest podobnymi motywacjami. Warto więc postawić pytanie, czy nie są to motywacje utopijne.

Należy w takim razie zastanowić się, w jaki sposób możemy uzasadnić potrzebę stosowania i rozwijania koncepcji praw człowieka, patrząc na nią nie jako na ideologię, lecz jako na rzeczywiste narzędzie egzekwowania uprawnień należnych każdemu człowiekowi. Zazwyczaj wskazuje się, że źródłem praw człowieka

<sup>8</sup> J. Baszkiewicz, *O niektórych filozoficznych i praktycznych dylematach praw człowieka*, Wydawnictwo Wers, Bydgoszcz 2003, s. 11. Autor pisze dużą literą: „Prawa Człowieka”, traktując to określenie jako nazwę własną. Tutaj rezygnujemy z tego, tym bardziej że nie jest to obecnie stosowana maniera.

<sup>9</sup> L. Petrażycki, *Wstęp do nauki prawa i moralności. Podstawy psychologii emocjonalnej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1959, s. 16.

<sup>10</sup> Tamże.

jest przyrodzona godność człowieka, czyli przysługują one człowiekowi dlatego, że jest człowiekiem. Podkreślane jest to szczególnie mocno w doktrynie katolickiej. Katechizm Kościoła Katolickiego tak opisuje kwestię stosunku do osoby ludzkiej w kontekście prawa: „Poszanowanie osoby ludzkiej pociąga za sobą poszanowanie praw, które wypływają z jej godności jako stworzenia. Prawa te są uprzednie w stosunku do społeczności i powinny być przez społeczność uznane. Są podstawą moralnej prawowitości wszelkiej władzy; lekceważąc je lub odrzucając ich uznanie w prawodawstwie pozytywnym, społeczeństwo podważa swoją własną prawowitość moralną. Bez poszanowania osoby władza może jedynie opierać się na sile lub przemoc, by uzyskać posłuszeństwo swoich poddanych”<sup>11</sup>. Poszanowanie godności osoby ludzkiej zostało więc uznane za warunek konieczny właściwego stosunku władzy do obywateli.

Można jednak żywić wątpliwości, czy pojęcie godności ludzkiej stanowi rzeczywiste źródło i podstawę praw człowieka, jako że jest ono przecież dość niejasne, rozmaicie bywa rozumiane i trudno je doprecyzować. Na tak postawiony zarzut odpowiada cytowany już Jan Baszkiewicz, wskazując na pozytywną rolę takich pojęć. „Jednakże w filozofii społecznej operowanie pojęciami mglistymi i niedoprecyzowanymi zdarza się często i bywa wielce pożyteczne. Tak jest np. z pojęciem sprawiedliwości społecznej, któremu zarzuca się, i trafnie, ową mglistość i niedookreślenie. Przecież jednak jest ono użyteczne, bo zwraca naszą uwagę na to, iż wspólnota ludzka ma również wymiar moralny, który nas skłania do solidarnej pomocy jednostkom słabszym i upośledzonym. Otóż, pojęcie godności ludzkiej ułatwia nam tłumaczenie, dlaczego w sprawiedliwym państwie i przyzwoitym społeczeństwie nie może być miejsca dla niewolnictwa, rasizmu, tortur, ksenofobii, dyskryminacji kobiet...”<sup>12</sup>. Tak więc to, co z metodologicznego punktu widzenia jest niewątpliwie wadą, z praktycznego, a tu konkretnie prawniczego i szerszej społecznej, punktu widzenia może być zaletą.

Prawdą jest też, że katalog praw człowieka jest ciągle rozszerzany, ale proces ten nie musi być zły sam w sobie. Jest to niekorzystne i może być wręcz szkodliwe wówczas, gdy do praw człowieka zaliczamy uprawnienia, których realizacji z natury rzeczy nie potrafimy wyegzekwować. Dobrym przykładem takiego mnożenia praw pozornych jest zainspirowana przez Synod Biskupów odbywający się w Rzymie w 1980 roku Karta Praw Rodziny<sup>13</sup>. Zwróćmy uwagę na przykładowe trzy artykuły z tej Karty.

<sup>11</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, p. 1930; Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1994, s. 446. Zob. także ks. S. Jasionek, dz. cyt., s. 13–16.

<sup>12</sup> J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 18–19.

<sup>13</sup> Zob. *Karta Praw Rodziny, przedłożona przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym*, Wyd. Komisja Duszpasterstwa Rodzin, Warszawa 1983.

Art. 1: „Każdy człowiek ma prawo do swobodnego wyboru drogi życiowej, a więc do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny albo do pozostawania w stanie bezżennym”.

Art. 6: „Rodzina ma prawo istnieć i rozwijać się jako rodzina”.

Art. 11: „Rodzina ma prawo do mieszkania odpowiedniego dla życia rodzinnego i dostosowanego do liczby jej członków, w miejscu zapewniającym podstawowe usługi konieczne do życia rodziny i wspólnoty”.

Pierwszy z tych artykułów jest zapisem o charakterze *ius*, a więc wolno go uznać za typowy przykład ogólnego prawa człowieka, tego samego rodzaju co prawo do życia czy prawo do wolności. Drugi z artykułów ma już jednak charakter nie tyle ogólny, co raczej ogólnikowy. Natomiast trzeciego artykułu nie sposób potraktować inaczej, jak tzw. „pobożnego życzenia”. Jak bowiem należy rozumieć, że mieszkanie jest „odpowiednie dla życia rodzinnego i dostosowane do liczby jej członków”, i kto miałby to oceniać? A podobne pytanie można postawić w odniesieniu do owego „miejsca zapewniającego podstawowe usługi konieczne do życia rodziny i wspólnoty”. Tego rodzaju pseudo-prawa mogą osłabiać przekonanie co do sensowności rozwijania doktryny praw człowieka, jednak nie powinniśmy przeceniać ich znaczenia; należy je raczej traktować jak swoiste potknięcia czy „wypadki przy pracy”.

Poszczególne prawa człowieka muszą być zapisami, które mają określony sens realizowalny w praktyce prawnej i społecznej. Inaczej mówiąc, powinny one być w jednoznaczny sposób przekładalne na zapisy prawa stanowionego. Jan Baszkiewicz tak to ujmuje: „Prawa człowieka są dyrektywą dla politycznej władzy, która ma chronić nas przed mordercą i bandytą, złodziejem i oszustem, podpalaczem i gwałcicielem, opresorem i wyzyskiwaczem”<sup>14</sup>. W istocie chodzi o to, aby katalog praw człowieka – uzupełniany i wzbogacany w miarę możliwości politycznych, społecznych i ekonomicznych – stanowił swoistą wskazówkę dla ustawodawstwa krajowego. Prawo krajowe powinno być tworzone w pełnej zgodzie z uznanym przez dane państwo (jako sygnatariusza np. Europejskiej Konwencji Praw Człowieka) katalogiem praw człowieka. W tym właśnie zawiera się i wyczerpuje sens i zasadność praw człowieka, mimo wszelkich zarzutów, jakie można wysunąć wobec ich aktualnej niedoskonałości. Poszerzanie i umacnianie katalogu praw człowieka okazuje się więc być nie realizacją utopijnej doktryny, lecz realnym działaniem prowadzącym do wzmocnienia niezależności człowieka i godności osoby ludzkiej. Można powiedzieć więcej: rezygnacja z koncepcji praw człowieka byłaby ogromnym osłabieniem pozycji człowieka wobec władzy i jej instytucji.

<sup>14</sup> J. Baszkiewicz, dz. cyt., s. 26.

PIOTR NOWACKI

## THE DEFENSE OF HUMAN RIGHTS

(Summary)

In contemporary Europe the concept of human rights plays an undisputed role of a specific basis of all legal relations or even more: of all social relations. It does not mean the concept is free from any criticism. Particularly, it is questioned for its heterogenous character, and first of all it is criticized for extending the catalog of human rights too much, which may cause their inflation".

The author of the article discusses three issues. Firstly, he presents the heterogeneity of rights included in the catalog of human rights. Secondly, he describes criticism towards the rights in order to better formulate their legal peculiarity. Thirdly, he attempts to answer the question, what is and what should be the role of human rights from the point of view of jurisprudence and social needs?

Key words: human rights, criticism, jurisprudence, social needs

## Adres do korespondencji

## Address for correspondence

mgr Piotr Nowacki  
 Uniwersytet Medyczny w Białymstoku  
 Wydział Nauk o Zdrowiu  
 Zakład Zdrowia Publicznego  
 ul. Szpitalna 37  
 15-295 Białystok

JOLANTA SAWICKA

 ZAANGAŻOWANIE POLITYCZNE JEDNOSTKI  
 I WSPÓLNOTY W UJĘCIU HANNAH ARENDT

Pośród wielu ważnych zagadnień z zakresu teorii polityki poruszanych przez Hannah Arendt szczególne miejsce zajmuje pojęcie działania politycznego. Na tle trzech podstawowych ludzkich aktywności: praca, wytwarzanie, działanie, to działanie właśnie jest tą najważniejszą wpisaną w kondycję człowieka. Warunkiem działania, jak i w ogóle wszelkiego życia politycznego, jest wielość, a więc fakt, że nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują świat. Ludzka różnorodność warunkuje działanie i mowę, jest także źródłem równości i pluralizmu. Działanie i mowa ujawniają odmienność człowieka. Dzięki tym zdolnościom ludzie nie tylko różnią się od siebie, ale i wyróżniają<sup>1</sup>. To dzięki czynom i słowom ludzie pojawiają się w przestrzeni publicznej i wpisują się w świat ludzki. Arendt o tym pisze jako o drugich narodzinach. Poprzez pierwsze stajemy się elementem świata jako takiego, a poprzez drugie częścią wspólnoty.

Mowę i działanie charakteryzują spontaniczność i praktyczna bezcelowość. Nie są one wymuszane przez konieczności, jak praca czy potrzeba wytwarzania w celu osiągnięcia jakiejś użyteczności. Inspiracją do tych aktywności może być własna chęć rozpoczęcia czegoś, a równie dobrze obecność innych. Dzięki umiejętności mówienia i wspólnego działania ludzie odkrywają swoją tożsamość i pokazują kim są<sup>2</sup>. To dzięki byciu razem z innymi te ludzkie zdolności nabierają

<sup>1</sup> Wyraźnie widać, że człowiekiem w pełnym znaczeniu jest dla Arendt Arystotelesowski *zōon politikon*, a zatem istota skierowana ku polityczności, życiu we wspólnocie i *zōon logon echōn*, istota zdolna do mowy, której polityczna aktywność przejawia się w działaniu (*\*praxis*) i mówieniu (*lexis*).

<sup>2</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 198.



znaczenia i mocy twórczej, to znaczy rozpoczynającej coś, czego jeszcze przedtem nie było.

Człowiek potrzebuje wspólnoty, ponieważ nadaje ona sens życiu i temu wszystkiemu, co z konkretnym życiem jest związane. Chcemy działać, chcemy zajmować się polityką, bo sprawia nam to radość, jak pisze Arendt. Człowiek jako pojedyncza istota może posiadać swoje przekonania, swoje racje i prawdy, ale nic z nich nie wynika, w tym sensie, że są poza mową, a więc istnieją tak, jak gdyby w ogóle nie istniały, albowiem nikt inny o nich nie wie, jak tylko przeżywające „ja”. Są to jedynie wewnętrzne przeżycia i odczucia – niewidzialne dla innych. Zatem jedynie pośród ludzi i z ludźmi, stwierdza Arendt, mamy możliwość podejmowania różnych nowych przedsięwzięć, także tych w sensie politycznym, które nabierają znaczenia poprzez uzewnętrznienie<sup>3</sup>.

W chwili, kiedy ludzie przestają trwać wspólnie, kiedy swoje działania kierują do kogoś lub przeciwko komuś, używając przemocy lub propagandy, a nie ku sobie nawzajem, wówczas działanie traci swój właściwy charakter, a podmiot działający się nie ujawnia, ponieważ jego działanie jest fałszywe, a mowa przybiera formę „pustej gadaniny”. Arendt określa to mianem „działania bezimiennego”<sup>4</sup>. Działanie może zrodzić się w samotności, w tym sensie, że jednostki z różnych powodów wyrażają chęć bycia aktywnym, lecz rzeczywistość działania dokonuje się jedynie przy udziale innych ludzi, dzięki wspólnemu wysiłkowi.

Proces działania i mówienia, mimo iż nie ma określonego celu, to znaczy nie pozostawia po sobie żadnych produktów końcowych, jest rzeczywisty, ponieważ jest nam wspólny, tworzy relacje między ludźmi i obiektywny świat. A nie osiąga konkretnych rezultatów ze względu na wielość ludzkich powiązań, intencji i pomysłów. Jedyną jak gdyby wymierną konsekwencją działania i mówienia jest, według Arendt, historia, którą tworzymy, utrwalamy w dokumentach, pomnikach, opowiadaniach czy biografiach. Działanie dodatkowo przejawia tendencję do przelamywania wszelkich ograniczeń, albowiem zdolność do działania oznacza, że od człowieka można oczekiwać tego, co nieoczekiwane.

Śmiertelność to piętno ludzkiej egzystencji. Człowiek jako jednostka jest zamknięty w czasie: ma krótką historię wyznaczoną od narodzin do śmierci. Dzięki aktywnościom z obszaru *vita activa*, to znaczy pracy, wytwarzaniu i działaniu,

<sup>3</sup> „Ludzie w liczbie mnogiej, czyli o tyle, o ile żyją, poruszają się i działają w tym świecie, doświadczają sensowności tylko dlatego, że mogą ze sobą rozmawiać i nadawać sens sobie wzajemnie oraz sobie samym”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 8. Tu również rozbrzmiewają inspiracje myślą polityczną Arystotelesa, ze względu na niemożność życia człowieka poza wspólnotą, ponieważ w przeciwnym razie człowiek byłby zwierzęciem albo bogiem, co więcej, pozbawiony byłby możliwości myślenia w tym sensie, że zdolność ta zarówno dla Arendt, jak i Arystotelesa jest ściśle związana z mową.

<sup>4</sup> Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 199.

ludzie mają możliwość przewyciężenia i przekroczenia tego zamknięcia w biologicznym trwaniu, ponieważ, zdaniem Arendt, nieśmiertelność nie tkwi w naturze, lecz w zdolnościach człowieka. Przy czym na szczególną uwagę i bezwzględne wyróżnienie zasługuje właśnie działanie. Działanie jednak nie tylko jest uwarunkowane wspólnotą. Droga do działania politycznego prowadzi przez myślenie, wolę i sądzenie. Te trzy aktywności należące do wymiaru *vita contemplativa* stanowią fundament racjonalnego, moralnego i wspólnego działania politycznego.

### Niezależny umysł

W wyniku uczestnictwa w procesie Eichamna Hannah Arendt skierowała swoją uwagę na życie umysłu. Wniosek, który wyciągnęła po tym wydarzeniu, że zło jest wynikiem bezmyślności, spowodował, że jej myśl polityczna skupiła się na niezależnych od siebie aktach myślenia (*thinking*), woli (*willing*) i sądzenia (*judging*), które w połączeniu ze zdolnością działania utworzyły fundament jej koncepcji politycznej egzystencji. W planach Arendt było napisanie filozoficznego *opus magnum*, trzytomowego dzieła pod tytułem *Życie umysłu* (*The Life of the Mind*). Niestety nagła śmierć Arendt uniemożliwiła zrealizowanie w całości tego zamierzenia. Ukończyła *Myślenie* i *Wolę*, wydane jednak zostały pośmiertnie, a do części *Sądzenia* zachowały się jedynie notatki oraz fragmenty zamieszczane przy okazji innych wątków (w esejach)<sup>5</sup>.

Autonomiczność zachowana we wszystkich trzech aspektach aktywności umysłowej i niemożność zredukowania ich do wspólnego mianownika wynika z faktu, w przekonaniu Arendt, że podlegają one jedynie swoim wewnętrznym, niezależnym od świata prawom. Źródłem myślenia jest ono samo, przyczyną woli jest sama wola, a sądzenie wypływa z samego sądzenia. O samodzielności czynności umysłowych można mówić, ponieważ nie są one niczym uwarunkowane, to znaczy nasze życie i jego zdeterminowanie potrzebami, przez koegzystowanie z innymi we wspólnocie, nie wpływają bezpośrednio na sposób myślenia, chcenia czy sądzenia. Przedmioty, z którymi jednostka ma kontakt, a które dane są w świecie lub po-

<sup>5</sup> Fragment z biografii Arendt przedstawia, jak bardzo nagła była jej śmierć: „Wstukuje (Arendt – przyp. J. S.) na maszynie tytuł nowej książki. Przerzywa pisanie, bo Jeanette i Salo Baronowie dzwonią do drzwi. Kolację zjedzą w salonie. Zapamiętają Hannah ożywioną, roześmianą, przejętą sprawą odrodzenia kultury żydowskiej w Niemczech (...). Pod koniec kolacji Hannah proponuje kawę. W obecności zaskoczonych przyjaciół, po krótkim ataku kaszlu, Hannah Arendt opada na fotel i traci przytomność. (...) W maszynie do pisania widnieje tytuł książki: *Życie umysłu*. Obok leży kartka papieru, na niej dwa cytaty wpisane ołówkiem i tytuł książki: *Władza sądzenia*”. Hannah Arendt zmarła 4 grudnia 1975 r. Zob. L. Adler, *Śladami Hannah Arendt*, przeł. J. Aleksandrowicz, Warszawa 2008, s. 484–485.

wstają w trakcie życia danego „ja”, mogą być przedmiotem namysłu, pragnienia lub oceny, lecz nie warunkują form myślenia, woli i sądenia<sup>6</sup>.

Niezależność życia umysłu wynika również z jego umiejscowienia. Otóż zarówno myślenie, wola, jak i sądenie dokonują się w całkowitym odizolowaniu od świata zjawiskowego, to znaczy, że są niewidzialne, pozostają w ukryciu przed aktualnościami i koniecznościami życia codziennego. Implikuje to, zdaniem Arendt, możliwość przekroczenia egzystencjalnych uwarunkowań przez człowieka, to natomiast prowadzi do zdolności myślenia o nieznanym, zmysłowo niepoznawalnym, chcenia niemożliwego i osądzania rzeczywistości z perspektywy obserwatora, a nie tylko uczestnika.

Człowiek jako podmiot myślący żyje w dwóch światach; pierwszy jest przestrzenią, w której dokonują się podstawowe czynności związane z życiem i fundujące świat w wymiarze wspólnotowym; jest to świat zmysłowy. Drugi natomiast jest ponadzmysłowy, niewidzialny w swej zjawiskowości, lecz mocno wpływający na formę i jakość egzystencji jednostki. Tu bowiem dokonuje się rozmyślanie, projektowanie oraz tworzenie opinii, które dzięki mowie ujrzą blask sfery publicznej i ujawnią się innemu odbiorcy. I o ile myślenie, wola i sądenie są niewidzialne, to wszelako stanowią, w ujęciu Arendt, źródło realnego działania.

Polityka w rozumieniu Arendt jest zajęciem całkowicie dobrowolnym. Człowiek jest niejako zmuszony do zachowania życia za wszelką cenę, lecz sposób, forma realizowania egzystencji jest przez jednostkę wybierana według własnego uznania. Bytowanie konkretnego człowieka nie musi mieć wymiaru politycznego, nie jest konieczne, aby przejawiało się w obszarze publicznym, czyli w sferze charakteryzującej się wielością i równością, w której ludzie spotykają się z innymi, ujawniają, kto kim jest, za pomocą mowy i działania. Równie dobrze człowiek może funkcjonować poza polityką, w sferze wyłącznie prywatnej i nadal pozostać człowiekiem.

Dla Arendt egzystencja polityczna ma jednak największą wartość. Daje możliwość samorealizacji. Polityczność nadaje inny, głębszy wymiar życiu. Polityka jest dla jednostek myślących i chętnych. Życie natomiast bez polityki byłoby ubogie i jednowymiarowe, skupione wyłącznie na realizowaniu doraźnych, biologicznych potrzeb. I o ile Arendt nie kwestionuje prawa wolności od polityki, to przestrzega, a raczej wskazuje na groźne konsekwencje wynikające z bierności i niekorzystania z wolności do polityki. Niepokój Arendt związany jest ze świadomością, że między brakiem aktywnego uczestnictwa w polityce, a akceptacją jakiegokolwiek polityki, przebiega bardzo cienka linia. Z politycznej bowiem perspektywy obojętność jest największym zagrożeniem.

<sup>6</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 110–111.

Myślenie i działanie są zatem elementarnymi formami realizacji człowieczeństwa. A myślenie o działaniu, które dla Arendt oznacza myślenie o polityce, jest szczególnie doniosłe. Myślenie i jego przeciwieństwo, to znaczy bezmyślność, miały dla niemieckiej filozofki jasno zdefiniowany sens. Otóż świadomość odpowiedzialnego człowieka nie może funkcjonować mechanicznie, w sposób automatyczny, tak jakbyśmy dysponowali grupą wyuczonych lub wrodzonych reguł, które w zależności od sytuacji wybieramy i stosujemy. Historia Europy XX wieku pokazała błędność twierdzenia, że moralność jest panaceum na zło. W *Korzeniach totalitaryzmu*, w swej kanonicznej książce, Arendt opisywała radykalność zła i jego totalność. Jednak w trakcie procesu Eichmanna w Jerozolimie zrozumiała, że zło w swej istocie jest banalne. Zderzyła się wówczas z definicją zła, która była sprzeczna z całą naszą tradycją myślową, literacką, teologiczną i filozoficzną, przedstawiającą zło jako coś demonicznego, przebiegłego, świadomego, jako coś przejawiające absolutną nienawiść do dobra; ujrzała całkowitą płaskość i realność zła<sup>7</sup>. Od tej pory zło, w ujęciu Arendt, nie było przedstawiane jako „byt” pochodzący z innego wymiaru, z miejsca, do którego ludzie związani swoją fizycznością nie mają dostępu, a jedynie odczuwają jego przejawy. Zatem źródłem zła nie była nawet głupota, ale najzwyczajniejsza, banalna bezmyślność<sup>8</sup>. Zło dla Arendt miało aktywną formę, nie było brakiem, lecz oczywistością w świecie. W liście z lipca 1963 roku do przyjaciela Gershoma Sholema napisała: „zmieniłam zdanie i przestałam się posługiwać pojęciem «radykalnego zła». (...) To prawda, że uważam obecnie, iż zło nigdy nie jest «radykalne», a tylko skrajne i że nie posiada ono żadnej głębi ani jakiegokolwiek demonicznego wymiaru. Może ono wypełnić i spustoszyć cały świat, bo rozprzestrzenia się jak grzyb porastający powierzchnię. «Urąga myśli», jak napisałam, gdyż myśl próbuje dotrzeć na pewną głębokość, sięgnąć do korzeni, w momencie zaś, gdy zajmie się złem, jałowuje, bo dotyka nicości. Na tym polega «banalność zła». Jedynie dobro posiada głębię i może być radykalne”<sup>9</sup>.

W wyniku tych odkryć Arendt podjęła się próby odpowiedzi na pytanie, czy dobro i zło, nasza zdolność do odróżniania tego, co słuszne i niesłuszne, może być związana z naszą możliwością myślenia<sup>10</sup>. Oczywiście nie

<sup>7</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 35–36.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 35–37.

<sup>9</sup> Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 397.

<sup>10</sup> „To właśnie nieobecność myślenia – która jest zwykłym doświadczeniem codziennego życia, gdzie niewiele mamy czasu i chęci, by zatrzymać się i pomyśleć – wzbudziła moje zainteresowanie. Czy czynienie zła – grzech zaniedbania, jak i grzech dokonania – jest możliwe przy braku nie tylko „niskich pobudek” (jak prawo je nazywa), lecz przy braku wszelkich pobudek w ogóle, wszelkich sprężyn zainteresowania i woli? Czy nikczemność ludzka – ta „skłonność do bycia lajdakiem”, jakkolwiek ją zdefiniujemy – nie jest koniecznym warunkiem popełniania złych czynów? Czy kwestia dobra i zła, nasza zdolność rozróżniania tego, co słuszne i niesłuszne, może być związana z naszą zdolnością myślenia?”; H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 37.

stwierdza przy tym, że samo myślenie ma moc czynienia dobra bądź zła, albo że można się wyuczyć prawidłowego myślenia. Brak myśli, to znaczy bezmyślność, nie wypływa z zapomnienia dobrych obyczajów, braku namysłu moralnego, nie jest też wynikiem złego wychowania ani głupoty definiowanej jako niemożność zrozumienia, lecz z niezdolności do żywego rozmyślenia; niezdolność do myślenia nie jest tym samym, co głupota, którą można odnaleźć nawet u ludzi bardzo inteligentnych. Aktywność myślowa to, w jej ujęciu, wieczna chęć rozważania wszystkiego, co się zdarza, bez względu na konsekwencje danego wydarzenia<sup>11</sup>. I to dzięki tej namiętności myślenia, niustannemu trwaniu w tej czynności, Arendt widzi środek zaradczy przeciwko złu<sup>12</sup>, widzi również źródło zdolności sądenia, przebaczenia, odpowiedzialności i wspólnego działania politycznego<sup>13</sup>.

### Myślenie

Sfera publiczna to sfera działania i obszar relacji między ludźmi. Starożytni Grecy, do których Arendt wiernie w swych rozmyślaniach powraca, byli świadomi tego, że człowiek „pojedynczy” zamieszkuje sferę prywatną, a w publicznej przebywa człowiek w liczbie mnogiej. Z tego wynika podwójny wniosek; pierwszy, że chcąc działać politycznie człowiek musi porzucić troskę o własne *ego* oraz drugi, głoszący przekonanie, że człowiek nigdy nie jest jednostkowy, jego „ja” jest bowiem zawsze uwikłane w relacje z innymi ludźmi. Jeszcze innym skutkiem takiego myślenia był, co podkreśla Arendt, ścisły związek polityki z moralnością. Poglądy

<sup>11</sup> Myślenie jest czymś innym niż poznanie. Niemiecka filozofka podkreśla ogromną rolę Kanta, którą odegrał, między innymi, dzięki wprowadzeniu dystynkcji pomiędzy intelektem a rozumem, przyczyniając się jednocześnie do zrobienia oddzielnego miejsca dla myślenia, a innego dla zdolności poznawania. Intelekt, zdaniem Arendt, pragnie pewności, natomiast rozum poszukuje znaczenia. „Oczekiwanie, że prawda wyniknie z myślenia – pisze Arendt – jest myleniem potrzeby myślenia z potrzebą poznania. Myślenie jest i musi być zaangażowane we wszystkich próbach poznania, lecz nie jest ono wtedy nigdy samym sobą, jest jedynie służebne wobec innej sprawy”; H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s.102. Innymi słowy, rozum inspirowany jest przez poszukiwanie sensu, a intelekt chce odkrycia prawdy. A prawda i znaczenie nie są tym samym, jak stwierdza Arendt. Myślenie nie trudzi się w odpowiadaniu na pytania o istnienie, nie pyta, czy coś jest, lecz co to znaczy, że coś istnieje. Myślenie nie ma wyznaczonego celu, myślenie, używając Heideggerowskiego określenia, jest czymś całkowicie nieużytecznym, to jak przechadzki donikąd. Zob. M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizerska, Warszawa 2007, s. 123–139 (rozdział *Co znaczy się myśleniem?*).

<sup>12</sup> Pobrzmiewa tu echo Sokratejskiego intelektualizmu etycznego; warunkiem dobra jest wiedza etyczna, zło jest skutkiem ignorancji.

<sup>13</sup> Zob. H. Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, w: tejsze, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2006, s. 52–54.

Arystotelesa, wedle którego dobry człowiek jest tożsamy z dobrym obywatelem, są tego najlepszym przykładem<sup>14</sup>.

Arendt w eseju *Odpowiedzialność zbiorowa* stwierdza, że w Grecji czy w Rzymie wszelkie cnoty miały charakter polityczny. Moralność wówczas nie dotyczyła tego, czy dana osoba jest dobra, ale czy jej postępowanie jest dobre dla świata, w którym egzystuje. W centrum uwagi znajdował się świat, a nie indywidualne „ja”<sup>15</sup>. Od czasów chrześcijaństwa akcent z troski o świat i związane z tym obowiązki przesunięto na troskę o życie wieczne, duszę i jej zbawienie. Wskutek tej zmiany wszystkie systemy etyczne, zarówno te związane z chrześcijaństwem, jak i te całkiem od religii niezależne, za punkt centralny uznały jednostkowe „ja”, a więc podstawową relacją była relacja człowieka do samego siebie, a nie do innych. W swej myśli politycznej Arendt przedstawia to jako zaprzeczenie prawdziwej sfery działania i realnej polityki, która nie ma możliwości istnienia bez „sieci międzyludzkich więzi”. Wyraźnie tu widać Arendtowskie skierowanie się ku dawnemu, starożytnemu rozumieniu moralności, które od czasów nowożytnych uległo zapomnieniu.

Arendt pisząc w taki sposób o moralności i o istocie działania, tkwiącej we wspólnocie, nie ma na celu zachęcenia wszystkich do przeistoczenia się w radykalnych altruistów. Według niemieckiej filozofki to oczywiste, że człowiek nie może przeczyć samemu sobie, a tym bardziej stawiać się w sytuacji, w której musiałby sobą pogardzać. Człowiek ma w pierw obowiązki wobec siebie, a następnie wobec bliźniego. Szacunek dla siebie jest, według Arendt, podstawą moralności<sup>16</sup>. Co więcej, moralność to posłuszeństwo własnemu rozumowi. Postępowanie moralne nie ma nic wspólnego z posłuszeństwem wobec jakiegokolwiek prawa, które ustalone i nadane jest z zewnątrz. Legalność, na przykład, jest moralnie obojętna: „Porządek polityczny nie wymaga uczciwości moralnej, a jedynie przestrzegających prawa obywateli, a Kościół jest zawsze kościołem grzeszników”<sup>17</sup>. Porządek polityczny, podobnie jak religijny, egzekwują posłuszeństwo przez prawo, normy, sankcje lub groźby przyszłych kar. Arendt natomiast w myśleniu odnajduje jak gdyby świecką zasadę moralną. Czynność myślenia definiuje, na wzór Platona,

<sup>14</sup> Arystoteles pisze w *Polityce*: „Bo cnotę dzielnego obywatela muszą wszyscy posiadać (jest to przecież konieczne do istnienia najlepszego państwa), niemożliwą natomiast jest rzeczą, by wszyscy posiadali cnotę dobrego człowieka, chyba że [przyjmujemy, iż] do istoty doskonałego państwa powinno by należeć, by wszyscy jego obywatele byli również ludźmi dobrymi”; Arystoteles, *Polityka*, 1277a, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2004. Najwyraźniej Arendt dostrzega tylko ostatnią możliwość, nie widząc skomplikowania wywodu Stagiryty.

<sup>15</sup> Zob. H. Arendt, *Odpowiedzialność zbiorowa*, w: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 180.

<sup>16</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: tejsze, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 97.

<sup>17</sup> Tamże, s. 98.

jako bezdźwięczny dialog między „ja” a nim samym<sup>18</sup>. Myślenie spełnia się w samotności, lecz pomimo umiejscowienia w sferze prywatnej rozciąga się na obszar polityczny; to, w jakiej mierze się rozciąga, zależy od ludzi i ich namiętności myślenia<sup>19</sup>.

Moralność dotyczy zachowań i postępowania jednostek, dotyczy reguł i kryteriów umożliwiających odróżnienie dobra od zła, pozwalających osądzić i usprawiedliwić innych ludzi oraz samych siebie, kryteriów, których prawomocność uchodziła za oczywistość jako część prawa boskiego bądź naturalnego. Moralność taka jednak uległa kryzysowi, zdaniem Arendt, kiedy okazało się, że zespół obyczajów i przyzwyczajęń można zmienić na inne, z taką samą łatwością, z jaką można to uczynić w przypadku manieri przy stole<sup>20</sup>. Od czasów II Wojny Światowej przerażającym stał się fakt, że moralność nie oznaczała już nic więcej jak tylko nawyki i obyczaje. Postać Otto Adolfa Eichmanna była tego przykładem. Według Arendt Eichmann w hitlerowskich Niemczech był bardzo przykładowym, czyli „moralnym człowiekiem”, ponieważ był posłuszny rozkazom swoich przełożonych oraz przestrzegał obowiązujących wówczas norm, które głównie związane były z zabijaniem Żydów oraz tych, którzy nie należeli do rasy aryjskiej. Zatem Eichmann był posłuszny prawu, a wszelkie wyrzuty sumienia pojawiłyby się wówczas, gdyby zaniechał wykonania rozkazu<sup>21</sup>. Arendt wychodząc naprzeciw tym strasznym wy-

<sup>18</sup> Opis samego procesu myślenia, poczynawszy od zarejestrowania przez zmysły konkretnych przedmiotów, następnie przez trafienie do obszaru wyobraźni i pamięci owej percepcji zmysłowej do momentu utrwalenia przedmiotu w umyśle, Arendt zaczerpnęła z myśli św. Augustyna, który o tym zagadnieniu pisze w traktacie *O wielkości duszy* oraz w X Księdze *Wyznań* (8–19), uwytłumiając olbrzymią rolę pamięci w procesie poznania zmysłowego. Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 119–120, 130.

<sup>19</sup> „Jedyną, jak się zdaje, czynnością, która nawiązuje do tych świeckich zasad moralnych i nadaje im ważność, jest myślenie. W najogólniejszym, niewyszukanym sensie, można je rozumieć za Platonem jako bezdźwięczny dialog pomiędzy mną a mną samą”; H. Arendt, *Odpowiedzialność zbiorowa*, w: teże, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 186.

<sup>20</sup> „Moralność uległa degradacji, stając się zwykłym zespołem zwyczajów, nawyków i konwencji, które można dowolnie zmieniać – nie u kryminalistów, ale u zwykłych ludzi, którzy dopóki normy moralne były społecznie akceptowane, nigdy nawet nie pomyśleli o wątpleniu, w to, w co uczono wierzyć”; H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 85.

<sup>21</sup> „Podczas procesu Eichmann usiłował – najczęściej bez powodzenia – wyjaśnić (...), dlaczego nie przynajmniej się do winy „w rozumieniu aktu oskarżenia”. Akt oskarżenia stwierdzał nie tylko, że działał on z premedytacją, lecz także, że kierował się niskimi pobudkami i miał pełną świadomość zbrodniczego charakteru swych czynów. Co się tyczy niskich pobudek, Eichmann był całkowicie przekonany że nie jest, jak się wyraził, *innerer Schweinehund*, czyli nędznym łajdakiem z samej swej istoty, zaś co do sumienia jedynie wówczas, gdyby nie wykonał otrzymanego rozkazu, to znaczy nie posłał milionów mężczyzn, kobiet i dzieci na śmierć, czyniąc to z wielką energią i najbardziej pedantyczną starannością. (...) Pół tuzina psychiatrów uznało go za „normalnego” – „W każdym razie normalniejszego niż ja sam po badaniach, jakim go poddałem!”, jak miał ponoć wykrzyknąć jeden z psychiatrów, inny natomiast doszedł do wniosku, że cała konstrukcja psychiczna Eichmanna, jego stosunek do własnej rodziny, żony i dzieci, matki i ojca, braci, sióstr, przyjaciół, jest „nie tylko normalny, ale jak najbardziej pożądanym”, wreszcie zaś duchowny (...) pokrzepił wszystkich na duchu oświadczając, iż Eichmann jest „człowiekiem myślącym bardzo

darzeniom, w myśleniu właśnie odnalazła zdolność do samodzielnego osądzania tego, co jest dobre, a co złe.

Zakładając, że człowiek nie może (a raczej nie powinien) przeczyć samemu sobie, Arendt proponuje oprzeć moralność na samoświadomości, a dokładnie na świadomości osobistej odpowiedzialności<sup>22</sup>. Gdy ulega rozkładowi cała rzeczywistość, jak to miało miejsce w czasie II Wojny Światowej, ratunkiem w takiej sytuacji może być myślenie jako podstawa wrażliwego i otwartego sumienia. Arendt rozumie sumienie jako wewnętrzny głos każdego człowieka „zdrowego na umyśle”, głos, który mówi, co jest dobre, a co złe, niezależnie od prawa kraju i opinii innych ludzi; jako głos, który jest świadkiem i osądza. Sumienie nie stanowi dla Arendt zewnętrznego głosu Boga, ani organu, dzięki któremu człowiek słyszy słowo Boże<sup>23</sup>. Wiedza owego głosu na temat tego, co jest dobre a co złe, wynika z racjonalnej struktury ludzkiego umysłu<sup>24</sup>.

pozytywnie”. U podstaw tej komedii znawców duszy tkwił brutalny fakt, że Eichmann absolutnie nie przedstawiał przypadku patologii moralnej, a tym bardziej prawnej”; H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, wyd. cyt., s. 33–34.

<sup>22</sup> Prawdziwą przyczyną destrukcji moralności pod rządami Hitlera i nazistów była, według Arendt, niezdolność do samodzielnego osądzania tego, co miało wówczas miejsce. Zewnętrzne zasady moralne (narzucane przez reżym) zwalniały niejako z obowiązku racjonalnego myślenia w wyjątkowych sytuacjach. „Bez uwzględnienia niemal powszechnego upadku – pisze filozofka – nie osobistej odpowiedzialności, ale osobistego osądu we wczesnym okresie panowania nazistów, nie sposób zrozumieć tego, co się naprawdę stało”; H. Arendt, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, w: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 58.

<sup>23</sup> Przy czym Arendt stwierdza również, że należy do pierwszego pokolenia, które nie wierzy już w „przyszłe życie”, a pisze tak oto: „Należymy do pierwszego pokolenia od czasu pojawienia się chrześcijaństwa na Zachodzie, w którym masy, a nie tylko niewielkie elity, nie wierzą już w „przyszłe życie” (który to pogląd wyrażali jeszcze Ojcowie Założyciele) i które, co za tym idzie, skłania się (jak można sądzić) do traktowania sumienia jako organu, reagującego bez nadziei na nagrodę i bez lęku przed karą. Czy ludzie wciąż uważają, iż sumienie kieruje się jakimś boskim głosem, pozostaje, mówiąc najogólniej, kwestią wątpliwą”; H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 118–119. Warto dodać, że w tych słowach Arendt słyhać echo tych myślicieli nowożytnych, którzy jako pierwsi interpretowali sumienie jako autonomiczny głos wewnętrzny (zmysł moralny) dokonujący osądu moralnego: byli to filozofowie brytyjscy pierwszej połowy XVIII wieku, A. A. C. Shaftesbury i F. Hutcheson, aczkolwiek obaj uważali się za teistów. Zob. M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966, s. 138–141 oraz 204–208.

<sup>24</sup> Arendt wprost odwołuje się w kwestii moralności przede wszystkim do Kanta i jego imperatywu kategorycznego. Posłuszeństwo imperatywowi kategorycznemu Arendt rozumie jako posłuszeństwo własnemu rozumowi, a zatem prawo, wobec którego zobowiązuje się być posłusznym, jest ważne dla wszystkich racjonalnych istot; jeśli nie chce przeczyć sobie, a dokładnie swemu rozumowi, to postępuje tak, aby maksyma, wedle której działa, mogła stać się zarazem prawem powszechnym. Maksyma, a nie zasada, ponieważ Kant był zdania, że ludzki umysł kieruje się przykładami, które pochodzą z naszego doświadczenia. Jeżeli człowiek dopuszcza się złych czynów, na przykład kłamie, okrada, zabija, to czyni to w sprzeczności z sobą, pogardza sobą, a jego umysł jest upośledzony, zdeprawowany; zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: teże, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 91–93, 95–102, 136. Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2009.

Taki wewnętrzny głos ma sens o tyle, o ile istnieje również wewnętrzny odbiorca. Arendt odwołuje się w tym kontekście do słów Sokratesa przeczytanych w *Gorgiaszu* Platona, które brzmią: „wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała – jak odpowiada Kalliklesowi Sokrates – niechby tam raczej chór, któremu bym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeli by ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać”<sup>25</sup>. Stwierdzenie „ja sam, jedną jednostką będąc” stanowi dla Arendt potwierdzenie sensu istnienia wewnętrznego głosu. Mimo iż jestem jeden, to nie jestem jedynym, gdyż jest jeszcze moje „ja”, do którego się odnoszę, które jest rzeczywistym „ja”, ponieważ jest słyszalne, mówi do mnie i jednostka jest tego świadoma. Wynika z tego również to, jak twierdzi Arendt, że mogę się nie zgadzać z innymi ludźmi, lecz nie mogę żyć w sprzeczności z samym sobą, jestem bowiem dwoma-w-jednym; i o ile mogę odejść od ludzi, z którymi się nie zgadzam, od własnego „ja” uciec nie sposób, dlatego w pierwszej kolejności należy się starać żyć przede wszystkim w harmonii z samym sobą, a dopiero później z innymi<sup>26</sup>. Sumienie oznacza bycie w zgodzie ze sobą. To powoduje, zdaniem niemieckiej autorki, że myśląca jednostka nigdy nie wyrządzi zła, a przynajmniej dobrowolnie nie dopuści się złego uczynku, bo żadna racjonalna istota nie skazałaby się na życie w nieznośnej bliskości ze złodziejem, mordercą bądź kłamcą, przed którymi nie ma możliwości ukrycia się: „Tak jak jestem dla siebie partnerem, kiedy myślę – stwierdza Arendt – jestem też świadkiem swoich czynów. Znam sprawcę i jestem skazana na życie z nim”<sup>27</sup>.

To wszystko dzieje się wewnątrz mnie, nie ma żadnej instancji, żadnej sankcji, która wymusza we mnie powstrzymanie się od zła, nie ma żadnego transcendentnego kryterium. To, co formułowane jest jako dobre bądź złe, czynione jest z perspektywy umiłowania życia spokojnego i harmonijnego. Racjonalny dyskurs pomiędzy mną a moim „ja” prowadzi mnie do odkrycia prawdy, że jeśli żyje ze sobą w niezgodzie, to tak jak gdybym żyła na co dzień w małym pomieszczeniu ze swym wrogiem. Arendt odwołuje się również do Sokratejskiej *dianoesthai*, czyli rozmowy, którą dusza prowadzi sama ze sobą<sup>28</sup>, a która (w ujęciu niemiec-

<sup>25</sup> Platon, *Gorgiasz*, 482b-c, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1958.

<sup>26</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: tejże, *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, wyd. cyt., s. 119–120.

<sup>27</sup> Tamże, s. 120.

<sup>28</sup> Sokrates w następujący sposób wyjaśnia, czym jest myślenie: „Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi „tak”, i mówi „nie”. A kiedy granice pewne pociągnie – dusza czasem wolniej, czasem szybciej miarkuje – kiedy w końcu jedno i to samo powie, i już się nie waha na obie strony, uważamy to za jej sąd. Zatem ja sądem nazywam mówienie, a sądem nazywam myśl, tylko nie do kogoś innego, ani głosem, tylko po cichu, do siebie samego”. Platon, *Tejjet*, 189e–190a, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.

kiej filozofki) oznacza myślenie, jako wewnętrzny, bezgłośny dialog, który ustaje (lecz się nie kończy) w momencie wydania osądu czy opinii. W tym aspekcie zawarty jest wymiar polityczny. Otóż umiejętność myślenia czyni ludzi lepszymi istotami, gotowymi opierać się przed niesprawiedliwością, uciskiem dyktatorów, propagandą i iluzją pseudo-moralną. Myślenie to podawanie wszystkiego w wątpliwość (Arendt jednak nie posuwa tej czynności do radykalnej formy sceptycyzmu), a nie beztrioskie przyjmowanie każdego słowa za objawienie i wolę rządzących: „Nikt, kto wie, jak myśleć, nie będzie już mógł po prostu być posłusznym i dostosowywać się, nie ze względu na buntowniczego ducha, ale dzięki nawykowi badania wszystkiego”<sup>29</sup>.

Moralność ma przede wszystkim kierować postępowaniem wobec innych, a według Arendt moralność w pierwszej kolejności dotyczy człowieka jako jednostki, a kryterium dobra, zła oraz tego, jak powinno się postąpić, zależy od mojej decyzji, a nie od nawyków i powszechnie przyjętych norm. A z tego względu, że muszę żyć ze sobą, nie dopuszczę się haniebnych czynów: „To obcowanie ze sobą to coś więcej niż świadomość – podkreśla Arendt – więcej niż samoświadomość, która towarzyszy mi zawsze niezależnie od tego, co robię i co się ze mną dzieje. Bycie ze sobą i wydawanie sądów artykułuje się i aktualizuje w procesie myślenia, a każdy proces myślenia jest czynnością, w której rozmawiam ze sobą o wszystkim, co mnie dotyczy”<sup>30</sup>. Zło jest wszędzie tam, zdaniem Arendt, gdzie nie ma w ludziach wewnętrznych ograniczeń nakładanych przez aktywne myślenie, gdzie ludzie ślizgają się wyłącznie po powierzchni zdarzeń i powstrzymują się od wejrzenia w głąb. Dodaje przy tym niemiecka autorka, że gdyby można było nakłonić każdego z ludzi do samodzielnego myślenia i wydawania sądów, to ustalanie reguł i norm byłoby zajęciem zbędnym. W ten sposób artykułuje głęboką wiarę w potęgę ludzkiego umysłu i racjonalność myślenia.

Moralność myślenia wpływa na zdolności oddzielania dobra od zła, umożliwia burzenie schematów i podważanie istniejących reguł. Gdy wszyscy bezmyślnie powtarzają slogany, naśladują postawy innych, rzekomo ważniejszych i silniejszych, człowiek myślący odmawia uczestnictwa w powszechności i staje się osobnym rodzajem działania. W *Nieposłuszeństwie obywatelskim* Arendt twierdzi, że „dobrzy ludzie objawiają się tylko w sytuacjach krytycznych, kiedy to nagle pojawiają się, jak gdyby znikąd (...)”<sup>31</sup>. To świadczy o ich niepowtarzalnej wartości i społecznej ważności.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *Odpowiedzialność i władza sądzienia*, wyd. cyt., s. 121.

<sup>30</sup> Tamże, s. 126.

<sup>31</sup> H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Łagodzka, W. Madej, Warszawa 1999, s. 158.

## Sądzenie

Hannah Arendt po odkryciu myśli politycznej Kanta w *Krytyce władzy sądowniczej*, wbrew dotychczasowym praktykom analizowania jego tekstów uznała, że sądy estetyczne Kanta są tymi, które przybierają formę sądów moralnych; wyjaśniają samą zdolność sądenia oraz dają odpowiedź na pytanie, jak można oceniać wydarzenia bez odnoszenia się do powszechnie przyjętych reguł<sup>32</sup>. Niemiecka autorka stwierdza również, że sądenie, obok myślenia i działania, jest zasadniczym elementem polityczności kondycji ludzkiej. Zdolność sądenia współkonstruuje z innymi aktywnościami umysłu polityczną egzystencję człowieka.

Sądzenie jest tą aktywnością umysłu, dzięki której możliwe jest wyjście z sytuacji niezdecydowania myślenia lub woli<sup>33</sup>. Jest zdolnością, która łączy ogólność, czyli to, co jest konstrukcją myślową, z tym, co odznacza się szczególnością, daną dzięki doświadczeniom zmysłowym<sup>34</sup>. Sądenie zawsze odnosi się do konkretnych przedmiotów, osób, wydarzeń. Czyni to bez odwoływania się do ogólnych kryteriów. Zdolność osądzania konkretów nie jest tym samym co myślenie, zajmujące się rzeczami nieobecnymi. Jednak, co już wcześniej zostało zaznaczone, myślenie i sądenie są wzajemnie powiązane: „O ile bowiem myślenie – jako bezdźwięczny dialog dwojga-w-jednym – urzeczywistnia zawarte w świadomości rozszczępienie naszej tożsamości i tym samym budzi do życia sumienie, jako swój produkt uboczny, o tyle władza sądenia – uboczny produkt wyzwalającej mocy myślenia – urzeczywistnia samo myślenie, uwidacznia je w świecie zjawisk, gdzie człowiek nigdy nie jest sam (...)”<sup>35</sup>.

Sądzenie analizuje konkretne przypadki w odniesieniu do ogólnych norm. Podobnie jak myślenie i wola, władza sądenia jest samodzielną i niezależną aktywnością każdej jednostki. W tym sensie niemożliwością jest jednoznaczne zdefiniowanie, czym jest piękno w ogóle. Jeśli człowiek stwierdza, że ta oto róża jest piękna, to nie przenosi swego sądu na każdą inną różę, wyrażając zdanie, że wszystkie róże są piękne. Jednak dzięki tej konkretnej róży możliwe jest uchwycenie tego, czym ogólnie jest piękno jako takie<sup>36</sup>. Arendt jednoznacznie stwierdza, że jednostka wychodząc od tego, co szczegółowe, dochodzi do pojęcia o tym, co ogólne. Nigdy natomiast odwrotnie. Wniosek z tego wynika taki, że to decyzja

<sup>32</sup> Zob. H. Arendt, *Zob. Myślenie*, wyd. cyt., s. 161. Zob. także W. Heuer, *Hannah Arendt*, przeł. A. Sobiepanek, Warszawa 2009, s. 145–147.

<sup>33</sup> Zob. H. Arendt, *Wola*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1996, s. 296.

<sup>34</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 109.

<sup>35</sup> H. Arendt, *Myślenie a sądy moralne*, w: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 220.

<sup>36</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 166–167.

człowieka jest siłą determinującą osąd, a nie uniwersalne reguły, który są mógłby się posługiwać.

Pomimo tej bezpośredniej zależności sądów od subiektywnego odczucia jednostki, nasze sądy mają powszechnie znaczenie, a z pewnością, co podkreśla Arendt, muszą takiej uniwersalności nabrać, jeśli mają mieć znaczenie polityczne. Sądy indywidualne nabierają ogólności i powszechności z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że wyrażenia o tym, co jest piękne, a co brzydkie pochodzą z wspólnego nam języka; używamy pojęć, które są obiektywne i przez resztę rozumiane. Po drugie, jednostka wydając osąd nie odwołuje się tylko i wyłącznie do odczuć swego wewnętrznego „ja”, lecz ma również na względzie stanowiska innych ludzi, ponieważ ten sam obiekt, który obecnie „wydaje mi się” piękny albo brzydki, również prezentuje się innymi, nawet jeżeli sposób jego pojawienia się jest różny<sup>37</sup>. Arendt nie chce przez to powiedzieć, że człowiek osądzający jakąś rzecz czy wydarzenie, podporządkowuje się opinii większości, gdyż byłoby to sprzeczne z jej rozumieniem istoty autonomiczności władz umysłu. Autorka podkreśla fakt, że po wydaniu osądu człowiek szuka potwierdzenia wśród innych, potwierdzenia bądź zaprzeczenia słuszności opinii. Kryterium sądenia bowiem tkwi w możliwości jego zakomunikowania oraz w tym, co Arendt nazywa zdrowym rozsądkiem<sup>38</sup>.

Zdrowy rozsądek jest dla Arendt tym, czym *sensus communis* był dla Tomasa z Akwinu, a *common sense* dla Immanuela Kanta<sup>39</sup>. Niemiecka filozofka definiuje zdrowy rozsądek jako szósty zmysł dopasowujący pięć naszych zmysłów do świata zjawisk i w ten sposób gwarantując o realności tego, co postrzegamy<sup>40</sup>. To za pomocą zdrowego rozsądku, zdaniem Arendt, możemy mierzyć rzeczywistość świata<sup>41</sup>. Na mocy wspólnego zmysłu wiemy, że pozostałe postrzeżenia zmysłowe odsłaniają rzeczywistość taką, jaką ona jest.

<sup>37</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 89.

<sup>38</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *tejsze, Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 167.

<sup>39</sup> „To, co od Tomasa z Akwinu nazywamy zdrowym rozsądkiem, *sensus communis*, jest rodzajem szóstego zmysłu, niezbędnego dla wiązania razem pięciu zmysłów, gwarantującego, że ten sam obiekt przez nie jest uchwytywany; jest to zdolność, która rozciąga się na przedmioty wszystkich pięciu zmysłów”; H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 88; „(...) Gruntem, z którego wyrasta władza sądenia, jest zdaniem Kanta, zmysł wspólny (*common sense*)”; H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: *tejsze, Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 167.

<sup>40</sup> „Ten sam zmysł, który jest tajemniczym szóstym zmysłem, gdyż nie może zostać zlokalizowany w żadnym cielesnym organie, umożliwia wrażeniom moich prywatnych pięciu zmysłów – są one tak prywatne, że ich wrażenia ani ze względu na jakość, ani na natężenie nie są komunikowalne – wejście do wspólnego świata, dzielonego z innymi”; H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 89.

<sup>41</sup> „Jedyną cechą świata – podkreśla Arendt – za pomocą której możemy mierzyć jego rzeczywistość, jest bycie światem wspólnym dla nas wszystkich, a zdrowy rozsądek zajmuje tak wysoką pozycję w hierarchii jakości politycznych, ponieważ jest tym zmysłem, który przystosowuje do rzeczywistości jako całości nasze pięć ściśle jednostkowych zmysłów i postrzegane przez nie ściśle indywidualne dane”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 228.



Zdrowy rozsądek odwołuje się do rozumności, to znaczy, do otwartej formy poznania dostępnej dla wszystkich istot ludzkich. W chwili wydawania opinii odwołujemy się właśnie do zdrowego rozsądku. Oznacza to, że jednostka w chwili osądzania czegoś, bierze pod uwagę inne punkty widzenia; im więcej uwzględnionych opinii, tym lepszy, bardziej wartościowy osąd. Wpływa to na poszerzenie umysłowości<sup>42</sup>, ponieważ dzięki konfrontowaniu swego sądu z rzeczywistymi, a nawet tymi możliwymi sądami innych ludzi daje lepszą perspektywę, lepszy ogląd zjawiska, na którym jednostka w danej chwili się skupia. Rozszerzone myślenie, to nic innego, jak przekraczanie swoich własnych ograniczeń, subiektywnego punktu widzenia, to niezbędny element wspólnego życia pośród ludzi.

Podstawą sądenia jest zatem zdrowy rozsądek, łączący to, co indywidualne, z tym, co wspólne. Wynika z tego, że sens zdolności sądenia wyznaczony jest przez obecność innych ludzi. Zdolność sądenia spełnia się w wspólnotowym wymiarze zdrowego rozsądku. A pluralizm jest istotą polityczności, ponieważ zdaniem Arendt, „nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują ziemię. Wielość jest prawem tego świata”<sup>43</sup>. To sądenie w dużej mierze jest podstawą politycznej egzystencji człowieka i pluralizmu politycznego. Zdrowy rozsądek tworzy coś na wzór publicznego rozumu, do którego każdy się odnosi i tym samym przyczynia się do powstania przestrzeni publicznej. W obszarze tym rodzi się dyskurs i działanie, a to powoduje wyłonienie się przestrzeni *stricte* politycznej, w której człowiek rozmawiając i działając z innymi uzyskuje pełnię swej egzystencji.

Racjonalność polityczna ma źródło właśnie we władzy sądenia i w różnorodności opinii. Różnorodność natomiast i powszechność charakteryzują działanie polityczne. Wpierw samotnie myślimy, następnie myślimy przyjmując, na zasadzie empatii, stanowisko innego człowieka, pozostając zawsze i niezmiennie w zgodzie z samym sobą. Jednostka dzięki temu wyzbywa się egoizmu i jest w stanie współtworzyć świat z innymi poprzez działanie.

Wola, będąca również zdolnością umysłu, w tym kontekście jest o tyle ważna, ponieważ jako arbiter jest podobna do władzy sądenia, albowiem rozstrzyga pomiędzy dwiema różnymi propozycjami<sup>44</sup>. Odmienność tych dwóch władz polega na tym, że wola nie zajmuje się tylko obecnymi przedmiotami, ale również projektami, ze względu na jej przeznaczenie do obcowania z przyszłością<sup>45</sup>. Wola jest rodzajem nadwyżki siły, to znaczy, że powstaje w człowieku tylko wtedy, gdy ma on zapewnione wszystko, co jest niezbędne do samego przetrwania. Jest impulsem twórczym, źródłem kreatywności. Wola charakteryzuje się również sponta-

<sup>42</sup> Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 140.

<sup>43</sup> Tamże, s. 51.

<sup>44</sup> Zob. H. Arendt, *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: tejże, *Odpowiedzialność i władza sądenia*, wyd. cyt., s. 160.

<sup>45</sup> Zob. H. Arendt, *Wola*, wyd. cyt., s. 34.

nicznością, co wpływa, a raczej inspiruje działanie. Wola wskazuje na możliwość wolnego wyboru jednostki, która może czegoś chcieć albo nie chcieć, powiedzieć tak lub nie<sup>46</sup>.

### Działanie polityczne

Polityczna egzystencja człowieka wynika ze współdziałania wszystkich trzech władz umysłu. Dzięki samodzielnemu myśleniu, następnie sądeniu oraz woli wyrażającej chęć takiego empatycznego spojrzenia, przy jednoczesnym byciu zawsze w zgodzie z sobą samym, możliwe jest wspólne działanie polityczne, wypełniające życie człowieka sensem i wyjątkowym znaczeniem, ponieważ Arendtowskie życie godziwe to życie dobrego obywatela, działającego w zgodzie z zasadą, że razem z innymi, a nie w pojedynkę zamieszkuje i tworzy się świat.

Wspólne działanie polityczne dlatego jest tak ważne w przestrzeni publicznej, albowiem łączy uniwersalność ze szczegółowością, uwzględnia różnorodność i wielość istot ludzkich, chroni życie przed jałowością i daremnością. Działanie i mówienie jest zarazem źródłem równości i różności. Po wydarzeniach II Wojny Światowej Arendt stwierdza, że należy uświadomić sobie nieodwołalnie, że ludzkość to odmienność i nie można jednego człowieka sprowadzać do drugiego czy do jakiegoś idealnego schematu. Ujednolicanie niszczy człowieka wraz z jego zdolnościami oraz ludzkość w ogóle, politykę i wolność. Działanie polityczne to dla Arendt akt jednomyślnego, zgodnego działania grupy ludzi z uwzględnieniem inicjatyw indywidualnej jednostki, która bez obecności innych, bez współpracy z innymi, nie ma znaczenia w świecie, oprócz tego, jaki przypisany jest jej ze względu na przynależność do gatunku. Działanie polityczne Arendt rozumie jako dobrowolne zaangażowanie myślących i osądających ludzi, którzy w obszarze publicznym odnajdują okazję i możliwość do spełnienia swojego powołania, do doskonalenia siebie i uczestniczenia w rzeczywistości. Ważne jest w tym kontekście to, że to inni ludzie zaświadczyają mojemu „ja” o realności obszaru, w którym działam i mówię<sup>47</sup>, w którym myślę, chcę i sądzę.

<sup>46</sup> Zob. H. Arendt, *Wola*, wyd. cyt., s. 56–58. Szerzej na temat nowożytnych koncepcji woli, a także stosunku rozumu do woli zob. S. Raube, *Metafizyka i etyka Samuela Clarke'a*, Białystok 2010.

<sup>47</sup> Dwie zdolności człowieka – mowa oraz działanie – u Arendt zawsze są przywoływane razem, ponieważ jedno bez drugiego nie miałoby publicznego oraz wspólnotowego znaczenia. Arendt nigdy nie używa zwrotu **działając lub mówiąc**, zawsze pomiędzy tymi imiesłowami znajduje się spójnik „i”, co wskazuje na nierozdzielność tych dwóch umiejętności oraz na ich niewymienialność. Przykład, jeden z wielu: **„Działając i mówiąc**, ludzie pokazują, kim są, czynnie ujawniają swą unikalną osobową tożsamość i tym samym pojawiają się w ludzkim świecie, pod-



Kontekst wspólnotowy mowy i działania jest dlatego ważny, ponieważ polityczność nie tkwi we wnętrzu człowieka, chociaż jest do niej predestynowany dzięki władzom umysłu. Jednak ze swej natury, zdaniem Arendt, ze swej istoty, człowiek jest apolityczny. Polityka powstaje dopiero między ludźmi, kiedy jednostki wychodzą ze swej sfery prywatnej. Działanie polityczne wyłącza się z relacji międzyludzkich<sup>48</sup>. Wynika stąd również ta nierozzerwalność mowy i działania. Za pomocą mowy osiągalne jest porozumienie, a działanie to „akcja w zgodzie”. Ośrodek myśli Arendt stanowi działanie polityczne, ponieważ umożliwia ono ujawnienie tożsamości jednostek równocześnie potwierdzając realność świata i sens życia w wymiarze politycznym. Wspólne tworzenie i opiekowanie się światem to działanie na rzecz ochrony ludzkiej godności i wolności. Tylko działając wiemy, co to wolność<sup>49</sup>.

Racją istnienia polityki, według Arendt, jest wolność, a doświadczamy wolności, ponieważ działamy: „Albowiem spośród wszystkich dyspozycji i możliwości człowieka – pisze Arendt – działanie i polityczny sposób bycia są jedynymi, których nie da się nawet pomyśleć bez założenia przynajmniej tego, że wolność istnieje. I nie ma chyba w polityce takiej sprawy, którą moglibyśmy poruszyć bez nawiązania – wprost lub pośrednio – do kwestii wolności człowieka. Co więcej, wolność to nie tylko jeden z wielu problemów i jedno ze zjawisk świata polityki we właściwym sensie tego słowa – takich jak sprawiedliwość, władza czy równość. Wolność, która tylko z rzadka – w momentach kryzysu lub rewolucji bywa bezpośrednim celem działań politycznych, jest w istocie racją tego, że ludzie w ogóle żyją razem w ramach porządku politycznego. Bez niej życie polityczne jako takie byłoby bezsensowne”<sup>50</sup>. Wolność wewnętrzna jest politycznie nieistotna; nie jest zewnętrznie manifestowana, to indywidualny stan ducha, do którego nikt poza mną nie ma dostępu. Natomiast wolność wpisana w obszar publiczny staje się elementem rzeczywistego wymiaru świata. Wolność nie jest abstrakcją, czymś, o czym można tylko pomyśleć. Jest możliwa, lecz wyłącznie na wspólnej arenie mowy i działania; doświadczamy wolności przede wszystkim w działaniu<sup>51</sup>.

czas gdy tożsamość fizyczna każdego człowieka pojawia się bez żadnej aktywności z jego strony w niepowtarzalnym kształcie ciała i dźwięku głosu. Owo odsłonięcie tego, „kim” ktoś jest (...) zawarte jest we wszystkim, co ten ktoś **mówi i robi**”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 198.

<sup>48</sup> Zob. H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2008, s. 126.

<sup>49</sup> Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 73. Szerzej na temat związku działania z wolnością oraz koncepcji wolności w współczesnej filozofii politycznej zob. A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynówek, Kraków 2010, s. 58–93.

<sup>50</sup> H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 179.

<sup>51</sup> „Wolność w świecie polityki zaczyna się wówczas, gdy wszystkie elementarne konieczności biologiczne zostaną przezwyciężone dzięki władzy – dominacja i podległość, rozkazywanie i posłuszeństwo, władanie i bycie podwładnym są zaledwie wstępem do ustanowienia świata polityki, właśnie dlatego, że nie należą do jego istoty”; H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 143.

Polityka jest aktywistyczną formą życia pośród ludzi, z którymi rozmawiamy i działamy spontanicznie i bezinteresownie (nie mając na celu korzyści praktycznych, materialnych; takie cele mieszczą się w sferze prywatnej). Działanie jest ze swej natury bezproduktywne; nigdy nie pozostawia po sobie produktu końcowego. Jeżeli pojawiają się jakiegokolwiek efekty, to polegają one z reguły na uruchomieniu nowego działania, nowego łańcucha zdarzeń.

Ludziom trudno byłoby się pogodzić ze świadomością bezproduktywnego działania. Dlatego też Arendt tak bardzo podkreśla podział na sferę prywatną i publiczną. Działanie w obszarze publicznym ma inny, głębszy wymiar, który emanuje na naszą egzystencję. Ważna jest sama czynność pokazywania się i rozmawiania z innymi. Ważne jest także to, że jedynie w dziedzinie publicznej możliwa jest wolność. Wpierw należało uporać się z koniecznościami żywymi, aby następnie móc cieszyć się swobodnym poruszaniem się i wchodzeniem w świat dzięki mowie i działaniu<sup>52</sup>. Arendt w swej myśli politycznej wyraźnie sprzeciwia się traktowaniu polityki jako troski o zachowanie życia i zaspakajania potrzeb. Tam, gdzie chodzi jedynie o realizację potrzeb żywych, tam działanie, zdaniem niemieckiej filozofki, jest opanowane przez konieczności. Sprawy ekonomiczne i socjalne są właściwe sferze prywatnej.

Działanie jest bezinteresowne i wolne, ponieważ nie jest kierowane pragnieniem albo pożytkiem, lecz wyrasta z zasad, które nie pochodzą z wnętrza jaźni, ale inspirują nas jak gdyby z zewnątrz<sup>53</sup>. Zasady te są ogólne, a to powoduje ich niezdolność do wyznaczania konkretnych celów, chociaż każdy poszczególny cel można ocenić w świetle zasady, jeśli działanie już się rozpoczęło. Zasady inspirujące działanie ujawniają się dopiero w trakcie faktycznego działania<sup>54</sup>. Taką zasadą może być honor, sława, umiłowanie wolności, pragnienie wyróżnienia się, doskonałość, a z drugiej strony mogą przybrać postać strachu, nienawiści, nieufności. Według Arendt zasada jest czymś innymi niż motyw, ponieważ jest uniwersalna i nie jest z niczym konkretnym na trwałe związana, ani z osobą, ani z grupą. Zasada trwa tak długo, jak samo działanie, wraz z jego końcem znika.

Działanie w sferze publicznej może przejawiać się w obszarze agonu, to znaczy formy współzawodnictwa, inspirowane pragnieniem nieśmiertelnej sławy. W obszarze asocjacji poprzez wspólne podejmowanie decyzji i nowych przedsięwzięć. Może też mieć miejsce działanie rewolucyjne jako zaczynanie czegoś od początku, budowanie lub naprawianie instytucji politycznych. Jakie by jednak działanie nie

<sup>52</sup> Zob. tamże, s. 181.

<sup>53</sup> Arendt w tym kontekście odwołuje się do Monteskiusza analizy form rządzenia. Zob. Księgę Trzecią (*O zasadach trzech postaci rządu*), w: Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Zeleński, Kraków 2003, s. 26–35.

<sup>54</sup> Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 186.

było, zawsze charakteryzuje się dobrowolnością, nieodwołalnością i nieprzewidywalnością, co jest naturalną konsekwencją wpisaną w narodziny, pluralizm i zdolność rozpoczynania czegoś nowego.

Ze względu na specyfikę działania (dobrowolność, spontaniczność, nieodwołalność, nieprzewidywalność) nieodłącznym elementem życia publicznego jest odwaga, która nie jest w ujęciu Arendt żadną brawurą, zuchwałością ani brakiem strachu przed ryzykiem. Jest cnotą gwarantującą polityczność. Odwaga obok odpowiedzialności jest także postawą polityczną. W życiu prywatnym troszczymy się jedynie o siebie, o rodzinę i gospodarstwo jako takie, w dziedzinie publicznej bierzemy odpowiedzialność za całość: „Ktokolwiek wkraczał w dziedzinę polityczną – pisze Arendt odwołując się do starożytnych Greków – musiał najpierw być gotów zaryzykować własne życie, zaś zbyt wielkie umiłowanie własnego życia, stojąc na przeszkodzie wolności, było niezawodną oznaką niewolnictwa”<sup>55</sup>. To odwaga odróżnia wolnego człowieka od niewolnika; współcześnie takiej odwagi zabrakło, w chwili, kiedy należało sprzeciwić się ruchom totalitarnym. W polityce, stwierdza Arendt, nie chodzi o życie, lecz o świat<sup>56</sup>.

Gwarantem możliwości nieustannego rozpoczynania, kontynuowania lub wznawiania wspólnego działania oraz remedium na nieodwołalność dokonanych czynów jest zdolność do przebaczenia. Natomiast środkiem zaradczym na nieprzewidywalność czynu i niepewność przyszłości jest zdolność składania i dotrzymywania obietnic. Przebaczenie i obietnica przyczyniają się także do zachowania ciągłości relacji między ludźmi, trwałości i wierności. W przeciwnym razie, gdyby ludzie nie posiadali umiejętności przebaczenia, zdolność działania byłaby jednorazowa, ograniczona do pojedynczego czynu. A bez możliwości składania i dotrzymywania obietnic, nie potrafilibyśmy zachować własnej tożsamości. Zarówno przebaczenie, jak i składanie obietnic, zależą od wielości, od obecności i działania innych, z tego prostego względu, że samemu sobie nie można przebaczyć ani złożyć obietnicy. Innymi słowy, przebaczenie i obiecywanie dokonywane przed samym sobą, w samotności, jest nierealne i nie znaczy nic więcej, jak tylko przy-

<sup>55</sup> H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 42.

<sup>56</sup> „Odwagi żąda od nas sama natura świata publicznego. Ów świat, nasz wspólny świat, po prostu nie może pozwolić na to, by troska o własne życie i związane z nim potrzeby przeważała w nas nad wszystkim innym: świat ten istniał bowiem przed nami i trwać będzie nadal po naszej śmierci. W tym zresztą sensie rzeczywistość publiczna tworzy najsilniejszy kontrast z dziedziną spraw prywatnych, w której, dla dobra rodziny i domu, wszystko musi służyć ochronie procesu życiowego. Nawet bowiem opuszczenie bezpiecznego zacisza czterech ścian i wejście w świat publiczny wymaga odwagi – nie z powodu konkretnych niebezpieczeństw, jakie tam mogą na nas czyhać, lecz dlatego, że wkraczamy w obszar, gdzie troska o przetrwanie traci na ważności. Odwaga uwalnia ludzi od troski o własne życie na rzecz dbałości o wolność świata. Nieodzowność odwagi polega na tym, że w polityce idzie nie o życie, lecz o świat”; H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 191.

branie pewnej postawy przed własnym „ja”<sup>57</sup>. Przebaczenie i możliwość składania obietnic są ściśle związane z kondycją ludzką, odpowiadają bowiem takiemu jej aspektowi jak wielość, przez co rola tych zdolności, jaką odgrywają w polityce, polega na ustanowieniu swego rodzaju zestawu zasad przewodnich, które nie są tym samym, co standardy moralne<sup>58</sup>.

Według Arendt koncepcja politycznej egzystencji odnosi się wyłącznie do ludzi dojrzałych, którzy już wyrosli z wieku, kiedy jest się wychowywanym, którzy mają za sobą czas edukacji<sup>59</sup>. Życie polityczne jest bowiem w pełni świadomym uczestnictwem w kierowaniu sprawami publicznymi. Jest to zajęcie bardzo odpowiedzialne. Trwałość istnienia instytucji politycznych, zarówno tych dobrze jak i źle zaprojektowanych, zależy od działających ludzi, stopnia ich samoświadomości i odpowiedzialności i zdolności komunikacji z innymi.

Chociaż może to tak wyglądać, Arendt nie tworzy typów idealnych, nie próbuje stworzyć w swoich rozmyślaniach idealnej formy polityczności czy idealnego człowieka-obywatela. Należy pamiętać, że jej koncepcja polityczności zbudowana została na założeniu, że o ile każdy może i powinien zajmować się polityką, to każdy bez wyjątku ma być istotą myślącą, odpowiedzialną, zdolną do osądzania rzeczywistości i współdziałania z innymi. Możliwe argumenty przeciwko Arendtowskiej polityczności, podkreślające, między innymi, że nie uwzględnia autorka chociażby podłości, chytrych natury ludzkiej, żądzy władzy i dominacji, po wnikliwej analizie jej poglądów okazują się nietrafione. Hannah Arendt, jako autorka *Korzeni totalitaryzmu*, książki, w której opisuje radykalność zła, a następnie *Eichmanna w Jerozolimie*, raporcie, w którym odkrywa banalność zła, jest w pełni świadoma, że człowiek jest zdolny nie tylko do dobra, lecz także do zła. Wie, że obecności zła całkowicie wykluczyć się nie da i nie ma żadnego asumptu, tak wewnętrznego, jak i pochodzącego z zewnątrz, że zmierzamy dzięki polityczności do rajy na ziemi. Dla Arendt miało znaczenie to, że wchodząc do sfery publicznej i decydując się na wspólne działanie dajemy tym samym wyraz gwarancji i poszanowania godności człowieka i różnorodności ludzi.

<sup>57</sup> „Te dwie zdolności idą ze sobą w parze: jedna z nich, przebaczenie, służy do zniweczenia uczynków przeszłości, których „grzechy” wiszą jak miecz Damoklesa nad każdym nowym pokoleniem; druga natomiast, zobowiązując się obietnicami, służy do ustalania w oceanie niepewności, jakim z definicji jest przyszłość, wysp bezpieczeństwa, bez których nie byłaby możliwa nawet ciągłość więzi międzyludzkich, nie mówiąc już o jakiegokolwiek trwałości”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 257–258.

<sup>58</sup> Por. J. Kristeva, *Geniusz kobiety. Hannah Arendt*, przeł. J. Levin, Warszawa 2007, s. 229–236.

<sup>59</sup> Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym*, wyd. cyt., s. 144, 188.

JOLANTA SAWICKA

**POLITICAL INVOLVEMENT OF AN INDIVIDUAL AND  
A COMMUNITY ACCORDING TO HANNAH ARENDT**

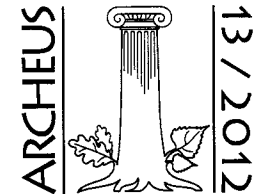
(Summary)

The article aims at presenting the concept of political activity according to Hannah Arendt's view. The author of the paper analyzes conditions for occurrence of political activity being the most crucial and fundamental function of implementation of humanity. Next, the author shows that according to Arendt's view human community and mental abilities of human beings, i.e. thinking, will and judging, constitute a necessary condition of political involvement.

Key words: freedom, pluralism, political activity, community, human condition

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

mgr Jolanta Sawicka  
ul. Olsztyńska 4 m 6  
15-870 Białystok



MARIOLA STANKIEWICZ

**LEONA CHWISTKA  
KONCEPCJA RZECZYWISTOŚCI WYOBRAZEŃ**

Studia nad rzeczywistością stanowiły główny cel rozważań filozoficznych Leona Chwistka. Zwłaszcza jego autorska teoria wielości rzeczywistości, przedstawiona w szkicu *Wielość rzeczywistości w sztuce*, stała się źródłem inspiracji do dalszych badań nad tym zagadnieniem. W koncepcji wielości rzeczywistości Chwistek zakwestionował możliwość stworzenia niesprzecznego systemu filozoficzno-logicznego opisującego istnienie jednej rzeczywistości. Dowodził istnienia wielu rzeczywistości. Swoje stanowisko uzasadniał przede wszystkim wieloznacznością pojęcia rzeczywistości oraz odmiennymi postawami psychicznymi w różnych sytuacjach poznawczych. Według filozofa to sposób odczuwania i wczuwania się w świat decyduje o doświadczaniu danego rodzaju rzeczywistości.

Leon Chwistek wyodrębnił cztery typy rzeczywistości: wrażeń<sup>1</sup>, wyobrażeń, rzeczy, fizykalną. Każdej z wymienionych przez filozofa rzeczywistości towarzyszy odmienna postawa psychiczna podmiotu. W rzeczywistości wrażeń najwyższym kryterium poznawczym są wrażenia, dlatego najistotniejsza w doświadczaniu świata zmysłów jest postawa podmiotu przeżywającego – podczas analizowania tego obszaru rzeczywistości istotne jest poznanie naukowe. Postawa wizjonera jest z kolei właściwa odczuwaniu rzeczywistości wyobrażeń. Z tym światem jest zatem powiązane poznanie wykraczające poza granice nauki – poznanie pozanaukowe. Świat fizykalny jest podstawą i odniesieniem postawy poznawczej

<sup>1</sup> Zob. M. Stankiewicz, *Leona Chwistka rozumienie rzeczywistości wrażeń*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 12, 2011, s. 259–271.

naukowca-teoretyka. Człowieka czynu należy natomiast łączyć z rzeczywistością rzeczy.

Rzeczywistość, której opis Leon Chwistek najmniej doprecyzował, to typ wyobrażeń. Czym jest to spowodowane? Filozof wyjaśnia, że ten typ rzeczywistości pojawia się jedynie w wyjątkowych sytuacjach i nie osiągnął on zbyt wysokiego stopnia rozwoju<sup>2</sup>. Ta rzeczywistość jest jednak najbardziej fascynująca, ponieważ wykracza poza konwencjonalne przeżywanie świata. Wkracza natomiast na często nieznane człowiekowi terytoria poznawcze. Rzeczywistość wyobrażeń może stanowić ciekawy przedmiot analizy i interpretacji. Dlatego głównym odniesieniem niniejszych rozważań nad teorią Leona Chwistka będzie świat wizjonerów.

Fundamentów rzeczywistości wyobrażeń należy szukać w rzeczywistości wrażeń. Chwistek, charakteryzując świat zmysłów, wyodrębnił w nim rzeczywistość wrażeń zmysłowych i rzeczywistość wrażeń reprodukowanych. Wrażenia zmysłowe dotyczą *stricte* rzeczywistości wrażeń, zaś reprodukowane wyznaczają przestrzeń wyobrażeń<sup>3</sup>. Błędem jest traktowanie wyróżnionych rzeczywistości (wrażeń i wyobrażeń) jako synonimicznych. Dokonując podziału rzeczywistości zmysłowej, Leon Chwistek jedynie podkreśla, że wyobrażenia są m.in. zjawiskami ze sfery wrazeniowej człowieka. Ale nie są nimi wyłącznie.

Analizując podział wrażeń wprowadzony przez Chwistka, należy uwzględnić, że wprawdzie jego teoria wielości rzeczywistości odwołuje się do pewnej tradycji filozoficznej, ale jest w niej też jego wkład własny. Dokonane przez Chwistka rozróżnienie ma korzenie w koncepcji wrażeń Johna Locke'a, jednak do niej się nie sprowadza. Locke wymienił dwa źródła doświadczenia człowieka. Jednym z nich jest obserwacja świata zewnętrznego, drugim zaś zwrócenie się ku swemu wnętrzu. Uogólniając, można stwierdzić, że doświadczenia nabywamy na dwóch drogach. Pierwsza z nich to doświadczenie rzeczy zewnętrznych (przez „postrzeżenia”; *impressions*), druga to doświadczenie samego siebie (przez „refleksję”; *reflexion*). Przy czym to „postrzeżenie”, czyli doświadczenie uzyskiwane przez narządy zmysłowe, jest ważniejsze niż „refleksja”, gdyż *impression* wyprzedza *reflexion*. Postrzeżenie to impuls do działań naszego umysłu<sup>4</sup>. Odbywa się ono na drodze zmysłowej, zaś refleksja jest aktywnością umysłu względem postrzeżeń. Locke kładł nacisk właśnie na wrażenia, które były wynikiem zarówno postrzegania, jak i późniejszej refleksji. „Załóżmy zatem – pisze Locke – że umysł jest, jak się to mówi, czystą kartą, nie zapisaną żadnymi znakami, że nie ma on idei; jak się dochodzi do tego,

<sup>2</sup> Zob. L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 34.

<sup>3</sup> Tamże, s. 26–33.

<sup>4</sup> Zob. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, PWN, Kraków 1955, t. 1, s. 139.

że je zdobywa? Skąd ten ogromny zapas obrazów, niemal nieskończenie różnorodnych, którymi nieustannie czynna, nieograniczona wyobraźnia ludzka zapełnia umysł. Skąd bierze się w umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy. Odpowiadam na to jednym słowem: z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza. Nasze obserwacje zwrócone ku zmysłowym rzeczom zewnętrznym czy też ku wewnętrznym czynnościom duchowym, które postrzegamy i które są przedmiotem naszej refleksji – oto, co zaopatruje umysł w cały materiał myślenia. Takie są dwa źródła poznania, z których pochodzą wszystkie idee, jakie mamy lub możemy mieć naturalnym sposobem”<sup>5</sup>.

Locke wskazuje na genezę ludzkiego poznania; Chwistkowi chodzi także o sposób działania umysłu. Refleksja, o której mówi Locke, jest prototypem Chwistka wrażenia reprodukowanego. Ale wyobrażenie wedle Chwistka nie jest tylko zreflektowanym wrażeniem – umysł dodaje do wrażenia zmysłowego coś od siebie i dopiero wówczas pojawia się wyobrażenie. Umysł człowieka nie jest więc czystą kartą. Jego świat wewnętrzny stanowi sumę niezliczonych wrażeń i człowiek nie przebywa w różnych rzeczywistościach w oderwaniu od wcześniej nabytych wrażeń. W tym sensie ma rację Locke, wskazując, że doświadczenie musi zapisać się w umyśle. Jednak same wrażenia reprodukowane nie stanowią rzeczywistości wyobrażeń. Wrażenia pełnią jedynie funkcję swoicie inspirującą wobec świata wyobrażeń i wymagają dopełnienia przez dodatkową (obok refleksyjnej) funkcję umysłu.

Różnicę między wrażeniami i wyobrażeniami wyjaśnił Karol Chrobak, współczesny badacz teorii Chwistka: „Tym, co je ostatecznie odróżnia, jest zasada, łącząca owe pierwotne elementy wrażenia w złożone struktury. W przypadku wrażeń zasada ta miała charakter obiektywny i samoczynnie narzucała się w przedstawieniu, w przypadku wyobrażeń jest to zupełnie subiektywna, niczym prawie nieskrępowana fantazja podmiotu”<sup>6</sup>. Chrobak opiera się tu na przykładzie podanym przez samego Chwistka, który będąc na koncercie, doznał poczucia bycia w innej rzeczywistości – w rzeczywistości wyobrażeń: „Ktokolwiek był obecny na popisie orkiestry symfonicznej, mógł łatwo dojść do stadium zagłębienia się w muzykę, w którym rzeczywistość rozdwała się w sposób zupełnie wyraźny. Jest jedna rzeczywistość łóż, światów, strojów i panów wykonujących ruchy niezrozumiałe i zabawne i druga rzeczywistość znajdująca się nie wiadomo gdzie, ale mocna i samodzielna do ostatecznych granic i mimo ciągłych zmienności jednolita i zda się wiecznie trwająca”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Tamże, t. 1, s. 119–120.

<sup>6</sup> K. Chrobak, *Niejedna rzeczywistość. Racjonalizm krytyczny Leona Chwistka*, Inter Esse, Kraków 2004, s. 88–89.

<sup>7</sup> L. Chwistek, *Sens i rzeczywistość*, Inter Esse, Kraków 2004, s. 377.

Elementy wspólne i odmienne najistotniejszych pojęć związanych z rzeczywistością wrażeń i rzeczywistością wyobrażeń wskazał Leon Chwistek, budując układy aksjomatów. Filozof wybrał określoną liczbę twierdzeń fundamentalnych i badał związki zachodzące pomiędzy nimi a pojęciem rzeczywistości. Efektem jego dowodzeń logicznych były cztery obszary rzeczywistości, w tym rzeczywistość wrażeń i wyobrażeń. Chwistek wykorzystał konkretny język logiki do określenia odmiennych typów przestrzeni. Na podstawie tych układów aksjomatów można wskazać, co łączy, a co dzieli obszary rzeczywistości wrażeń i wyobrażeń. Filozof wskazał podobieństwo obu obszarów rzeczywistości w sferze istnienia danych bytów. Byt istnieje, jeśli jest bezpośrednio dany lub wówczas, gdy można go zobaczyć nie tylko w warunkach normalnych. Zasadniczą różnicą między światem wrażeń i wyobrażeń stanowi aksjomat, który głosi, że w rzeczywistości wyobrażeń dany byt nie musi być widziany na jawie. Kategoria ta powoduje wkroczenie w zupełnie inny typ rzeczywistości – rzeczywistości, w której najistotniejszym elementem jest szeroko rozumiana wyobraźnia człowieka.

Rzeczywistość wyobrażeń jest ściśle związana z odmiennymi stanami świadomości. Aby wskazać te stany, należy skonkretyzować pojęcie świadomości. Według Philipa Zimbardo bycie świadomym oznacza stan umysłu, w którym „zdajemy sobie sprawę z własnych procesów myślowych, a zwykle także ze zdarzeń zewnętrznym”<sup>8</sup>. Psycholog dodaje jednak, że świadomość „nie jest stanem typu «wszystko albo nic», czymś, co mamy, albo nie mamy, lecz raczej procesem, aktywnością psychiczną, która może zmieniać się w pewnych granicach – od podwyższonej czujności, pobudzenia i wrażliwości, do niewrażliwości i senności”<sup>9</sup>. Stopień aktywności psychicznej człowieka w danym momencie jest zatem głównym kryterium, które pozwala odróżnić bycie świadomym w pełni i odmiennie stany świadomości.

Świat wyobrażeń to obszar niezwykle szeroki i wieloznaczny, ponieważ obejmuje dość ogólne pojęcie świadomości oraz jego wiele odmiennych stanów, które także dzielą się na grupy i podgrupy. Nie ułatwia skonkretyzowania rzeczywistości wyobrażeń fakt, że zmiana stanu psychicznego człowieka w danym momencie jest ściśle związana z jednostkowością podmiotu. Każdy człowiek jest inny i w różny sposób reaguje na środki wywołujące odmiennie stany świadomości. Warto jednak wymienić te, które są rozpoznawane dość jednoznacznie i najczęściej stanowią solidną podstawę do analizowania przestrzeni związanych z wyobrazeniami. Są to także stany najczęściej przytaczane przez Leona Chwistka. Odmiennymi stanami świadomości są między innymi: sny, marzenia senne, ekstazy, wizje, halucynacje,

<sup>8</sup> F. L. Ruch, P. G. Zimbardo, *Psychologia i życie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 268.

<sup>9</sup> Tamże.

marzenia narkotyczne, obłądy, historie, efekty działań środków farmakologicznych, medytacje, joga, zen, hipnoza.

Leon Chwistek, oprócz przedstawienia aksjomatyki wyznaczającej przestrzeń wyobrażeń, dokonał podziału tej rzeczywistości na dwa typy niższy i wyższy. Typ niższy to pierwotna postać rzeczywistości wyobrażeń, która wynika z pomieszczenia kryteriów jawy i snu. Zdroworozsądkowy podział na jawę (osoby, rzeczy, zdarzenia, które dokonują się w świecie osób i rzeczy) i sen (marzenia senne, wizje, halucynacje itp.) okazał się zbyt jednostronny. Na przykład wizje są także zdarzeniami, które dzieją się rzeczywiście. Wizja dla narkomana może być czymś bardziej rzeczywistym i czymś bardziej pożądanym niż wszystko inne dostarczone mu przez osoby. Ta forma wyobrażeń występowała u ludzi pierwotnych, narkomanów, jak i u wielkich przywódców owładniętych niebezpieczną ideologią<sup>10</sup>. Wyobrażenia ich mogą usamodzielniać się na tyle, że zdrowy rozsądek zostaje odsunięty na dalszy plan.

Pierwotna forma rzeczywistości wyobrażeń jest niebezpieczna i należy ją zwalczać, jak podkreśla to wielokrotnie Chwistek. Doprowadziła ona do wielu mordów w historii Europy i świata. Siłą, utwierdzającą ludzi w fanatycznych wizjach ideologicznych, była masowa sugestia. Przyczyniła się ona do tego, że nie tylko prości, niewykształceni ludzie dokonywali zabójstw kobiet posądzonych o czary, ale pod jej wpływem byli także sędziowie i duchowni. Doskonale obrazują to, przytoczone przez Erazma Majewskiego, słowa Remigiusa (radcy i sędziego wyższego w Lotaryngii w II połowie XVI wieku), który stwierdził, że „w ciągu 16 lat swego urzędowania nie mniej niż ośmset czarowników i czarownic skazał na spalenie na stosie, drugie tyle uciekło lub wytrzymało tortury. W swem fanatycznym zaślepieniu z ukontentowaniem spogląda na przebyły swój zawód, tego tylko żałuje, że, ulegając swym kolegom, dzieci siedmioletnie, które były na sabacie, kazał 3 razy dookoła placu, gdzie ich rodzice spaleni zostali, przepędzić na różgi”<sup>11</sup>. Spektakularnemu zabijaniu zawsze towarzyszył tłum. Palenie czarownic było ostrzeżeniem przed interesowaniem się ciemnymi mocami, a także dodatkową rozrywką dla ciekawskiej publiczności.

Blizszym naszym czasom przykładem funkcjonowania rzeczywistości wyobrażeń typu niższego jest wpływ twórczości jednej z najbogatszych i wpływowych kobiet w Nigerii, Helen Ukpabio<sup>12</sup>. Nigeryjka należy do kościoła Liberty Gospel

<sup>10</sup> Zob. L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, PWN, Warszawa 1963, t. 2, s. 225–226.

<sup>11</sup> E. Majewski, *O wpływie nauk przyrodniczych i lekarskich na pokonanie przesądów ciemnoty i zniknięcie chorób umysłowych zwanych demonicznymi*, Drukarnia Związkowa pod zarządem A. Szyjewskiego, Kraków 1882, s. 16.

<sup>12</sup> Zob. film dokumentalny: *Dispatches – Saving Africa's Witch Children*, reż. M. Gavan, J. Van Der Valk.

i wraz z nim wyprodukowała w 1999 roku film *End of the Wicked*, w którym przedstawiła swoje wyobrażenia dotyczące opętania dzieci przez szatana. Film niebezpiecznie wpłynął na społeczeństwo nigeryjskie. Ludność uznała za rzeczywiste wizje Ukpabio, dotyczące praktykowania czarnoksięstwa wśród dzieci w takim stopniu, że niemal wszyscy rodzice zaczęli obserwować swoje pociechy i doszukiwać się w nich cech demonicznych. Wkrótce działaczka Liberty Gospel wydała w kościelnym wydawnictwie książkę *Unveiling the Mysteries of Witchcraft* (Odkrywamy tajemnice czarnoksięstwa), która jest poradnikiem dla rodziców. Dzięki niemu rodzice sami mogą zdiagnozować opętanie u swoich dzieci. Jednym z objawów bycia w mocach szatana, który wymienia Ukpabio, jest krzyk dziecka przez sen. Jeśli mały Nigeryjczyk ma dodatkowo gorączkę, to jest już pewne, że diabeł skradł mu duszę.

Przed premierą filmu posądzenie dzieci o czary było rzadkością. Działalność Helen Ukpabio przyczyniła się do około dwudziestu tysięcy oskarżeń najmłodszych o te czyny. Oczywiście niemal każde dziecko można wybawić od szatana, a Ukpabio jest jedną z najdroższych egzorcystek w Nigerii. Większości Nigeryjczyków nie stać na jej usługi. Dzieci ubogich ludzi w najlepszym przypadku są porzucane, inne są oblewane kwasami, przypalane ogniem, głodzone, zamykane w podziemiach tylko po to, aby wypędzić z nich siły nieczyste. Najczęściej jednak są zakopywane do grobu żywcem. Ukpabio tymczasem jest wierna swoim wizjom i wyobrażeniom. Na stronie internetowej wydawnictwa Liberty Gospel została zamieszczona informacja dotycząca *End of the Wicked* i *Unveiling the Mysteries of Witchcraft* oraz innych jej dzieł. Oto ona: „Nasze filmy ukazują prawdę w sposób odkrywczy i fascynujący i pomagają wielu w zbawieniu od złych mocy. Nasze książki i publikacje także mają dać nadzieję tym, którzy chcą wydostać się ze szponów Szatana”<sup>13</sup>. Wiara Helen Ukpabio w fałszywe ideały oraz dążenie do ich realizacji spowodowały kalectwo i śmierć kilkunastu tysięcy dzieci. Jej skrajne poglądy są współczesnym przykładem prymitywnej rzeczywistości wyobrażeń.

Mechanizm tworzenia się niższego typu wyobrażeń wyjaśnił Leon Chwistek, stwierdzając: „Idealizm jest zakłamaną rzeczywistością wyobrażeń. Rodzi się z przeoczenia tego faktu, że w rzeczywistości wyobrażeń prawda i fałsz są równouprawnione. Twierdzenia z gruntu fałszywe mogą fascynować nas przez całe życie na równi z twierdzeniami prawdziwymi i narzucać się nam jako nieubłagana konieczność. Dopóki nie zdajemy sobie sprawy, że kryteria prawdy i fałszu są

<sup>13</sup> „Liberty films deliver the truth of the Gospel in a fresh and exciting way and has led to the deliverance and salvation of many. Our books and publications also enhance this message of deliverance and hope to all those in the clutches of Satan”; [http://www.libertyfoundation.org/gospelministries.org/abort\\_us.html](http://www.libertyfoundation.org/gospelministries.org/abort_us.html), tłum. autorki.

niezależne od tego, w jakiej znajdujemy się rzeczywistości, i od naszego przekonania, dotąd pogrążeni jesteśmy w idealistycznym oblędzie”<sup>14</sup>. Należy także dodać, że w takich przypadkach istotnym kryterium prawdziwej rzeczywistości staje się zdrowy rozsądek. Nie jest on równoznaczny z ograniczaniem wizji i wolności marzeń. Leon Chwistek uważa, że dzięki temu, że „posiadamy jasne kryteria analizy, możemy zapuszczać się w świat najniebezpieczniejszych urojeń bez obawy wewnętrznego zamętu”<sup>15</sup>. Zakłamaną rzeczywistość zawsze zostanie zdemaskowana przez zdrowy rozsądek.

Niewątpliwie prymitywna rzeczywistość wyobrażeń jest niebezpieczna. Chwistek nigdy nie twierdził, że jest ona wartościowa i rozwijająca. Wprost przeciwnie, nie tylko określał ją mianem prymitywnej, ale i nawoływał do walki z nią. Należy przede wszystkim mieć świadomość jej istnienia, jednocześnie pamiętając słowa Erazma Majewskiego: „Lud nigdy nie idzie dalej, jak tam gdzie go zaprowadzą jego przywódcy”<sup>16</sup>.

Istotę rzeczywistości wizjonerów stanowi typ wyższy wyobrażeń. Aby doświadczyć jej, należy wcześniej przeżyć pozostałe rzeczywistości wyróżnione przez Chwistka. Tylko wówczas, gdy człowiek jest w pełni świadomy istnienia wielu równorzędnych rzeczywistości, może przeżyć i odczuć świat wyobrażeń typu wyższego.

Doskonałą formą rzeczywistości wizjonerów jest kontemplacja, a także medytacja, joga czy zen. Są to różne techniki, ale ich cel jest wspólny – wywołanie zmienionych stanów świadomości poprzez oddziaływanie na samego siebie dzięki całkowitej koncentracji na pojedynczym, niezmiennym bodźcu. Wprowadzenie umysłu w stan „czującej pustki”, w którym umysł podobnie jak zwierciadło odbija to, co oddziałuje na człowieka z zewnątrz<sup>17</sup>. Kontemplacja, w szerokim znaczeniu, pomaga oderwać się od szarej codzienności i pozwala włączyć się w zupełnie inną rzeczywistość. Dzięki niej człowiek może oglądać świat z zupełnie innej perspektywy. Jest to moment nowego, świeżego spojrzenia na życie.

Techniki medytacji pomagają wejść w system wyobrażeń. Przykładem wielokrotnie przywoływanym przez Leona Chwistka są medytacje Kartezjusza, w których sam Kartezjusz zaczyna wątpić w to, co postrzega, i nie jest już pewien, czy świat jest realny, czy może stanowi igraszkę szatana. Okazuje się, że oddziaływanie medytacji na świadomość człowieka jest niezwykle silne.

Jednym z najgłośniejszych nauczycieli duchowych XX wieku był Osho, znany również jako Bhagwan Shree Rajneesh (1931–1900). W swoich wykładach niejed-

<sup>14</sup> L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, wyd. cyt., t. 2, s. 228.

<sup>15</sup> Tamże, s. 231.

<sup>16</sup> E. Majewski, *O wpływie nauk przyrodniczych i lekarskich na pokonanie przesądów ciemnoty i zniknięcie chorób umysłowych zwanych demonicznymi*, wyd. cyt., s. 43.

<sup>17</sup> Por. F. L. Ruch, P. G. Zimbardo, dz. cyt., s. 293–304.

nokrotnie opisywał stan umysłu podczas medytacji, czyli doświadczania rzeczywistości wyobrażeń. Osho stwierdził, że podczas medytacji świat wokół człowieka przestaje istnieć, a na jego miejscu powstają nowe jakości, nowe wartości. Myśliciel opisał postrzeganie drzewa w taki oto sposób: „Drzewo przestaje być tylko «tamtym drzewem», zaczyna być z tobą powiązane. Dotykasz źdźbła trawy i w tym samym czasie dotykasz gwiazd, ponieważ wszystko jest ze sobą powiązane”<sup>18</sup>. Rzeczywistość opisywana przez Osho jest niezwykle atrakcyjna i pociągająca, lekka i pełna życia. Nie doświadcza się jej na co dzień. Być może dlatego w ostatnich latach zaczęła panować moda na różne techniki medytacyjne i poradniki Osho. Może jest to spowodowane chęcią poznania czegoś nowego, a może tęsknotą za inną, nieznaną rzeczywistością.

Wyobrażenia wywołane jogą czy zen to tylko jedno spośród wielu możliwych. Innymi rodzajami wyobrażeń są wizje, halucynacje, omamy spowodowane zażywaniem narkotyków. Wyłączając z analizy skrajne przypadki tych zjawisk, za niezwykle można uznać wizje narkotyczne. Swoje halucynacje narkotyczne szczegółowo scharakteryzował Charles Baudelaire w szkicu *Sztuczne raje. Traktat o winie, haszyszu i opium*: „Przedmioty dookoła zaczynają powoli, stopniowo zmieniać wygląd, odkształcają się, przemieniają. Nieco później pojęcia stają się niejednoznaczne, poprzestawiane, fałszywe. Dźwięki nabierają barw, z barw płynie muzyka. (...) Muzyczne tony stają się liczbami i jeśli tylko wasz umysł ma jakieś zdolności matematyczne, melodia, słyszana harmonia, zachowując swój rozkosznie zmysłowy charakter, zmienia się w skomplikowane działania matematyczne, w których liczby rodzą liczby, a wy śledzicie kolejne fazy i generacje z niepojętą łatwością, z biegłością równą biegłości wykonawcy”<sup>19</sup>. Warto zauważyć, że opis halucynacji Baudelaire’a jest zbliżony do zagłębiania się Leona Chwistka w muzykę orkiestry symfonicznej. Obaj doświadczali rzeczywistości wyobrażeń. Stąd można wysnuć wniosek: aby wgłębić się w świat wizji, nie trzeba zażywać narkotyków. By doznawać takich stanów, wystarczy bogata wyobraźnia i doświadczanie pozostałych rzeczywistości ujętych w systemie Chwistka.

Charles Baudelaire opisuje także stany, które mają konotacje z wyobrażeniami medytacyjnymi. Nazywa je *minutą wieczności* bądź *wrzeniem wyobraźni*<sup>20</sup>. Oto przykład: „Zdarza się czasem, że własna osobowość znika w ogóle i przedmiotowość właściwa poetom panteistycznym rozrasta się w nas tak bardzo, że kontemplacja przedmiotów zewnętrznych spycha w niepamięć własne istnienie i powoduje, że wkrótce identyfikujesz się z tymi przedmiotami. Zatrzymujesz

<sup>18</sup> Osho, *Empatia. Najpiękniejszy rozkwit miłości*, Nowy Horyzont, Warszawa 2008, s. 33.

<sup>19</sup> Ch. Baudelaire, *Sztuczne raje. Traktat o winie, haszyszu i opium*, Wydawnictwo Głodnych Duchów, Warszawa 1992, s. 36–37.

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 37–38.

wzrok na kołyszącym się harmonijnie pod wpływem wiatru drzewie, w ciągu kilku sekund to, co byłoby w umyśle poety zaledwie naturalnym porównaniem, dla ciebie staje się rzeczywistością. Najpierw przypisujesz drzewu własne namiętności, pragnienia lub własną melancholię; zawrodozenie wiatru i kołysanie drzewa przechodzą na ciebie i oto już jesteś drzewem”<sup>21</sup>. Doświadczenia Osho i Baudelaire’a są bardzo podobne. Łączy je przede wszystkim poczucie przynależności do jakiejś większej całości, a także fenomenologiczne odczuwanie świata. Wspólne jest także powstawanie nowych jakości percepcyjnych, które w normalnym stanie świadomości nigdy nie miałyby racji bytu. Przebywanie w rzeczywistości wyobrażeń, poprzez szeroko rozumianą medytację i wizje narkotyczne, powoduje również inne poczucie własnego ja. Człowiek wykracza poza granice własnego ja. Patrzy on wówczas na świat wolny od uwarunkowań subiektywności. Dana osoba przestaje martwić się błahostkami codzienności, gdyż chce połączyć się z kosmicznymi siłami wszechświata. Aspekt, poczucia przynależności do wszechogarniającego człowieka kosmosu jest typową cechą zen i innych technik medytacyjnych<sup>22</sup>.

Innymi odmianami wyobrażeń są sny i marzenie senne. Mimo wielu badań, między innymi Sigmunda Freuda, sen nadal stanowi tajemniczą część ludzkiego życia. Sny i marzenia senne zrywają z wszelkimi prawami logiki, odrzucając zwykłą świadomość. Istotną różnicę między tymi formami wyobrażeń a wymienionymi wyżej jest fakt, iż każdy człowiek może ich doświadczyć. Wobec rzeczywistości snu wszyscy są równi. Jednak, aby przeżyć rzeczywistość wyobrażeń, trzeba być świadomym, że taka w ogóle istnieje, i oczywiście, według zaleceń Chwistka, należy mieć doświadczenia związane z wczuwaniem się w pozostałe przestrzenie wyróżnione przez filozofa. Wiedza taka jest potrzebna do tego, aby móc odróżnić jawę od snu. Bywa tak, że nie zawsze człowiek jest w stanie to uczynić. Pomieszenie jawy ze snem w bardzo ciekawy sposób ukazał Pedro Calderon de la Barca w utworze o intrygującym tytule *Życie jest snem*. W dramacie tym akcja toczy się na pograniczu jawy i snu. Czytelnik momentami także gubi się w tym świecie, w którym jawa i sen funkcjonują na równych prawach. Atmosferę dzieła Calderona oddają słowa Clotalda, jednego z głównych bohaterów, zwracającego się do Segismunda, który właśnie zmierza w jego kierunku: „coś co się śni / biedny książę / a jeszcze nie wiesz / że śnisz / skazałeś mnie we śnie / i tylko we śnie możesz mnie / zabić”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Zob. F. L. Ruch, P. G. Zimbardo, dz. cyt., s. 270–271.

<sup>23</sup> P. Calderon de la Barca, *Życie jest snem*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 66.



Świat marzeń sennych może być niedorzeczny i pozbawiony wszelkiego sensu. Niedorzeczność marzeń sennych Henri Bergson porównał do niedorzeczności w komizmie. W swoim dziele *Śmiech. Esej o komizmie* proces tworzenia się rzeczywistości marzeń sennych opisał następująco: „Rozkochany w sobie umysł poszukuje w świecie zewnętrznym jedynie pretekstu dla urzeczywistniania swoich urojeń: jakieś barwy przepływają jeszcze przez pole widzenia, a więc zmysły nie zamknęły się całkiem. Lecz śpiący zamiast przywołać wszystkie wspomnienia na pomoc, by zinterpretować to, co zmysły postrzegają, woli posłużyć się tym, co postrzega, do materializacji ulubionego wspomnienia; i tak świst wiatru w kominie przemienia się (...) w wycie dzikich bestii albo melodyjne zawodzenie”<sup>24</sup>. Bergson opisując zwykły mechanizm tworzenia się marzeń sennych, podkreślił też wpływ wrażeń na kształtowanie się wyobrażeń. Wrażenia te są przywołane z pamięci ponownie (według terminologii Chwistka są one *reprodukowane*<sup>25</sup>) i następnie przetwarzane przez umysł śpiącego w wyobrażenia – marzenia senne.

Rzeczywistość wyobrażeń ożywiona przez sny i marzenia senne wydaje się być najłatwiejszą do osiągnięcia. Nie stanowi ona jednak przedmiotu głębszej analizy Leona Chwistka. Filozof podkreśla, że wyobrażenia te to tylko jedno z wielu.

Wkraczanie w wyobrażenia poprzez doznania mistyczne, stanowi również niewielki fragment badań autora *Sensu i rzeczywistości*. Jako przykład takich wizji podaje *Zamek wewnętrzny*<sup>26</sup> św. Teresy od Jezusa, w którym autorka w sposób odkrywczy, zrozumiała i jednocześnie plastyczny próbuje wyjaśnić, czym jest między innymi ekstaza. Wizje opiumistów, nauczycieli medytacji, czy ekstaz religijnych są w pewnym stopniu do siebie podobne, ponieważ dopuszczają różne stopnie jawy. Leon Chwistek wskazuje jednak istotną różnicę między wizjami mistycznymi a wyobrażeniami opiumistów. Polega ona na tym, że „podczas gdy mistycy wizje swoje biorą za wzór i podobieństwo rzeczy, opiumiści i futuryści widzą rzeczy na wzór i podobieństwo wizji”<sup>27</sup>. Wyobrażenia ich różnią się zatem jakościowo.

Współczesnym przykładem funkcjonowania rzeczywistości wyobrażeń są wizje niektórych reżyserów filmowych. Nieliczni twórcy potrafią swoje wizje danej rzeczywistości przenieść na ekran kinowy. Oczywiście nie oznacza to, że wszyscy twórcy tej sztuki muszą mieć wizje lub jakieś halucynacje, aby nakręcić dobry film. Zazwyczaj ekipa filmowa ma po prostu dobry pomysł na film lub ciekawy scenariusz. Zdarza się jednak i tak, że do powstania tej formy obrazu niezbędne jest

<sup>24</sup> H. Bergson, *Śmiech. Esej o komizmie*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 218.

<sup>25</sup> Zob. L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, wyd. cyt., s. 32–33.

<sup>26</sup> Zob. św. Teresa od Jezusa, *Zamek wewnętrzny*, Flos Karmeli 2011.

<sup>27</sup> L. Chwistek, *Sens i rzeczywistość*, wyd. cyt., s. 376.

wgłębienie się w rzeczywistość wyobrażeń i doświadczanie jej. Istotne jest oderwanie się od rzeczywistości zewnętrznej i bycie w świecie wyobrażeń. Doświadczenie tego rodzaju rzeczywistości powoduje wyzwolenie się w artyście kreatywności. Aktem twórczym (odtwórczym?) staje się film będący obrazem wyobrażeń reżysera.

Jednym z nielicznych reżyserów, którzy potrafią wizję swojej rzeczywistości przenieść na ekran filmowy, jest David Lynch, reżyser wielu wybitnych filmów (m.in. *Głowa do wycierania* 1977, *Człowiek słoń* 1980, *Blue Velvet* 1986, *Dzikość serca* 1990, *Miasteczko Twin Peaks* 1990–1991, *Zagubiona autostrada* 1996, *Mulholland Drive* 2001, *Inland Empire* 2006, *Lady Blue Shanghai* 2010). Lynch uznawany jest za jednego z najbardziej kontrowersyjnych reżyserów. Przez odbiorców kina jest albo nienawidzony, albo kochany. Ci, którzy kochają jego filmy, rozumieją i podziwiają talent reżyserski Lyncha. Pozostali nie potrafią odnaleźć klucza do zagmatwanych historii przedstawionych na dużym ekranie.

Jednym z filmów Davida Lyncha, który wzbudził wiele kontrowersji wśród odbiorców, był *Mulholland Drive*. Jest to dobry przykład filmu przedstawiającego odrealnioną rzeczywistość, którą Leon Chwistek nazwał rzeczywistością wyobrażeń. Akcja filmu rozpoczyna się wypadkiem samochodowym, podczas którego jedna z głównych bohaterek, Rita, traci pamięć. Oszołomiona kobieta trafia do mieszkania Betty, która jest początkującą aktorką i właśnie przyjechała do Hollywood w celu rozpoczęcia prawdziwej kariery. Kobiety pomagają sobie w trudnych sytuacjach i jednocześnie próbują odtworzyć tożsamość Rity. Wkrótce Betty i Rita mają ze sobą gorący romans. Dalej akcja komplikuje się. Reżyser wprowadza widza w kręte ścieżki świadomości bohaterek; miesza sen z jawą, rzeczywistość z wyobraźnią. Postaci zmieniają imiona i nastawienie do siebie. Trudno jest stwierdzić, co jest iluzją, snem, marzeniem, a co rzeczywistością. Zmysły widza zaczynają go zawodzić. W ostatniej scenie kobieta Diane-Betty kładzie palec na ustach i nakazuje oglądającym milczenie. W tym momencie odbiorca nie jest już pewien, czy sam nie śnił. Dzięki reżyserowi i jego umiejętności operowania obrazem przez 146 minut znajdujemy się w zupełnie innej rzeczywistości, w rzeczywistości wyobrażeń.

Argumentem potwierdzającym założenie, iż filmy Davida Lyncha są odzwierciedleniem doświadczania przez niego rzeczywistości wyobrażeń, jest fakt, że wiele jego filmów kręconych było bez scenariusza. Niektóre sceny kręcone są „na bieżąco” z wyobraźni Lyncha. Oznacza to, że część wizji twórcy powstaje na planie. W jednym z wywiadów przeprowadzonych z Davidem Lynchem, zadano mu pytanie dotyczące tego, w jaki sposób wymyśla on fabułę swoich dzieł. Dziennikarz uzyskał następującą odpowiedź: „Scenariusz powstaje w trakcie kręcenia filmu. Uważam, że opowiadana historia nie musi mieć wstępu, rozwinięcia i zakończenia. Dzięki temu nagle zmieniam gatunek, na przykład z dramatu powstaje komedia. Fabuła to tylko jedna z części składowych, a nie wartość nadrzędna, do której

trzeba wszystko dostosować. Nie tworzę filmu scena po scenie tak jak inni reżyserzy. Jednak staram się, by wszystkie elementy w końcu ułożyły się w całość. Przede wszystkim zanurzam widza w rzeczywistość, o której on nic nie wie”<sup>28</sup>. Być może umiejętność przeżywania rzeczywistości wyobrażeń jest podstawą zrozumienia i pokochania filmów Lyncha. Kontynuując myśl Leona Chwistka, należy zaznaczyć, że nie wszyscy ludzie potrafią jej doświadczać. Jednak ci, którzy potrafią włączyć się w nią, są z pewnością bogatsi o nowe doznania.

Podsumowując, rzeczywistość wyobrażeń może być wywołana przez szereg różnych bodźców. Kontemplacja, medytacja, joga, marzenia sennie, wizje narkotyczne czy ekstazy mistyczne to tylko jedne z wielu. Inne to choćby brak snu, choroby psychiczne czy używki takie, jak alkohol. Każdy z wymienionych bodźców zmienia świadomość, wprowadzając człowieka w stany o zróżnicowanych cechach, a zatem także wyzwała w nim różne typy wyobrażeń.



050026

11/02/26

<sup>28</sup> <http://www.students.pl/kultura/details/13139/David-Lynch-wywiad>.

MARIOLA STANKIEWICZ

## THE IDEA OF REALITY OF IMAGINATION BY LEON CHWISTEK

(Summary)

Leon Chwistek developed the so-called theory of multiplicity of reality. Firstly, he justified his position with the ambiguity of comprehending reality and different psychological attitudes in different cognitive situations. The philosopher distinguished four fundamental types of reality. These are reality of emotions and sensations (sensory impressions), reality of imagination, reality of physical bodies (constructed by physics), reality of daily experience and things. In the presented paper the author analyses in detail one of them – the reality of imagination which is closely associated with changeable states of awareness. Reality of imagination can be triggered by the sequence of different stimuli. Contemplation, meditation, yoga, dreams, drug-induced visions, subconscious states or mystical ecstasies are just a few examples. Each of the mentioned stimuli changes awareness, leading the man into states of diversified features, so also releases different types of ideas. The author analyses them in detail and gives the examples of diverse expressions to reality of imagination in literature, culture and in the film-making.

Key words: Leon Chwistek, theory of multiplicity of reality, reality of imagination, states of awareness

Adres do korespondencji  
Address for correspondence  
mgr Mariola Stankiewicz  
mariola.szu@wp.pl

## ZASADY PUBLIKOWANIA W ROCZNIKU „ARCHEUS”

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

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

Wzór cytowania książki w przypisie:

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

Wzór cytowania artykułu z czasopisma w przypisie:

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

Wzór cytowania artykułu z pracy zbiorowej w przypisie:

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