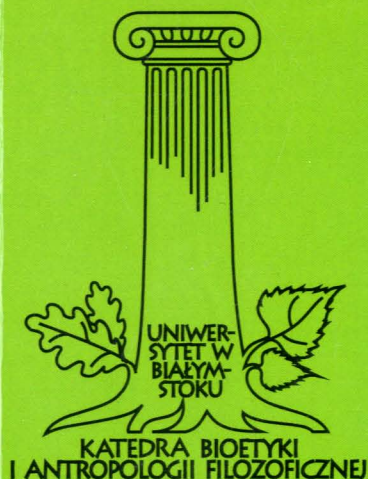


STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

14/2013



ARCHIWA

MARIA NOWACKA

O sprzeciwie wobec pobrania narządów od zmarłych dawców

ANNA SŁONIOWSKA

Jürgena Habermasa eugenika liberalna. Trzy argumenty przeciwko biotechnologii

DOROTA BRYLLA

O aborcji w perspektywie etyki szacunku dla życia. Polemika ze stanowiskiem Mary Anne Warren

ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA

Adam Wrzosek jako lekarz praktyk i reformator systemu kształcenia kadr medycznych

STEFAN KONSTAŃCZAK

Zrównoważony znaczy bezpieczny

STEFAN FLOREK

Wartości, memy i etyczne rozterki umysłu

JERZY KOPANIA

Człowiek jako byt a człowiek jako osoba

ALEKSANDRA BULACZEK

Stefan Pawlicki o filozoficznych aspektach antropogenezy

JOANNA SMAKUŁSKA

Determinizm a odpowiedzialność

SEBASTIAN ROSZKOWSKI

Pascala rozumienie bytowej niedoskonałości człowieka

KATARZYNA KRASUĆKA

Dlaczego Lew Myszkin nie jest Chrystusem?

ANNA RÓJ

Bóg i szatan. Kontrowersyjna wizja wiary chrześcijańskiej w *Listach z ziemi* Marka Twaina

JOANNA USAKIEWICZ

Kobieta w pismach Platona. Między codziennością a ideą

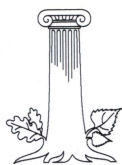
AGNIESZKA PIECHACZEK-KASZCZYŃCIEC

Od dyskryminacji do równouprawnienia. Kobieta a polityka

ALFRED SKORUPKA

Rosja w kontekście teorii cywilizacji Feliksa Konecznego

CZASOPISMA W



ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redagują Maria Nowacka i Joanna Usakiewicz

TOM 14



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2013

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, Banska Bystrica), dr hab. Stefan Konstańczak (Uniwersytet Zielonogórski), prof. dr hab. Jerzy Kopania (AT 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

BIBLIOTEKA UNIWERSYTECKA
im. Jerzego Giedroycia w Białymstoku



F U W C 0 6 3 0 3 4

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



054922

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

MARIA NOWACKA	
O sprzeciwie wobec pobrania narządów od zmarłych dawców	5
<i>On objections towards transplanting organs of deceased donors – Summary</i>	16
ANNA SŁONIOWSKA	
Jürgena Habermasa eugenika liberalna. Trzy argumenty przeciwko biotechnologii	17
<i>Jürgen Habermas' liberal eugenics. Three arguments against the biotechnology – Summary</i>	28
DOROTA BRYLLA	
O aborcji w perspektywie etyki szacunku dla życia. Polemika ze stanowiskiem Mary Anne Warren	29
<i>On abortion from the „reverence for life” point of view. A polemic with Mary Anne Warren's standpoint – Summary</i>	40
ANNA OKSIĄK-PODBORĄCZYŃSKA	
Adam Wrzosek jako lekarz praktyk i reformator systemu kształcenia kadr medycznych	41
<i>Adam Wrzosek as a medical practice and medical education reformer – Summary</i>	53
STEFAN KONSTAŃCZAK	
Zrównoważony znaczy bezpieczny	55
<i>Sustainable means safe – Summary</i>	66
STEFAN FLOREK	
Wartości, memy i etyczne rozterki umysłu	67
<i>Values, memes and (bio)ethical dilemmas of mind – Summary</i>	78
JERZY KOPANIA	
Człowiek jako byt a człowiek jako osoba	79
<i>Human being and human person – Summary</i>	96
ALEKSANDRA BULACZEK	
Stefan Pawlicki o filozoficznych aspektach antropogenezy	97
<i>Stefan Pawlicki on philosophical aspects of anthropogenesis – Summary</i>	108

JOANNA SMAKULSKA	
Determinizm a odpowiedzialność	109
<i>Determinism and responsibility – Summary</i>	125
SEBASTIAN ROSZKOWSKI	
Pascala rozumienie bytowej niedoskonałości człowieka	127
<i>Pascal's understanding of the existential imperfection of the human being – Summary</i>	139
KATARZYNA KRASUCKA	
Dlaczego Lew Myszkin nie jest Chrystusem?	141
<i>Why is Lev Myshkin not a Christ? – Summary</i>	154
ANNA RÓJ	
Bóg i szatan. Kontrowersyjna wizja wiary chrześcijańskiej w <i>Listach z ziemi</i> Marka Twaina	155
<i>God and Satan. A controversial vision of the Christian faith in Letters from the Earth by Mark Twain – Summary</i>	163
JOANNA USAKIEWICZ	
Kobieta w pismach Platona. Między codziennością a ideą	165
<i>Woman in Plato's writings. Between everyday life and idea – Summary</i> ...	180
AGNIESZKA PIECHACZEK-KASZCZYNIC	
Od dyskryminacji do równouprawnienia. Kobieta a polityka	181
<i>From discrimination to equality of rights. Women and politics – Summary</i>	197
ALFRED SKORUPKA	
Rosja w kontekście teorii cywilizacji Feliksa Konecznego	199
<i>Russia in the context of Feliks Koneczny's civilization theory – Summary</i> ..	215

MARIA NOWACKA

O SPRZECIWIWE WOBEC POBRANIA NARZĄDÓW OD ZMARŁYCH DAWCÓW*

Transplantologia, jak każda dziedzina medycyny, posiada właściwe sobie problemy, które powstają w trakcie jej rozwoju i które stara się ona rozwiązywać. Jednak problemem szczególnym transplantologii, zupełnie odrębnym od problemów typu naukowego bądź technicznego, jest stały brak dawców. Jest to problem we wszystkich państwach, w których dokonywane są przeszczepy, i nawet w tych krajach, których społeczeństwa są bardzo pozytywnie usposobione do problemu dawstwa, zawsze dawców jest zbyt mało w stosunku do potrzeb. W Polsce jest to bardziej widoczne, gdyż liczba dawców nie tylko jest zbyt mała w stosunku do potrzeb i możliwości, lecz nadto podlega dużym wahaniom. Omówię ten problem, ograniczając się do kwestii przeszczepów organów ze zwłok, ponieważ pobieranie organów z ciał osób żyjących stanowi odrębne zagadnienie, ma zupełnie inny charakter. Jest tak z dwu powodów. Po pierwsze, ograniczoność tego typu dawstwa bierze się z heroiczności czynu, do którego nie można przecież nikogo nakłaniać, a drugiej strony należy zapobiegać możliwości wykorzystywania osób znajdujących się w trudnej sytuacji życiowej (stąd zakaz sprzedaży własnych narządów). Po drugie, tego typu dawstwo dotyczy tylko narządów parzystych bądź narządów, w których pobrana część może się odtwarzać. Dlatego faktycznym problemem transplantologii jest zbyt mała liczba pobrań ze zwłok, która przecież mogłaby być większa. Powstaje pytanie, czy jest możliwe zwiększenie dawstwa

* Artykuł jest dosłownym zapisem wystąpienia podczas XI Kongresu Polskiego Towarzystwa Transplantacyjnego, który miał miejsce w Bydgoszczy w dniach 28–30 listopada 2013 r.

ze zwłok. Pytanie to odnosić będę przede wszystkim do warunków polskich, choć oczywiście w jakiejś mierze dotyczy ono wszystkich krajów. Pytając o możliwość zwiększenia dawstwa ze zwłok, faktycznie pytamy, czy możliwe jest przełamanie utrzymujących się nadal dużych oporów przed wyrażeniem zgody na pobranie tkanek i narządów z ciał zmarłych bliskich.

Minęło już ponad czterdzieści lat od dokonania pierwszego przeszczepu serca. Obecnie chirurgia transplantacyjna od dawna nie jest dziedziną eksperymentalną, lecz uznaną i rozwijaną intensywnie metodą terapeutyczną. Wśród innych metod medycznych wyróżnia ją pewna skrajność działań – chodzi o to, że o ile większość działań medycznych sprowadza się do ratowania zdrowia, o tyle główne działania transplantacyjne nie ratują zdrowia, tylko ratują życie. Wprawdzie transplantomatodzy coraz częściej dokonują przeszczepów dłoni, dużych partii skóry czy przeszczepów okulistycznych, jednak transplantacje przede wszystkim kojarzą się nam z przeszczepami serca, nerki czy płuca, a w takich wypadkach nie chodzi przecież o polepszenie zdrowia, tylko po prostu o utrzymanie pacjenta przy życiu. Niewątpliwie właśnie dlatego akceptacja przeszczepów jest powszechna i do nielicznych wyjątków należą ci, którzy uważają, że nie powinno się ich dokonywać. Jednak ta akceptacja ma w naszym kraju bardziej charakter werbalny, niż faktyczny. W Polsce należałoby dokonywać co najmniej dwukrotnie więcej przeszczepów, niż faktycznie się ich wykonuje. Co prawda we wszystkich krajach potrzeby są większe, niż możliwość ich zaspokojenia, jednak specyfiką polską jest przyczyna tego stanu rzeczy. Otóż przyczyną zbyt małej w stosunku do potrzeb liczby dokonywanych przeszczepów jest duża liczba rezygnacji z pobrania narządów w sytuacjach, w których można byłoby tego dokonać. Przyczyną takich rezygnacji jest z kolei sprzeciw rodziny na pobranie organów z ciała właśnie zmarłej osoby bliskiej. Ludzie, którzy deklarują, że zgadzają się, aby ich organy były po śmierci użyte do przeszczepu, zarazem potrafią sprzeciwić się pobraniu organów z ciał ich bliskich.

Postawmy więc pytanie, dlaczego tak się dzieje. Otóż wydaje się, że istnieją cztery powody, dla których jeszcze wiele ludzi zajmuje taką postawę. Pierwszy powód ma charakter ściśle etyczny, drugi powód ma charakter kulturowy, ale o podłożu etycznym, a trzeci powód ma charakter medyczny, jest jednak w istocie psychologicznym. Omówię najpierw te trzy powody. Czwarty powód, który ma charakter bardzo ogólny, a zarazem jest podstawową przyczyną, która w dłuższym okresie działa niekorzystnie dla transplantologii w jej obecnej postaci, omówię na zakończenie.

Pierwszy powód wskazuję, aby wyliczenie było pełne, jednak nie wydaje się, aby miał on obecnie jakiegokolwiek znaczenie praktyczne. Chodzi o dwa aspekty etyczne związane z chirurgią transplantacyjną. Pierwszy aspekt polega na tym, że z natury rzeczy człowiek oczekujący na przeszczep organu pobranego ze zwłok, faktycznie oczekuje na śmierć drugiego człowieka. Medycyna po raz pierwszy zna-

lazła się w sytuacji, gdy uprzednia śmierć jednego człowieka jest warunkiem koniecznym uratowania życia drugiego człowieka. Oczywiście nie zachodzi tu warunkowanie przyczynowo-skutkowe i nie uśmierca się jednego człowieka, aby uratować drugiego – chodzi jedynie o „użyteczną” z transplantologicznego punktu widzenia śmierć, która następuje zupełnie niezależnie od ewentualnych oczekiwań pacjenta i chirurgów. Jednak z moralnego punktu widzenia nie jest neutralny fakt, że ten, kto oczekuje na przeszczep na przykład serca, rzeczywiście oczekuje na czyjąś „użyteczną” dla niego śmierć. Nie znaczy to, że pacjent oczekuje tej cudzej śmierci świadomie – on to oczekiwanie wypiera ze swojej psychiki i świadomie czeka na ratunek, a nie na cudze nieszczęście. Natomiast w pełni świadomie oczekują takiej śmierci transplantolodzy, choć jest to oczekiwanie szczególnego rodzaju, mianowicie oczekiwanie na zdarzenie, które dokona się niezależnie od tego, czy ktokolwiek na nie oczekuje. Niemniej jednak to oczekiwanie jest zjawiskiem obiektywnym i jedynie fakt, że jego spełnienie się jest warunkiem koniecznym ocalenia czyjegoś życia czy choćby przywrócenia zdrowia, usprawiedliwia je w sensie moralnym. Zauważmy na marginesie, że bez tego usprawiedliwienia transplantolog nie różniłby się na przykład od przedsiębiorcy pogrzebowego, w którego interesie leży jak największa liczba zgonów. Ale takiego usprawiedliwienia nie można przyjąć w przypadku pacjenta, ponieważ jemu chodzi o własne, a nie o cudze, życie czy zdrowie. Można oczywiście zrozumieć sytuację, w jakiej taki człowiek się znalazł, jak też należy go usprawiedliwić, ale w inny sposób. Otóż ten człowiek nie dokonuje wyboru, nie podejmuje decyzji, kto ma przeżyć – on czy ktoś inny. Jego dramat rozgrywa się w nim samym, dotyczy jego pragnienia ocalenia własnego życia czy zdrowia, z którego to pragnienia nie zrezygnuje nawet przy pełnej świadomości, że jest ono warunkowane czyjąś śmiercią. Oczekiwanie, że ktoś zrezygnuje z przeszczepu, ponieważ byłoby to ocalenie siebie warunkowane śmiercią drugiego człowieka, byłoby żądaniem jakiegoś heroizmu moralnego, do czego nie mamy ani prawa, ani podstaw. Dlatego zrozumiałe jest, że nie zdarzają się odmowy poddania się przeszczepieniu organu motywowane w ten sposób. Jednak uznałam za wskazane, aby zwrócić uwagę na ten aspekt, ponieważ mówi on nam coś o ludzkiej naturze, jak też ukazuje samą transplantologię w bardzo szczególnym świetle, umożliwiając dostrzeżenie jej ciemnej strony. A należy wiedzieć, że wszystko na tym świecie ma swoją ciemną stronę, i jedynie świadomość tego pozwala nam działać moralnie.

Przejdę teraz do drugiego ze wspomnianych aspektów etycznych, który również nie ma sam w sobie istotnego znaczenia praktycznego. Warto jednak zastanowić się nad nim, ponieważ wskazuje on na pewien szczególny aspekt terapii transplantacyjnej i niejako stanowi podstawę powodu drugiego, który jest już powodem istotnym. Chodzi mianowicie o to, że pobieranie narządów ze zwłok dla celów medycznych z samej swej istoty musi wzbudzać pewne obawy, jako że zanim

zaakceptujemy takie działanie, to w pierw musimy pokonać w sobie pewne opory natury psychicznej i pochodne od nich opory natury kulturowej. Te opory biorą się stąd, że dotychczas człowiek przyjmował w siebie części ciała drugiego człowieka tylko w kontekście czynów kanibalistycznych. Kanibalizm religijny polegał na zjadaniu części ciała zabitego wroga, a w niektórych kulturach także zmarłych członków plemienia, w przekonaniu, że siła czy energia życiowa zawarta w organie, np. w sercu lub wątrobie, przejdzie na spożywającego. Kanibalizm głodowy natomiast to zjadanie ciała ludzkiego w ekstremalnych sytuacjach całkowitego braku pożywienia. Kanibalizm religijny praktykowany był w społecznościach na bardzo niskim szczeblu rozwoju i we wszystkich rozwiniętych cywilizacjach został odrzucony i odbierany jest jako coś odrażającego. Jednak również w przypadku ludożerstwa dokonywanego z głodu wprawdzie rozumiemy sytuację ludzi ratujących w ten sposób swoje życie i nie potępiamy ich, ale przecież odczuwamy tę sytuację jako nienormalną i odrażającą. Zachodzi pewna analogia między zjedzeniem części ciała ludzkiego a przyjęciem go w siebie za pomocą techniki chirurgicznej – różnica jest tu nieistotna, mianowicie jest różnicą sposobu, natomiast wspólny jest fakt, że w obu wypadkach człowiek ratuje swoje życie czy zdrowie dzięki przyjęciu w siebie części ciała drugiego człowieka. Dlatego niektórzy twierdzą, że chirurgia transplantacyjna to współczesna forma kanibalizmu – mianowicie kanibalizm medyczny. Z całą pewnością taki psychiczny opór nie jest czynnikiem istotnym i jedynie bardzo nieliczni podtrzymują obecnie zastrzeżenia moralne, że transplantacje są współczesną odmianą ludożerstwa (kanibalizmem medycznym). Nie wydaje się, aby tego rodzaju obiekcje miały znaczący wpływ na odmowę pobrania narządu z ciała zmarłej osoby bliskiej. Jeśli nawet są przedmiotem dyskusji etyków, to na rzeczywiste zachowania ludzi w sytuacji traumatycznej wpływu nie mają. Natomiast stanowią one podstawę dla rodzenia się oporu przeciwko medycznemu wykorzystywaniu zwłok, który to opór ma charakter nie tyle moralny, co raczej kulturowy. Tego rodzaju opór jest znaczącą przyczyną, dla której jeszcze tak wiele ludzi sprzeciwia się pobraniu narządów z ciał ich bliskich. Przejdę teraz do jej omówienia.

Jedną z podstawowych zasad etyki medycznej jest zasada autonomii pacjenta. Zasada szacunku dla autonomii w kontekście medycznym jest rozumiana jako zakaz przymuszania pacjenta do poddania się terapii (wyjątek stanowią tutaj pewne rodzaje chorób zakaźnych czy szczepień powszechnych) i zarazem jako wymóg uzyskania przez lekarza uprzedniej, świadomej i dobrowolnej zgody pacjenta na każdą interwencję medyczną (wyjątkiem są sytuacje ratowania życia osoby nieświadomej). Także w praktyce transplantacyjnej zasada szacunku dla autonomii odnosi się zarówno do osoby biorcy, jak i dawcy. W przypadku przeszczepów ze zwłok powstaje problem, czy przyjąć model zgody domniemanej, czy wymagać zgody wyrażonej za życia wprost. Zwolennicy zgody wyraźnej wskazują, że kierowanie się

jedynie domniemaniem narusza zasadę szacunku dla autonomii osoby. Zwłoki są faktycznie traktowane jak rzecz, co do której właściciel nie zostawił żadnych dyspozycji, a zatem pozostają one do dyspozycji społeczeństwa i mogą być przez nie medycznie spożytkowane dla ratowania życia i zdrowia innych. Oponenty odpowiadają na to, że prawna możliwość zgłoszenia za życia sprzeciwu wystarczająco zabezpiecza prawo jednostki do decydowania o tym, co będzie się działo z jej ciałem po śmierci. Odpowiedź ta wydaje się trafna pod warunkiem, że prowadzona jest szeroka akcja edukacyjna na temat istoty tego modelu, a wiedza o możliwości wyrażenia sprzeciwu ma charakter powszechny.

W Polsce przy pobieraniu narządów obowiązuje zasada zgody domniemanej, jednak lekarze z reguły proszą o akceptację sytuacji przez rodzinę, a ta bardzo często odmawia. Lekarze zabiegają o tę akceptację, ponieważ obawiają się możliwych procesów sądowych, w toku których bliscy zmarłego mogliby zaświadczać, że za życia wyrażał on ustnie sprzeciw wobec możliwości wykorzystania jego organów. W tej sytuacji podnoszą się nawet głosy postulujące wprowadzenie zasady zgody wyraźnej. Zakłada się, że edukacja społeczna sprawi, że coraz więcej ludzi będzie nosiło przy sobie zapis pozwalający wykorzystać medycznie ich zwłoki. Być może jest to przypuszczenie zasadne, jednak należy przede wszystkim postawić pytanie, dlaczego te same osoby, które skądinąd deklarują gotowość oddania własnych organów po śmierci, sprzeciwiają się ich pobraniu od zmarłych bliskich.

Od początku istnienia ludzkości ciało osoby zmarłej traktowano ze szczególnym rodzajem pietyzmu, gdyż uważane było za *sacrum*, za rzecz uświęconą tym, że za życia było siedzibą duszy. Chirurgia transplantacyjna zdaje się zmieniać to nastawienie. Ciało zaczyna być postrzegane w coraz mniejszym stopniu jako przedmiot szczególnego szacunku, a w coraz większym stopniu jako przedmiot – jako materialny nośnik naszego życia, który po śmierci może być wykorzystany jako cenny rezerwuuar części zamiennych. Bardzo łatwo akceptujemy to względem samych siebie i godzimy się na daleko idące medyczne modyfikacje naszego ciała, jeśli tylko służy to naszemu zdrowiu lub podtrzymaniu życia, a choćby tylko polepszeniu estetyki. Dlatego bardzo rzadkie są przypadki odmowy poddania się przeszczepieniu narządu, odrzucenia szansy uratowania własnego życia za cenę przyjęcia w siebie narządu drugiego człowieka.

Jednak nadal inaczej to odczuwamy w stosunku do ciała zmarłej osoby nam bliskiej. Nacisk tradycji jest nadal bardzo silny i wielu ludzi sprzeciwia się pobraniu narządów od zmarłych osób im bliskich, odczuwając to jako profanację ciała. Dlatego w argumentacji wobec rodziny zmarłego transplantolodzy powinni wskazywać, że mamy tu do czynienia nie z profanacją ciała, a z darowaniem życia drugiemu człowiekowi. Taką argumentację oczywiście stosuje się w praktyce. Ale równie ważne, a może nawet ważniejsze co do swej skuteczności, jest odwołanie się do wyobraźni danego człowieka, skłonienie go, by spróbował zobaczyć samego

siebie w takiej sytuacji. Dlatego transplantolodzy powinni także w umiejętny psychologicznie sposób stawiać pytanie, czy odmawiając teraz pobrania z ciała zmarłego krewnego, sami zrezygnowaliby z przeszczepu ratującego ich życie, nie chcąc naruszać ciała innego, obcego im zmarłego. Duży wpływ ma tutaj stanowisko Kościoła katolickiego, który akceptuje i popiera medycynę transplantacyjną, wskazując wiernym zarówno na aspekt daru złożonego dla ratowania życia bliźniego, jak i na bezzasadność obaw o profanację ciała. Zauważę na marginesie, że wprawdzie Kościół katolicki opowiada się za zgodą wyraźną, kiedy jednak wprowadzono do prawa polskiego zasadę zgody domniemanej, Kościół nie protestował w znaczący sposób. Uważam jednak, że bardziej istotna i mająca większy wpływ niż stanowisko Kościoła jest dokonująca się w całej Europie laicyzacja życia. Coraz więcej ludzi postrzega siebie wyłącznie w kategoriach doczesności, uznaje, że ma się tylko to oto jedyne życie. Przy takim nastawieniu życie staje się wartością najwyższą, a w takim razie należy robić wszystko, co tylko możliwe dla jego przedłużania. W tym kontekście sprzeciw wobec pobrania organów ze zwłok staje się sprzeciwem wobec życia. Zasadna wydaje się hipoteza, że im większa laicyzacja życia, tym większa akceptacja medycznego wykorzystywania zwłok w celu ratowania życia doczesnego, uznanego za jedyne.

Przejdę teraz do trzeciego powodu, który jest szczególnie istotny, ponieważ może działać nawet w sytuacji, gdy poprzednie dwa zanikną. Otóż od pewnego czasu nagłaśniane są przypadki wybudzenia pacjentów z długotrwałej śpiączki. Media opisują przypadki osób, u których stwierdzono śmierć mózgową, ale rodzina nie zgodziła się na odłączenie od aparatury i pobranie narządów, a po jakimś czasie osoby te odzyskały świadomość. Coraz częściej sami lekarze, głównie neurologi i anestezjolodzy, komentują takie przypadki i przestrzegają przed zbyt szybkim uznawaniem pacjentów za martwych. Nic dziwnego więc, że rodziny zmarłych, od których ma się pobrać narządy, skłonne są podejrzewać, a przynajmniej wyrażać obawę, że lekarze, chcąc pozyskać narządy, nie zrobili wszystkiego, co mogliby uczynić dla ratowania pacjenta. Jest to psychologicznie zrozumiałe i trudno wymagać od zrozpaczonej rodziny trzeźwej oceny stanu człowieka, który podłączony do aparatury sprawia wrażenie żyjącego, a jedynie nieprzytomnego. Ale kiedy to zrozumiałe nastawienie zetknie się z głoszonymi przez samych lekarzy wątpliwościami, doznaje ogromnego wzmocnienia i sprzeciw wobec pobrania narządów staje się częstszy i mocniejszy. Nieżyjący już, znaczący polski kardiolog transplantolog prof. Zbigniew Religa w jednym z wywiadów wskazywał, że zna profesorów neurochirurgów, którzy zabronili zgłaszać dawców. Wprawdzie od tego czasu minęło dziesięć lat, ale nie wydaje się, aby pewna niechęć wobec działań transplantacyjnych całkowicie zanikła w środowiskach lekarskich. Dlatego uważam, że środowisko transplantologiczne powinno poczynić stosowną refleksję nad tym, jaka jest obecnie postawa lekarzy, szczególnie anestezjologów, neurochi-

rurgów i neurologów, wobec pobierania narządów od ich pacjentów, których za zmarłych uznaje się wedle kryteriów transplantologicznych. Jest to szczególnie ważne z uwagi na fakt, że w 2009 roku znowelizowano ustawę transplantacyjną, dodając możliwość pobrania komórek, tkanek lub narządów do przeszczepu po stwierdzeniu zgonu wskutek nieodwracalnego zatrzymania krążenia w organizmie dawcy. Nowelizacja ta jest konsekwencją przyjęcia kryteriów opracowanych w Maastricht w 1995 roku przez grupę roboczą ds. dawców po zatrzymaniu krążenia. W przypadku śmierci mózgowej mamy do czynienia ze zwłokami z bijącym sercem. Jeżeli taka sytuacja nadal powoduje powstawanie wątpliwości i niechęć jakiejś części lekarzy, to tym bardziej rodzić się mogą wątpliwości i obawy w sytuacji, kiedy następuje nieodwracalne zatrzymanie krążenia i serce stopniowo przestaje pracować, a dopiero potem obumiera mózg. W przypadku nieodwracalnego zatrzymania krążenia po orzeczeniu zgonu dokonuje się sztucznego ożywienia (masażu i wentylacji) serca oraz przepuszcza się przez nie krew i środki perfuzyjne, a następnie dokonuje pobrania. W takiej sytuacji tym bardziej łatwo o zarzut, że pacjent nie był wystarczająco intensywnie resuscytowany, ponieważ chciano pobrać narządy. Jak bardzo duże obiekcje może to budzić nie tylko w społeczeństwie, lecz także wśród lekarzy, świadczy fakt, że w Polsce nie dokonuje się pobierania narządów od pacjentów, u których planuje się przerwanie leczenia, gdyż stało się ono tzw. terapią uporczywą, ale to przerwanie spowoduje zatrzymanie krążenia. Taką możliwość dopuszczają wspomniane kryteria z Maastricht, jednak u nas uznano, że nie ma na to wystarczającej akceptacji społecznej. Dodam przykład, który jest może bardziej wymowny. Otóż jakaś część samych lekarzy wyraża przekonanie, a przynajmniej wątpliwości, czy tzw. próba trwałości bezdechu jest jedynie testem mającym potwierdzić istnienie domniemywanego stanu śmierci mózgowej, czy to właśnie ona faktycznie powoduje uszkodzenie mózgu, przyspieszając zaistnienie tego stanu. Nikt, kto nie posiada fachowej wiedzy, nie jest zdolny wypracować sobie własnego stanowiska w tej kwestii, a przecież w takich sytuacjach, gdy żyjemy jakiej poważne obawy, raczej skłonni jesteśmy (z ostrożności, na zasadzie „dmuchania na zimne”) dawać wiarę tym, którzy nasze obawy potwierdzają, niż tym, którzy przekonują nas, że są one bezpodstawne. Widać wyraźnie, jak bardzo wiele zależy tu od możliwości wypracowania jednolitego stanowiska przez samo środowisko medyczne.

Jest rzeczą bardzo ciekawą, że obawy co do przedwczesnego orzeczenia śmierci coraz częściej wysuwa się w środowiskach katolickich, szczególnie konserwatywnych. Wydaje mi się, że w istocie ocenia się tam pobieranie narządów od martwego człowieka i wszczepianie ich w ciało żywego człowieka jako skrajnie przedmiotowe traktowanie ludzkiej cielesności. Nie mogąc sprzeciwić się oficjalnemu pozytywnemu stanowisku Kościoła wobec transplantacji, tradycjonalistyczne kręgi inteligencji katolickiej zmierzają do zlikwidowania, a przynajmniej do ogranicze-

nia transplantacji drogą zakwestionowania stosowanych kryteriów uznania osoby za zmarłą. Niedawno w Polsce ukazała się bardzo obszerna książka zakonnika-dominikanina, który jest jednocześnie lekarzem, doktorem medycyny. W książce przytaczane są liczne opinie lekarzy, często autorytetów w swej dziedzinie, którzy argumentują za odrzuceniem dotychczasowych kryteriów. Gdyby rzeczywiście do tego doprowadzono, skutkowałoby to znaczącym zmniejszeniem liczby dokonywanych przeszczepów.

Wydaje się, że spośród wskazanych powodów niechęci do pobierania narządów ze zwłok ten właśnie powód jest najbardziej ważki. Jeżeli środowisko medyczne samo nie dojdzie do porozumienia, nie osiągnie jedności i nie przekona ludzi co do zasadności stosowanych kryteriów śmierci, to nawet przy całkowitym zniknięciu wątpliwości etycznych utrzymywanie się, a tym bardziej zwiększanie się wątpliwości co do tego, czy faktycznie nastąpiła śmierć pacjenta, będzie skuteczną przeszkodą w pozyskiwaniu dawców. Jest to szczególnie ważne w Polsce, gdzie różne rzeczywiste bądź rzekome afery w świecie medycznym bardzo poderwały zaufanie do transplantologii. W tej kwestii jednak ani etycy, ani teologowie nic do powiedzenia nie mają i tylko same środowiska medyczne mogą usunąć wątpliwości, spowodować zmianę nastawienia i poprawę sytuacji.

Przejdę teraz do zasygnalizowanego czwartego powodu, dla którego niedobór dawców będzie zawsze odczuwalny, a nawet będzie się zwiększał. Jest to powód zasadniczo odmienny od poprzednich, ale właśnie on zmusi transplantologię do istotnej zmiany swego charakteru. Powód ten ma swój wymiar organizacyjno-społeczny i wymiar czysto medyczny, a działałby nawet w sytuacji idealnej, tzn. także wtedy, gdyby nie istniały jakiegokolwiek indywidualne i społeczne opory przed dawstwem ze zwłok i gdyby organizacja pobierania oraz system dysponowania materiałami do przeszczepów działały perfekcyjnie. Zacznę od wymiaru społecznej organizacji życia. Otóż warto zauważyć, że zwiększenie jakości i sprawności organizacji życia społecznego działa – w sposób obiektywny – na niekorzyść transplantologii, ponieważ zmniejsza liczbę dawców. Chodzi o to, że jakaś część dawców to ofiary różnego rodzaju wypadków, głównie wypadków drogowych. Oczywiście logika jest taka, że im mniej wypadków śmiertelnych, tym mniej dawców z tej grupy. Zbigniew Religa we wspomnianym wywiadzie opowiada o przypadku, kiedy jedynie natychmiastowy przeszczep serca mógł uratować życie pacjenta, ale nie znaleziono dawcy, ponieważ to było w grudniu. Religa mówi wprost, że miesiące zimowe są najgorszym okresem dla robienia przeszczepów serca, ponieważ kierowcy jeżdżą ostrożniej – w miesiącach letnich czy wiosennych dobra pogoda zwiększa pewność siebie za kierownicą i o wiele częściej dochodzi do wypadków śmiertelnych, a więc „użytecznych” transplantologicznie. Oczywiście wszelkie działania z zakresu polityki społecznej mają na celu m.in. zwiększenie bezpieczeństwa obywateli. Lepsze drogi, lepsze maszyny, lepsze zabezpieczenia stanowisk pracy, a także stosowna

działalność edukacyjna – wszystko to ma zmniejszać liczbę wypadków. Z obiektywnego punktu widzenia należy więc skonstatować istnienie odwrotnej zależności między wzrostem bezpieczeństwa ludzi a liczbą dawców – im większe bezpieczeństwo, tym mniej dawców. Nawet jeśli przyjmujemy, że także przy maksymalnym zwiększeniu bezpieczeństwa zawsze zdarzać się będzie jakaś minimalna liczba wypadków śmiertelnych, to zarazem musimy uznać, że będzie to liczba nieistotna z punktu widzenia zapotrzebowania na organy do przeszczepu.

Można oczywiście uznać, że zminimalizowanie liczby dawców z wypadków nie jest czynnikiem najistotniejszym w kontekście całości problemu. I będzie to prawdą, jednak analogiczna zależność odwrotna ujawnia się także w kontekście czysto medycznym. Jest to ten wymiar czysto medyczny, o którym wspomniałam, a który teraz chcę omówić. Zacznę od dość banalnego stwierdzenia, że w naszych czasach dokonał się tak wielki wzrost długości życia i zwiększenie jakości życia, o jakim ludzie minionych pokoleń nawet marzyć nie mogli. To, że żyjemy coraz dłużej i coraz zdrowiej, zawdzięczamy zarówno postępom medycyny, jak i wzrostowi higieny wraz ze zwiększeniem różnego rodzaju działań prozdrowotnych. Nie tylko rozwój medycyny, ale także wzrost świadomości prozdrowotnej, skutkujący wzrostem higieny i rozwojem medycyny społecznej, przyczynił się do zasadniczej poprawy stanu zdrowotnego ludności w porównaniu do epok wcześniejszych. We współczesnym świecie, a przynajmniej w kręgu kultury zachodniej, zdrowie uznane zostało za dobro, za które odpowiada nie tylko jednostka i nie tylko medycyna, ale także każda społeczność i państwo jako struktura organizacyjna społeczeństwa. Działalność w zakresie promocji zdrowia obejmować ma wszystko, co może przyczynić się do wzrostu zdrowotności i przedłużenia życia. Mówiąc po prostu, dąży się do osiągnięcia stanu, w którym ludzie żyć będą w dobrym zdrowiu jak najdłużej i umierać będą w jak najpóźniej z powodu nie tyle jakiejś konkretnej choroby, ile raczej z powodu ogólnego zużycia organizmu. Ale to oznacza, że coraz większa liczba ludzi przestanie być dawcami. Ujawnia się zatem owa odwrotna zależność – im większe będą sukcesy medycyny i działań promujących zdrowie, tym mniej będzie dawców. Można wręcz dostrzec swoisty paradoks polegający na tym, że medycyna działa jakby przeciwko transplantologii, skoro im wyższy poziom zdrowotności, tym mniej dawców.

Oczywiście ten paradoks ma także swoją jakby odwrotną stronę. Chodzi o to, że sukcesy medycyny – ogólniej: sukcesy działań w zakresie i medycyny, i promocji zdrowia – powinny prowadzić do tego, że coraz mniej będzie pacjentów znajdujących się w tak krytycznej sytuacji, że jedynym rozwiązaniem stanie się przeszczep. Jest więc przynajmniej teoretycznie możliwe, że kiedyś medycyna, wspomagana działaniami z zakresu promocji zdrowia i edukacji prozdrowotnej, dojdzie do takich możliwości terapeutycznych, że nigdy nie będzie zachodziła konieczność zastąpienia organu własnego organem pobranym ze zwłok. Zapewne więc raczej

mają ci, którzy wskazują, że transplantologia w swej obecnej postaci jest formą przejściową, koniecznym etapem na drodze do zdobycia nowych, nieporównanie skuteczniejszych metod terapii.

Jak zatem można przewidywać dalszy rozwój sytuacji? Otóż wydaje się, że obecne problemy z pozyskiwaniem dawców są problemami przejściowymi. Dynamiczny rozwój medycyny wkrótce postawi nas przed problemami, wobec których problem pozyskiwania dawców stanie się nieistotny. Mówię, że wkrótce, ale oczywiście nie sposób wyrokować, czy jest to perspektywa dziesięciu lat, czy perspektywa połowy stulecia. Chodzi z jednej strony o rysującą się możliwość hodowli tkanek i narządów do przeszczepów, a drugiej strony o rozwój technik biomedycznych, które to umożliwią. Wszystko wskazuje na to, że w okresie tego stulecia możliwości technologii genetycznej zmienią całkowicie nasze odczuwanie i rozumienie własnej cielesności, a oferowane przez medycynę korzyści będą tak duże, że przezwyciężą wszelkie ewentualne opory natury moralnej. Będzie tak tym bardziej, im bardziej zlaicyzowane stawać się będą społeczności ludzkie. Niewykluczone jednak, że już wcześniej nastąpi jakaś forma medycznego uspołecznienia zwłok, polegającego na tym, że z mocy prawa wszystkie nadające się do wykorzystania medycznego części ciała osoby zmarłej będą musiały zostać pobrane. Ustanowienie takiego prawa wymagałoby oczywiście daleko posuniętej zmiany nastawienia wobec własnej cielesności, jednak wydaje się, że w tym kierunku przebiegać będzie ewolucja naszego rozumienia i odczuwania własnego ciała. Zapewne dokonywać się ona będzie wraz ze zwiększaniem się możliwości technologii medycznej, generowanej dynamicznym rozwojem nauk biomedycznych.

Chcę jednak podkreślić, że nie jesteśmy w stanie teraz przewidzieć, jakie będą możliwości nauk biomedycznych za na przykład pięćdziesiąt lat. Wszelkie dywagacje na ten temat należą do zakresu literatury fantastyczno-naukowej. A przecież historia wskazuje, że rozwój nauki stwarza możliwości, które przekraczają wyobraźnię autorów fantastyki naukowej. Dlatego niezależnie od wszelkich przewidywań co do przyszłego rozwoju wiedzy biomedycznej i zwiększania możliwości z zakresu profilaktyki i terapii nie wolno nam zapominać, że to tu i teraz istnieją określone trudności, które należy przezwyciężać, i określone problemy, które należy rozwiązywać. Ciągle umierają ludzie nie dlatego, że nie potrafimy im życia ocalić, lecz dlatego, że nie możemy zdobyć środków koniecznych do utrzymania ich przy życiu. Niewątpliwie, jak długo stosować będziemy chirurgię transplantacyjną w jej obecnej postaci, zawsze brakować będzie dawców. Nie wydaje się, aby możliwe było zbilansowanie liczby dawców z liczbą oczekujących na przeszczep, bez wprowadzenia zasadniczo nowych rozwiązań w ramach samej transplantologii. Ale tak długo, jak długo występował będzie brak dawców, możemy i mamy obowiązek robić wszystko, co w naszej mocy, aby ten brak zmniejszać. Wskazałam na wiele uwarunkowań tego problemu. Na zakończenie chcę jednak z całą mocą podkreślić,

że u ich podstaw leży stan świadomości społecznej. Nie dotyczy to tylko tych, którzy nie dysponują stosowną wiedzą medyczną, lecz także – a nawet przede wszystkim – lekarzy. Zmiana nastawienia do własnego ciała, właściwe rozumienie, czym jest nasza cielesność, nie mogą dokonać się natychmiastowo, wymagają czasu i przebiegają raczej ewolucyjnie. Twierdzę, że warunkiem koniecznym dokonania takiej ewolucji w skali społecznej, czyli pełnej akceptacji medycznego spożytkowania zwłok w celu ratowania zdrowia i życia, jest uprzednie pełne zaakceptowanie tego przez całe środowisko medyczne. Nie można oczekiwać jednolitej postawy społeczeństwa wobec transplantacji, jeżeli takiej jednolitej postawy nie ma w środowisku medycznym. Dlatego transplantolodzy oprócz zawodowego obowiązku rozwijania i doskonalenia swojej dziedziny mają jeszcze moralny obowiązek podejmowania stałego dialogu z medykami innych specjalności w celu dojścia do uzgodnienia stanowisk. Życzę Państwu, aby ten dialog był jak najbardziej owocny. Od tego zależy, o ile więcej istnień ludzkich będziecie mogli ocalić.

MARIA NOWACKA

**ON OBJECTIONS TOWARDS TRANSPLANTING ORGANS
OF DECEASED DONORS**

(Summary)

This article was first delivered at the XI Congress of the Polish Transplantological Society, which took place in Bydgoszcz, 28–30 November, 2013. It discusses some of the reasons for the relatively low number of transplants from deceased donors in Poland. In the past, most of the reasons were of an ethical and cultural nature, while today most objections concern the problem that if the donors are in the state of a coma, they are still alive. Such doubts can also be noticed among doctors, which is why the problem can only be resolved if the medical community becomes uniform in their approach to the problem, and manages to convince the society that organs are transplanted from the donors who are deceased.

Key words: **transplantations, deceased donors, brain death, coma**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

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

ANNA SŁONIOWSKA

JÜRGENA HABERMASA EUGENIKA LIBERALNA TRZY ARGUMENTY PRZECIWKO BIOTECHNOLOGII

Obecnie dyskusje nad przyszłością naszego gatunku zdominowane są przez zagadnienia demograficzne. Nie tak dawno mówiło się, że ludzi rodzi się zbyt dużo, teraz przyszła pora na narzekania, że jednak jest ich zbyt mało. Tymczasem gdy współczesne małżeństwo decyduje się na dziecko, to chce uniknąć wszelkich niespodzianek. Postęp medycyny dla przyszłych rodziców wydaje się zmierzać w tym kierunku, że ryzyko niepożądanego rozwoju ciąży zostanie wykryte wystarczająco wcześnie, aby podjąć stosowne decyzje. Coraz mniej miejsca zostaje dla przypadku. Być może wkrótce dobór naturalny stanie się przeżytkiem. Przyszli rodzice mają na ogół konkretne oczekiwania od życia. Od samego początku swego związku w wyobrażeniach projektują wygląd i charakter przyszłego potomka. W tym projekcie nie ma oczywiście miejsca na żadne choroby dziedziczne. Dziś medycyna często jest bezradna wobec chorób dziedzicznych, ale wielu naukowców uważa, że wynalezienie skutecznej metody eliminowania takich chorób jest kwestią czasu. Niektórzy nawet prorokują, że możliwe stanie się „zamawianie dzieci w genetycznych supermarketach”. Konsultant medyczny będzie w stanie zaoferować wówczas całą paletę możliwości ograniczoną jedynie grubością portfela. Nic zatem dziwnego, że filozofowie coraz częściej alarmują, iż natura ustępuje miejsca technice nawet w kwestiach ludzkiej prokreacji. To głównie obecny rozwój biotechnologii wymusza na nas zrewidowanie swojej dotychczasowej wiedzy i poglądów na ten temat. Powinien również mobilizować nas do zapewnienia sobie (gatunkowi ludzkiemu) należytej ochrony przed zmianami, których być może wcale nie pożądamy. Zdaniem niemieckiego filozofa Jürgena

Habermasa szczególnej troski i uwagi wymaga *natura ludzka*. Jego zdaniem biotechnologia już wypaczyła znaczenie tego słowa i będzie je wynaturzała z każdym kolejnym odkryciem.

Do niedawna intuicyjnie dzieliliśmy elementy swego otoczenia na naturalne i nienaturalne, czyli sztuczne. Potrafiłiśmy bezbłędnie czemuś, co powstało samoistnie, przeciwstawić coś, co zostało zrobione. Dziś filozofowie coraz częściej alarmują, że nie możemy dłużej posługiwać się taką prostą dychotomią. „Granice pomiędzy naturalnością, a sztucznością są intuicyjnie określone przez człowieka. Jednak z chwilą, gdy człowiek rozpoczął modyfikować Przyrodę (Naturę) na poziomie molekularnym, gdy obserwujemy gwałtowny rozwój nanotechniki, która pozwala ingerować w struktury materialne już prawie na poziomie pojedynczych atomów, dotychczasowy zwyczajowy podział okazuje się dalece niewystarczający”¹.

Szybkość odkryć w dziedzinie biotechnologii stwarza nieznane dotąd możliwości. Nie sposób przejść obojętnie wobec sklonowanej owcy, skóry wyhodowanej w laboratorium czy faktu produkcji hormonu wzrostu przez bakterie *Escherichia coli*. „Rozszczepienie atomu i odcodowanie podwójnej helisy DNA stanowią dwa najważniejsze dokonania dwudziestowiecznej nauki. Pierwsze wzmocniło fizykę, drugie biologię. Oba odkrycia znalazły zastosowanie w nowych formach technologii umożliwiając niespotykaną dotąd potencjalną władzę, czyniąc możliwym zmianę obu światów – fizycznego i naturalnego”². Postęp w biotechnologii, a zwłaszcza inżynierii genetycznej człowieka zmusza nas do rewizji podstawowych pojęć, takich jak natura, wolność, czy moralność. Taki stan rzeczy budzi zaniepokojenie wielu filozofów, którzy jak Jurgen Habermas uważają, że może to prowadzić do konsekwencji, które zmienią naturę ludzkiego gatunku.

Zdaniem Jurgena Habermasa powinniśmy jeszcze raz, tak jak kiedyś Kierkegaard, przyjrzeć się pytaniu – co to znaczy być sobą. Proponuje z pozoru proste rozwiązanie – być sobą, to znaczy *stać się* sobą, a nie *zostać zrobionym*. Jednak we współczesnym świecie zalecenie *stać się* zaczyna nastroić nieznaną dotąd problemów. Według Habermasa zmierzamy do rzeczywistości, w której ludzie nie będą stwarzani w akcie spontanicznego działania praw natury, ale staną się produktem przemysłanej i sterowanej hodowli. Taką rzeczywistością będzie rządziła eugenika liberalna.

¹ S. Konstańczak, *Etyka środowiskowa wobec biotechnologii*, Słupsk 2003, s. 62.

² J. Rifkin, *The Biotech Century*, New York 1998, s. 231.

Eugenika dawna

Eugenika kilka razy pojawiła się już w historii ludzkości i nie zostawiła po sobie najlepszych wspomnień. Z założenia miała być lekarstwem na całe zło świata; zwalczać choroby, opóźniać starość i poprawiać jakość życia. Słowo *eugenika* pochodzi od greckiego terminu *eu genesis*³, czyli „dobrze urodzony”. Jest to opozycja do słowa *eu thanasis*⁴, które znaczy tyle co „dobra śmierć”. Mówiąc w dużym uproszczeniu, eugenicy zmierzali do zwiększenia puli obywateli wartościowych, a globalnie: do poprawy kondycji całej ludzkości. Szukali sposobów na polepszenie stanu fizycznego i psychicznego. A ci bardziej ortodoksyjni próbowali nawet sformułować receptę na wyhodowanie *nadczłowieka*.

Nie bez powodu eugenika największe tryumfy święciła w XIX i XX wieku. W epoce wiktoriańskiej większość ludzi była przekonana, że nasz gatunek ulega degeneracji. Zaczęło się od prostego pytania, które w 1892 roku zadał amerykański lekarz Henry Chaplin: „Co społeczeństwo powinno zrobić z hordą osób małowartościowych?”⁵. Odpowiedzi na to pytanie dostarczyć miała właśnie eugenika. Twórcą tego pojęcia (choć nie samej idei) był Francis Galton, kuzyn Karola Darwina. Po raz pierwszy posłużył się on tym terminem w pracy *Dociekania na temat uzdolnień i rozwoju człowieka*.

Galton i jego następcy tradycyjnie dzielili eugenikę na pozytywną i negatywną⁶. Negatywna dążyła do ograniczenia prokreacji, pozytywna wręcz przeciwnie – zachęcała młode pary do posiadania licznego i zdrowego potomstwa. Podczas gdy wybrańcy mieli się *rozmnażać i czynić sobie ziemię poddaną*, inni, zdaniem Galtona, powinni z tej ziemi zniknąć. Do tej licznej grupy zaliczał m.in. osoby upośledzone, chore psychicznie, nieporadne i takie, które od pokoleń żyją w skrajnej nędzy. Wiedział jednak, że ludzie dobrowolnie nie zrezygnują z prawa do posiadania potomstwa. Twierdził, że w takich przypadkach prawo to należy ograniczyć, a w razie potrzeby zastosować jakąś formę przymusu. Nawoływał tym samym do stosowania właśnie *eugeniki negatywnej*. O ile rozsądna eugenika pozytywna możliwa jest do zaakceptowania, o tyle eugenika negatywna została jednoznacznie potępiona. To pod jej hasłami – eliminacji słabych, chorych i bezwartościowych

³ K. Kaczanowski, *Eugenika*, hasło w: *Wielka Encyklopedia PWN*, 1966, t. 8, s. 405.

⁴ M. Szeroczyńska, *Eutanazja*, hasło w: *Wielka Encyklopedia PWN*, 1966, t. 8, s. 465–466.

⁵ M. Musielak, *Sterylizacja ludzi ze względów eugenicznych w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i w Polsce*, Poznań 2008, s. 35.

⁶ Program eugeniki ustalony w 1921 roku na Zjeździe Paryskim wyróżnił trzy główne działy: eugenikę pozytywną, negatywną i zapobiegawczą. W ramach eugeniki zapobiegawczej, zwanej również profilaktyczną, otwierano poradnie, podejmowano próby ograniczenia prostytucji, narkomani i alkoholizmu. Eugenika profilaktyczna harmonizowała z ideą państwa opiekuńczego, dlatego szczególnie dobrze przyjęła się we Francji, Rosji, Skandynawii i Polsce.

– dopuszczano się aborcji, eutanazji, a nawet morderstw. Po doświadczeniach z okresu II wojny światowej wydawało się, że ludzkość raz na zawsze zapomniała o eugenicie. Jednak współcześnie problem nabrał ponownie znaczenia dzięki odkryciom naukowym, a zwłaszcza dzięki biotechnologii.

Nowa eugenika

Pisząc o eugenicie liberalnej, Habermas oczywiście odwołuje się do tej XIX-wiecznej, ale przenosi ją na grunt współczesny. Jednak jego zdaniem to eugenika pozytywna, a nie negatywna, jak się powszechnie uważa, może wyrządzić większe szkody. Dawni eugenicy marzyli, że to państwo będzie decydowało o tym, jakie cechy są pożądane, a jakie nie. Władza potrzebowała ludzi silnych zdolnych do fizycznej pracy, inteligentnych do kierowania państwem i odważnych do zasilenia szeregów armii. W nowych realiach to nie władza być może będzie decydowała o cechach przyszłych pokoleń, ale sami rodzice. Banki nasienia są zwiastunem czegoś, co w niedalekiej przyszłości będzie przypominało genetyczny supermarket. „[Eugeniką pozytywną] nazywam praktykę, która decyzję o ingerencji w genom zapłodnionej komórki pozostawia rodzicom”⁷. Będzie to decyzja subiektywna, zależna od światopoglądu lub nawet zwykłego kaprysu rodziców. „W społeczeństwach liberalnych rynki, sterowane interesem zysku i preferencjami popytu, uzależniłyby eugeniczne decyzje od indywidualnych wyborów rodziców i w ogóle od anarchicznych życzeń klientów”⁸.

Według Habermasa ingerencja rodziców w genom potomka jest możliwa tylko w jednym przypadku – w celu uniknięcia zła. Czym innym jest ingerencja ratująca życie, nosząca znamiona terapii i kierująca się przede wszystkim *logiką leczenia*, a czym innym manipulowanie, które przybiera formę *technicyzacji* natury. Habermas jest w stanie zaakceptować pewne formy ingerencji zewnętrznej, nawet takie jak aborcja, ale czymś niedopuszczalnym jest, jego zdaniem, majstrowanie w wewnętrznej naturze człowieka⁹. W przypadku eugeniki negatywnej możemy domniemywać, że przyszła osoba mogłaby się na nią zgodzić lub nie. Mówiąc językiem Habermasa – mogłaby powiedzieć *tak*, lub *nie*. Jeśli mowa o eugenicie pozytywnej, takiej pewności nie ma. Nie chodzi tu bowiem o unikanie zła, ale modelowanie dziecka według własnych upodobań.

⁷ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2003, s. 85.

⁸ Tamże, s. 57.

⁹ Tamże, s. 60.

Niemiecki filozof uważa, że ludzkość nie poprzestanie na terapeutycznych metodach inżynierii genetycznej. Jego zdaniem granica już została przekroczona. Zostaliśmy postawieni przed faktem i musimy się z nim zmierzyć. Tam, gdzie jeszcze się da, trzeba wyznaczyć nowe granice, a tam gdzie za późno już na stawianie barier należy zastanowić się nad pytaniem – co dalej? Na pytanie postawione w podtytule książki: *Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* – autor z pewnością odpowiedziałby *tak*. Podstawą takiej odpowiedzi są obawy związane z badaniami na zarodkach i diagnostyką preimplantacyjną. Zdaniem Habermasa te dwa działania są nieprzewidywalne, niebezpieczne i niemoralne. Stara się on dowieść, że przyzwolenie na te formy manipulacji genetycznej doprowadzi do: po pierwsze, ograniczenia możliwości bycia sobą, po drugie, naruszenia symetryczności relacji międzyludzkich i wreszcie po trzecie, ograniczenia wolności tworzenia własnego życia.

1. Tworzenie własnej biografii jako warunek bycia sobą

Z możliwością bycia sobą wiąże się pojęcie tożsamości i samostanowienia. Żeby być sobą, musimy mieć możliwość podejmowania autonomicznych decyzji, a do tego konieczna jest naturalna geneza. „Aby zaś osoba mogła czuć, że stanowi ze swoim ciałem jedno, musi doświadczyć ciała jako czegoś, co powstało naturalnie – jako kontynuacji organicznego samoregulującego się życia, które zrodziło osobę”¹⁰. W tym miejscu Habermas zauważa, że człowiek jednocześnie *ma* ciało i *jest* ciałem, dlatego postrzega swój organizm jako coś naturalnego, a nie sztucznego, jako coś, co powstało samo, a nie zostało zrobione¹¹.

Powszechnie znane są przypadki odrzucania przez organizm biorcy przeszczepionych narządów dawcy. To naturalna, obronna reakcja ciała, które w ten sposób walczy z obcym białkiem. W przypadku inżynierii genetycznej obcym elementem nie będzie przeszczepiona wątroba, skóra czy ręka, ale sam kod genetyczny, który w dużej mierze konstytuuje nas jako osoby. Nietolerancja elementów zewnętrznych w naszym ciele może sprzyjać tezie Habermasa. Autor *Eugeniki liberalnej* nieustannie podkreśla, że dla dobra zdrowia psychicznego osoba powinna czuć się we własnym ciele jak u siebie. „Gdy dorastający osobnik dowiaduje się, że ktoś inny ułożył projekt, według którego zmodyfikowano jego genetyczne zadatki, wówczas – perspektywa bycia produktem może przesłonić perspektywę bycia ciałem”¹². Perspektywa *bycia produktem* godzi w naszą podmiotową naturę. Musimy widzieć w sobie podmiot działań, a nie przedmiot czyjejś ingerencji.

¹⁰ Tamże, s. 66.

¹¹ Zob. tamże, s. 53–61.

¹² Tamże, s. 62.

Pisząc o *podmiocie* i *przedmiocie* działań Habermas *explicitie* odwołuje się do filozofii Kanta. Jeśli marzenia niektórych biotechnologów się ziszczą, wówczas kształtowanie cech, predyspozycji i wyglądu przyszłych pociech stanie się faktem. Dziecko będzie efektem świadomych wyborów i planów rodziców. Niesie to ze sobą zagrożenie, że *zmodyfikowana genetycznie osoba* będzie doświadczała swojego ciała tylko jako coś, co *posiada*, a nie jako to, czym *jest*. Bez tego pierwotnego doświadczenia rozwój osobowy może ulec zakłóceniu. Takie pojmowanie własnego ciała może doprowadzić do jego instrumentalizacji, albo alienacji. Istnieje więc obawa, iż dorastająca osoba, która zrozumie, iż jest wytworem planu swoich rodziców, będzie odbierała swoją dotychczasową egzystencję jako produkt, a nie jako spontaniczne istnienie, jako coś co *zostało zrobione*, a nie coś co *powstało*. Taki stan rzeczy godzi w imperatyw kategoryczny Kanta¹³ i to podwójnie. Po pierwsze osoba nie może być celem samym w sobie, jeśli nie jest sobą. Postępuj tak, aby ludzkość nigdy tobie ani innym jednostkom nie służyła za środek, lecz zawsze była celem. Rodzice, którzy decydują się na modyfikację genetyczną swojego przyszłego dziecka, traktują jako cel pewien efekt, wytwór ich planu, a nie dziecko samo w sobie. Celem są tutaj pożądane cechy i preferowane usposobienie. Potomek zaś jest środkiem do osiągnięcia tego celu. Dziecko jest traktowane jako osoba trzecia, jako pewien instrument. Zaś to, że osoba jest celem samym w sobie, że może być samą sobą wyraża się szczególnie w *autorstwie własnego planu życiowego*, zgodnego z własnymi roszczeniami. Problem w tym, że gdy dokonana została modyfikacja genetyczna, dziecko nie realizuje własnego planu, jest, jak już zostało powiedziane, jedynie ślepym egzekutorem planu swoich rodziców. Jeśli osoba doświadcza siebie jako przedmiot, jako wytwór, wówczas nie może poddawać świata autonomicznym osądom.

2. Symetryczność relacji międzyludzkich jako wyznacznik działań moralnych

Analizując prace Habermasa, od razu zorientować się można, że fundamentalną kwestią jest dla niego zagadnienie relacji międzyludzkich. To w tym obszarze nasze działania weryfikują się jako moralne albo niemoralne. Nakładamy na siebie pewne prawa oraz obowiązki i zobowiązujemy do ich przestrzegania nie tylko siebie, ale i innych ludzi. „Albowiem podmiotowość, która sprawia, że ciało ludzkie jest ożywionym naczyniem ducha tworzy się w intersubiektywnych relacjach z innymi”¹⁴ – pisze Habermas. Człowiek nie jest zamkniętą monadą, wbrew

¹³ Zob. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik pojęć filozoficznych*, Książka i Wiedza, Warszawa 2004, s. 167.

¹⁴ J. Habermas, dz. cyt., s. 41.

temu, co sugerował Leibniz. Żyje w świecie utkanym przez sieć relacji i zależności. Tworzy związki, podejmuje współpracę, działa z innymi ludźmi. I to właśnie w ramach tych działań możemy mówić o moralności. „Moralnymi nazywam zagadnienia sprawiedliwego życia”¹⁵ – wyjaśnia Habermas.

Należy zauważyć, że odwołując się do imperatywu Kanta Habermas wskazuje na aspekt powszechności. Prawa i obowiązki dotyczą wszystkich członków wspólnoty. „Z jednej strony chodzi o to, że osoba, która jako indywiduum powinna móc sama kierować własnym życiem, jest celem samym w sobie; z drugiej strony – o jednakowy szacunek, przysługujący każdej osobie jako takiej. Toteż powszechność norm moralnych zapewniająca wszystkim jednakowe traktowanie, nie może pozostawać abstrakcją; musi być wrażliwa na indywidualne sytuacje i projekty życiowe wszystkich jednostek”¹⁶. W tym miejscu należy przytoczyć formułę Kantowską mówiącą o prawie powszechnym: postępuj wedle takich tylko zasad, co do których możesz jednocześnie chcieć, żeby stały się prawem powszechnym¹⁷. Z jednej strony dla osądu moralnego konieczne jest, by osoba dokonująca osądu była sobą (formuła prawa powszechnego), z drugiej strony dla osoby działającej ważne jest, aby inne osoby były podmiotem własnych działań, aby były sobą (formuła dotycząca celu). Niebezpieczeństwo inżynierii genetycznej polega na tym, iż jest ona zamiarem osób trzecich.

Warto również zauważyć jeszcze jedną, interesującą kwestię. Ustalając prawa powinno się kierować zasadą *odwracalności relacji międzyludzkich*. Chodzi o to, aby członkowie wspólnoty byli wolni w podejmowanych działaniach i decyzjach, a więc nie byli zależni od pozostałych członków. Tymczasem programowanie tworzy *relację asymetryczną*. Habermas nazywa tę nową zależność pewnym rodzajem *paternalizmu*. „Projektant rozporządza jednostronnie, bez zasadnego wytyczenia kontekstu, czymiś genetycznymi zadatkami w paternalistycznym zamiarze wytyczenia biografii osoby zależnej”¹⁸. W takim układzie nie ma mowy o wspólnotcie równych i wolnych osób. Za sprawą genetycznego zaprogramowania, wszelkie wybory i decyzje nie są podejmowane z perspektywy osoby wolnej, autonomicznej, tj. takiej, która jest podmiotem działającym, i odbierającej samą siebie w pierwszej osobie: *ja*. Identyfikowanie się z własnym ciałem oznacza identyfikowanie się z samym sobą i jednocześnie bycie podmiotem moralnym i takim, wobec którego działa się moralnie.

¹⁵ Tamże, s. 46.

¹⁶ Tamże, s. 65.

¹⁷ Zob. S. Blackburn, dz. cyt., s. 167.

¹⁸ J. Habermas, dz. cyt., s. 72.

3. Spontaniczna geneza jako warunek wolności

Aby osoba mogła *chcieć, postępować i współdzystować* z ludźmi jako równymi sobie, musi, jak już zostało powiedziane, po pierwsze, być sobą, po drugie, odpowiadać za siebie i wreszcie po trzecie, być wolną. Jeśli mówimy *tak* lub *nie*, z czymś się zgadzamy lub nie zgadzamy, zajmujemy określone stanowisko w sporach, to powinien przemawiać przez nas wyłącznie nasz własny głos, a nie zamiar projektantów¹⁹. Trudno stwierdzić, do jakiego stopnia decyzje zmanipulowanych genetycznie ludzi będą suwerenne i wolne. Władza Teraźniejszych nad Przyszłymi pozbawi tych drugich fundamentalnego prawa do decydowania o samym sobie. W perspektywie najbliższych kilku lat będzie to realna władza rodziców nad przyszłością ich dzieci. Nie do przyjęcia jest fakt, iż rodzice będą kierowali się wyłącznie własnymi preferencjami. Skaże to potomków zarówno przed, jak i po narodzeniu na rolę uprzedmiotowionej materii, którą rozporządzają osoby trzecie. W przeciwieństwie do medycyny tradycyjnej inżynieria genetyczna wykracza, lub w konsekwencji swojego działania będzie wykraczała, poza granice terapeutyczne. W odróżnieniu od znanej nam dotąd medycyny futurystyczna, lecz prawdopodobna sztuka lekarska oparta na biotechnologii nie będzie uwzględniała świadomej zgody pacjenta na podejmowaną ingerencję w organizm. Decyzja ta nie będzie należała do pacjenta, ale do jego prawnych opiekunów. Habermas twierdzi zatem, iż często popełnianym błędem w dyskusji na temat ulepszania człowieka na etapie embrionalnym jest toczenie debaty z perspektywy osób trzecich nie uwzględniając perspektywy samego zarodka. Tymczasem aby dokonać normatywnej oceny nieterapeutycznej inżynierii genetycznej embrionu, należy przyjąć perspektywę podmiotu wystawionego na ingerencję ze strony inżynierów genetyków. „Eugeniczne programowanie pożądanych właściwości i dyspozycji wywołuje jednak moralne zastrzeżenia wówczas, gdy skazuje daną osobę na jakiś określony plan życia, a w każdym razie specyficznie ogranicza wolność wyboru własnego życia”²⁰.

Można jednak twierdzić, co robią zwolennicy inżynierii genetycznej człowieka, iż wychowanie nie różni się w zasadzie od manipulacji ludzkim genomem. Wyposażenie zarodka w pożądane cechy, jak odpowiedni wzrost, kolor oczu czy preferowane przez społeczeństwo usposobienie, jest porównywalne z procesem socjalizacji, który ma na celu przygotowanie dziecka do życia w społeczeństwie. Obrońcy tej analogii twierdzą, że nabywanie odpowiednich manier, kształtowanie sylwetki poprzez treningi czy też cały proces edukacji mają taki sam cel, jak manipulacje genetyczne i nie różnią się pod względem moralnym. Innymi słowy:

¹⁹ Zob. tamże, s. 66.

²⁰ Tamże, s. 68.

genetyczna modyfikacja dziedzicznych zadatków jest tym samym, co socjalizacyjna modyfikacja, nie ma między nimi różnic moralnych. Ponadto zwolennicy tej teorii konsekwentnie twierdzą, iż tak jak w przypadku wychowania, tak też w sprawie ingerencji w kod genetyczny przyszłego dziecka wszelkie decyzje powinny należeć do rodziców. Habermas podkreśla jednak, że wolność rodziców nie może kolidować z wolnością etyczną dzieci. Oczywiście kilkukomórkowy zarodek nie może powiedzieć nam, jakie cechy chciałby posiadać, a jakich nie. Brak takiej możliwości nie daje jednak zielonego światła rodzicom. Ponadto autor *Eugeniki liberalnej* zauważa, że procesy socjalizacyjne są odwracalne, można się wyzwolić spod ich dyktatu; zmiany utrwalone w kodzie genetycznym są natomiast nieodwracalne.

Prawne granice ingerencji w genom człowieka

John Stuart Mill w rozprawie *O wolności* umieścił zdanie, które jeszcze raz nakazuje zastanowić się nad omawianym problemem: „Natura ludzka nie jest maszyną postawioną do wykonywania wyznaczonej pracy, lecz drzewem, które rośnie i rozwija się zgodnie z dążeniem sił wewnętrznych, które czynią ją żywą istotą”²¹. Choć cytaty Milla nie odnosi się stricte do biotechnologii, porównanie ludzkiej natury do rozwijającego się drzewa obrazowo prezentuje stanowisko Habermasa, który twierdzi, że człowiek nie *jest*, a *staje się*. Nie jesteśmy w stanie przewidzieć, jak rozwinie się zarodek, dlatego powinniśmy pozwolić naturze działać według własnych zasad. Proces *stawiania się* jest absolutnie nietykalny. Zdaniem niemieckiego filozofa badania na zarodkach, nawet jeśli przyświecają im szlachetne cele, są czymś niedopuszczalnym, ponieważ przyczyniają się do utraty wrażliwości na naturę ludzką. „Badania wykorzystujące zarodki nie mogą być usprawiedliwione ze stanowiska leczenia, ponieważ takie stanowisko – jeżeli rozumieć je właściwie – zakłada terapeutyczne, indywidualizujące podejście do drugiej osoby”²². Europejskie prawodawstwo dopuszcza jednak możliwość ingerencji w genom człowieka powołując się właśnie na te cele. „[Genetyczne testy] Mogą być wykonywane wyłącznie dla celów zdrowotnych albo dla badań naukowych powiązanych z tymi celami, albo w celach poradnictwa genetycznego”²³. Kolejny

²¹ J. St. Mill, *O wolności*, Warszawa 1956, s. 201–202.

²² J. Habermas, dz. cyt., s. 78.

²³ *The Application of Human Rights to Reproductive and Sexual Health: A Compilation of the Work of the European Human Rights System*, Federation for Women and Family Planning, Warsaw 2002, s. 98.

artykuł, to kolejne obwarowania. Jednak w tym miejscu twórcy Europejskiej Konwencji Bioetycznej z 1997 roku są zgodni z Habermasem – ingerencje genetyczne nie mogą wprowadzać modyfikacji w genom potomka. Co więcej, w piątym rozdziale dokumentu czytamy: „Tworzenie ludzkich embrionów dla celów badawczych jest zabronione”²⁴.

Jednak zdaniem niemieckiego filozofa zaproponowana ochrona przed biotechnologią wciąż jest niewystarczająca. Habermas stale powołuje się na problem niemożliwości postawienia granicy między terapią a ulepszaniem; twierdzi, że „nie chcemy życia ludzkiego, nawet w najwcześniejszym stadium, zestawiać z wolnością (i konkurencyjnością) badań, stabilnością narodowej polityki, ani nawet z pragnieniem urodzenia zdrowego dziecka, ani wreszcie z (zakładanymi *arguendo*) możliwościami nowych metod leczenia ciężkich schorzeń genetycznych i *mierzyc go tą samą miarą*”²⁵.

Zakończenie

Habermas zauważa, że argumenty na rzecz badań na zarodkach i diagnostyki preimplantacyjnej przypominają retorykę sprzed II wojny światowej. Sprzyjają one różnicowaniu życia na wartościowe i niewartościowe. *Lebensunwertes Leben* – termin ukuty prawie sto pięćdziesiąt lat temu powraca, ale w nowej odsłonie. Tym razem jego ocena moralna nie jest tak oczywista. W artykule czwartym ustawy *O planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* czytamy, że aborcja jest legalna, gdy „badania prenatalne, lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenie płodu, albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu”²⁶. Mamy więc do czynienia z pewnym rodzajem wartościowania. Antoni Kępiński, znany polski psychiatra, twierdził, że Natura jest zawsze mądrzejsza od cudzych pomysłów. „Wydaje się, że istnieje jakaś naturalna moralność przyrody, której także człowiekowi naruszyć nie wolno” – pisał w *Lęku*. Jednak Naturze zdarzają się „wpadki”, choćby w postaci chorób genetycznych. Już dziś dzięki rozwojowi biotechnologii jesteśmy w stanie cześć z tych chorób wykrywać i leczyć jeszcze w okresie prenatalnym. Być może w przyszłości będzie możliwa całkowita eliminacja niepożądanych mutacji genetycznych. Idąc jeszcze dalej, można prorokować,

²⁴ Tamże, s. 99–100.

²⁵ J. Habermas, dz. cyt., s. 76.

²⁶ *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, „Dziennik Ustaw” 1993, nr 17, poz. 78, art. 4a.

że sen o *nadczłowieku* jest bliżej niż kiedykolwiek dotąd. Gra nie będzie toczyła się jedynie o zdrowie, ale o inteligencję, talenty i pożądane usposobienie. Mimo wszystko Habermas apeluje, aby ludzkość się opamiętała. Istnieje zagrożenie, że w natłoku możliwości oferowanych przez inżynierię genetyczną umknie nam coś najważniejszego, coś, co stanowi naszą istotę, naszą naturę. Skoro, jak mawiał Leonardo da Vinci, natura nie łamie swych praw, tym bardziej ludzkość nie powinna ich bezcześcić – alarmuje Habermas.

ANNA SŁONIOWSKA

**JÜRGEN HABERMAS' LIBERAL EUGENICS
THREE ARGUMENTS AGAINST THE BIOTECHNOLOGY****(Summary)**

Jürgen Habermas is trying to face the ethical problems of biotechnology development. He notes that today we should consider setting the border in research. The laws of nature are being routinely violated in laboratories.. Scientists for instance are able to create hybrids, grow human skin and breed the hormones. We intuitively know the difference between “what was born”, and “what was made”, but words “natural”, and “unnatural” lose own meaning. Habermas alarms – manipulation of human genome is dangerous and immoral. While describing this immorality he refers to the categorical imperatives of Immanuel Kant. What’s interesting, when he criticizes biotechnologies, he doesn’t use catholic arguments about sanctity of life.

In his opinion, human genetic engineering: firstly, would take away possibility to be themselves, and create their own biography, secondly, interpersonal relationship would be disturb, and finally freedom of genetically-modified person would be open to question. Individual whose biography would be outlined before its birth will be destined to some kind of a plan. Its illusory free decisions actually will be determined. If human doesn’t have a right of making independent decisions, then he can’t be responsible for them, and this situation creates a lot of issues. Besides, someone who has been artificially created, can’t be equal in relation to its Creators. And equality is the base of human relationships, which can be moral, or not moral.

Habermas alerts, if we won’t sensitize to these issues, then people would be bred, like animals. Unborn children would be a product in this new reality. They will be treated like merchandises, which someone can buy. Parents will decide about talents, character and the look of their own baby. And their choices will be limited only by their wealth.

Key words: **Jürgen Habermas, biotechnology, human nature**

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

mgr Anna Słoniowska
Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Filozofii – Zakład Etyki
Al. Wojska Polskiego 71A
65–762 Zielona Góra

e-mail: an.sloniowska@gmail.com

DOROTA BRYLLA

O ABORCJI W PERSPEKTYWIE ETYKI SZACUNKU DLA ŻYCIA

POLEMIKA ZE STANOWISKIEM MARY ANNE WARREN

0. Artykuł niniejszy będzie próbą uzasadnienia etycznego stanowiska sprzeciwiającego się z racji moralnych aktowi aborcji. Wskazane zostaną argumenty potwierdzające tezę o słuszności niepraktykowania tego czynu, a dokonane to zostanie w oparciu o tzw. etykę szacunku (czci) dla życia. W związku z tym odniemiemy się także do etycznego systemu alzackiego filozofa-teologa (również lekarza i muzyka) Alberta Schweitzera (1875–1965).

1. Sprzeciw wobec czynu skutkującego unicestwieniem zarodka jest konsekwencją przyjętego szacunku do istot żywych/istot żyjących, tzn. istot charakteryzujących się zachodzącymi w nich procesami życiowymi, a płód, w każdej fazie swego rozwoju, jest czymś żyjącym, jest formą życia, która „chce” żyć – bo rośnie, rozwija się, staje się strukturą coraz bardziej złożoną (posiada potencjalność „stania się” osobą) – jest więc istotą żywą, posiadającą wolę życia, inaczej: wolę nieprzerwanego istnienia (Schweitzerowską „wolę życia”, o czym szerzej niżej). Z uwagi na poszanowanie każdej formy życia, również płód zasługuje na szacunek i pełnię praw do życia – „chce” bowiem żyć, naturalnie się rozwija, rośnie, działa jego instynkt samorozwojowy; płód zasługuje na szacunek bez względu na swój wiek. Wraz z aktem poczęcia tworzy się struktura biologiczna, która dąży do własnego rozwoju, tym samym przejawia „chęć” życia, posiada wolę życia. Zarodkowi zatem, mimo że jest „jedynie” swoistym bytem potencjalnym, nie można odmówić naturalnego dążenia do samo-aktualizacji, a tym samym nie można nie traktować go jako posiadającego pełnię (właściwych mu) praw do życia.

Zwolennicy aborcji mogliby wysunąć argumentację związaną z kwestią świadomości, samoświadomości czy też zdolności myślenia. Ta grupa powołuje się tu z reguły na tezę mówiącą o nieprzejawianiu przez płód (samo)świadomości, o nie wykazywaniu przez niego oznak myślenia jako takiego, co prowadzić miałyby do nietraktowania go (płodu) jako „chcącego żyć”, tj. przejawiającego wolę życia, nieprzerwanego istnienia – wtenczas aborcja miałaby być uzasadniona. Wydaje się jednak, że płód „chce żyć”, bo rozwojowo, naturalnie się zmienia, rozwija, gdyż rośnie, jego rozmiar się powiększa, a sama jego struktura biologiczna staje się coraz bardziej złożona i wyspecjalizowana, co stanowi, że płód dąży do rozwoju i jakąś wolę życia ma, mimo że nie dzieje się to na poziomie świadomym, samo-świadomościowym i nie jest konsekwencją procesów myślowych płodu.

W takim ujęciu zatem uznany zostaje status moralny istot żyjących w szerokim znaczeniu, a etyka staje się etyką „skoncentrowaną na życiu” we wszelkich jego przejawach – także na etapie życia potencjalnego, jak to ma miejsce w przypadku płodu/zarodka. Na mocy tej optyki płód charakteryzowany tu zostaje przy pomocy „idei samosterownego systemu, dążącego, niekoniecznie świadomie, do pewnych celów”¹ – płód jest zatem biologiczną strukturą teleologiczną (celowościową). Płodowi jako „rzeczy żywej” („rzeczy ożywionej”)² przypisane więc zostaje znaczenie moralne, a etyka skoncentrowana na życiu przyznaje status moralny wszystkim rzeczom ożywionym³. Status moralny przypisany zostaje płodowi przez wzgląd na (potencjalną) złożoność struktury wewnętrznej zarodka, ujmowanego tu jako organizm. Mówienie o etyce poszanowania życia w odniesieniu do płodu wydaje się zatem uzasadnione.

Moralny status płodu uzasadniać można również celem, interesem przez ów płód „posiadany”. Interesem płodu jest chęć życia, którą wyznacza jego naturalny rozwój, a którą przejawia właściwa płodowi „wola życia” – płód bowiem rozwija się (obojętnie czy świadomie, czy nie). Innymi słowy, interesem płodu jest kontynuowanie swojego istnienia⁴, a podstawą nadawania płodowi statusu moralnego jest jego organizacyjna złożoność, do której dąży w swoim naturalnym procesie wzrostu. Płód cechuje się rosnącą złożonością i rosnącym zróżnicowaniem swoich struktur biologicznych oraz funkcjonalną integracją tychże struktur, jak i wewnętrzną harmonią. Cechy te ujęte mogą zostać za właściwości samosterownego systemu⁵, a dalej – za wyznaczniki statusu moralnego płodu.

¹ R. Elliot, *Etyka ekologiczna*, tłum. A. Przyłuska-Fiszler, w: P. Singer, *Przewodnik po etyce*, Książka i Wiedza, Warszawa 2009, s. 329.

² W ujęciu tu przyjętym istota żywa = żyjąca rzecz.

³ Por. R. Elliot, dz. cyt., s. 329.

⁴ Zob. tamże, s. 332.

⁵ Zob. tamże, s. 334.

Optyka niniejsza nie skupia się zatem na tym, czy płód jest osobą, czy nie. Wydaje się ponadto, że przypisywanie praw moralnych wyłącznie ludziom (w tym wypadku wczesnemu płodowi jedynie o tyle, o ile byłby uznany za osobę) to wyraz czystego szowinizmu gatunkowego⁶, antropocentryzmu, i egocentryzmu. Według prezentowanego w artykule stanowiska, zainteresowanie płodem dotyczy nie tego, czy jest on osobą, czy nie, ale tego, że jest on strukturą żyjącą, przez co nabywa prawa do praw moralnych (bo żyje, rośnie i się rozwija), tym samym nabywa moralny status.

2. Mary Anne Warren w swoim artykule *Przerywanie ciąży*⁷ przywołuje ideę etyki „czci/szacunku dla życia” Alberta Schweitzera, pisząc o alzackim uczonym jako tym, który mówił o woli życia wszystkich organizmów, tj. wszystkich istot żyjących. Twierdzi jednak, że etyk mógł się w swoich założeniach mylić, bowiem wola życia z samej swej natury skonstruowana ma być (jedynie) jako dyspozycja, „która wymaga przynajmniej jakiejś zdolności myślenia, i dlatego nie można jej znaleźć w prostych organizmach, które nie mają centralnego systemu nerwowego”⁸. Z powyższą wypowiedzią Warren można jednak polemizować, gdyż, jak już wcześniej zaznaczono, wola życia nie musi być inherentnie wiązana ze zdolnością myślenia i od niej w istocie nie zależy. Tym samym w obronę można wziąć i samo Schweitzerowskie rozumienie woli życia. Należy jednak wcześniej pokrótce przedstawić założenia systemu etycznego szwajcarskiego myśliciela.

Fundamentem filozofii moralnej Schweitzera jest etyka czci dla życia (*Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben*) pod postacią czci dla woli życia (*Wille zum Leben*) oraz – ogólniej – afirmacja życia, a maksymą, wokół której budowany jest cały system Schweitzerowskiej etyki jest dewiza: „Jestem życiem, które chce żyć, pośród życia, które chce żyć”. Została ona sformułowana w tekście *Etyka czci dla życia*, zawartym w zbiorze *Filozofii kultury*. Główna idea moralna Schweitzera brzmi: „Istotą dobra jest życie utrzymywać, życiu sprzyjać i życie wznosić na najwyższy poziom [tj. pomagać życiu rozwijać się – DB]. Złem jest życie niszczyć, życiu szkodzić, życie hamować w rozwoju. Oto podstawowa zasada etyki – konieczna, uniwersalna i absolutna”⁹. Etyka Schweitzera nakazuje: „Odczuwać cześć dla wszyst-

⁶ Termin ów ukuł Peter Singer; zob. tegoż, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz i A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005, np. cały rozdział 6 („Szowinizm gatunkowy dzisiaj”).

⁷ Zob. M. A. Warren, *Przerywanie ciąży*, tłum. Alicja Przyłuska-Fiszler, w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, wyd. cyt., s. 347–360.

⁸ Tamże, s. 352.

⁹ A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig 1932, s. 137; cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1976, s. 36–37.

kiego, co jest życiem, współdoznawać ze wszystkim, co jest życiem”¹⁰. Etyka ta jest „nieskończenie rozszerzoną odpowiedzialnością za wszystko, co żyje”¹¹.

Ponieważ Schweitzer mówi o szacunku do wszystkiego, co żyje (*alles Lebendige*), uprawnione jest odnoszenie jego filozofii również do płodu, który przecież żyje – bo rośnie i rozwija się. Jak zaznaczono, płód wykazuje wolę życia („walczy” o swój byt), a skoro Schweitzer domaga się czci, szacunku dla wszelkiej woli życia (*Wille zum Leben*), na ów szacunek zasługuje tym samym i płód. Skoro też zasadniczą troską człowieka myślącego winno być, według Schweitzera, poczuwanie się przez tegoż człowieka do jedności z każdą napotkaną formą życia, wspieranie życia, ratowanie każdego życia i utrzymywanie go przy trwaniu, wspomaganie go w rozwoju, to dyrektywa szacunku dla życia powinna znaleźć swoje zastosowanie także w odniesieniu do płodu – jako (jednocześnie): 1) życia, 2) tego, co żyje, 3) woli życia.

Filozofię moralną Schweitzera zwykło określać się jako etyczny humanizm¹², jakkolwiek podnosi ona do rangi bliźniego (Schweitzer był teologiem protestanckim, stąd ten termin) wszystko co w ogóle żyje (*alles Lebendige*): bliźnim nie jest tu wyłącznie istota ludzka, ale faktycznie *alles Lebendige* – stąd także płód może, i powinien, być traktowany jako swoisty „bliźni”, zasługujący na szacunek z tej tylko racji, że jest czymś żyjącym, gdyż przejawiającym wolę życia oraz chęć wzrostu i samorozwoju. Idee te determinują zatem, że etyka tak ujęta jest etyką rozszerzoną, nie mieszczącą się w ramach etyki względnej. Schweitzer „programowo odcinał się od wszelkiej hierarchizacji istot żywych. Głosił, że etyka czci dla życia nie zna podziału na wyższe i niższe, wartościowsze i mniej wartościowe życie”¹³.

Zgodnie z etyką Schweitzera człowiek moralny winien poczuwać się do solidarności nie tylko względem ludzi, ale względem wszystkiego, co w ogóle wykazuje oznaki życia, tj. wolę życia – w naturalnej korelacji zatem i płodu. Mówi filozof: „Ustanawianie powszechnie obowiązujących różnic wartości pomiędzy istotami żyjącymi sprowadza się do osądzania ich według naszego odczucia w zależności od tego, czy są bliższe czy dalsze nam, ludziom, co stanowi kryterium całkiem subiektywne. Któż z nas może wiedzieć, jakie znaczenie ma inna istota żyjąca sama w sobie i we wszechświecie? W następstwie takiego różnicowania nasuwa się wniosek, że są istnienia bezwartościowe i że szkodenie im oraz unicestwianie ich nie ma wielkiego znaczenia. (...) Dla człowieka prawdziwie etycznego wszelkie życie jest święte, także i to, które wydaje się nam z ludzkiego punktu widzenia niższe.

¹⁰ A. Schweitzer, *Strassburger Predigten*, München 1966, s. 124; cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 41.

¹¹ A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, cyt. za: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 185.

¹² Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, wyd. cyt., s. 62.

¹³ Tamże, s. 63.

Różnicuje on w poszczególnych przypadkach i pod przymusem konieczności, gdy musi rozstrzygnąć, jakie życie ma poświęcić dla zachowania innego. Przy tym rozstrzyganiu od wypadku do wypadku uświadamia on sobie, iż jego postępowanie jest subiektywne i samowolne oraz że ponosi on odpowiedzialność za poświęcenie jakiegoś życia. (...) Gdy tylko może, z całą satysfakcją szuka sposobności, by pomóc życiu i odwrócić od istoty żyjącej cierpienie i zagładę. Jeśli szkodę jakiemuś życiu, muszę zdawać sobie jasno sprawę z tego, czy jest to rzeczywiście konieczne. Nie mogę posunąć się ponad to, co konieczne, nawet w sprawach pozornie błahych”¹⁴. W innym miejscu Schweitzer stwierdza: „Podobnie jak w mojej woli życia istnieje tęsknota za dalszym życiem i za tajemniczym spotęgowaniem woli życia, które zwie się szczęściem, oraz bojaźń przed unicestwieniem i tajemniczym uszczupleniem woli życia, które zwie się bólem: tak istnieje ona również w otaczającej mnie woli życia, bez względu na to, czy może się wobec mnie wypowiedzieć czy pozostaje niema”¹⁵. Płód – jako rodzaj woli życia, jako jedna z wielości woli życia istniejących w przyrodzie, wola życia pozostająca wobec człowieka niema, ale „walcząca o swój byt”, wykazująca chęć życia (trwania) – zasługuje na szacunek i możliwość rozwoju (zatem życia). Etyka szacunku dla życia Schweitzera żąda (i dąży do) zachowania wszelkiego życia, domaga się ochrony rozwoju życia – konsekwentnie zatem i płodu. Złem jest tu z kolei szkodzenie i unicestwianie życia – tj. w tym wypadku aborcja.

Efektom czynionych przez niektórych rozróżnień na życie bardziej i mniej wartościowe jest błędne przekonanie o tym, że uszkodzenie lub zahamowanie w rozwoju życia uznawanego za mniej wartościowe pozostaje bez większego znaczenia moralnego. Etyka Schweitzera sprzeciwia się wszelkiemu pogwałcaniu praw do życia istot żyjących, a na ewentualność zaszkodzenia jakiemuś życiu (jakiemukolwiek) zezwala wyłącznie w sytuacjach patowych, nierozwiązywalnych „i w położeniu przymusowym, gdy musi rozstrzygnąć [człowiek – DB], które życie trzeba poświęcić dla zachowania innego”¹⁶. Człowiek myślący, używający rozumu winien odczuwać konieczność poszanowania każdej istniejącej woli życia (a więc życia), a zatem i płodu, który skoro przejawia chęć wzrostu i rozwoju oraz jest strukturą celowościową, to ową wolę życia ma i tym samym walczy o swój byt. „Etyczny jest człowiek tylko wówczas, gdy dla niego święte jest życie jako takie (...). Tylko uniwersalna etyka przeżywania bezgranicznie rozszerzonej odpowiedzialności wobec

¹⁴ A. Schweitzer, *Życie*, tłum. Jerzy Piechowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1974, s. 51–52 (część *Stosunek człowieka do stworzenia*).

¹⁵ A. Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, wyd. cyt., s. 183–184.

¹⁶ A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken*, Frankfurt am Main 1958, s. 196–197; cyt. za: J. Karczoch, *Życie i myśli Alberta Schweitzera*, Wydawnictwo „Zwiastun”, Warszawa 1980, s. 45.

wszystkiego, co żyje, daje się uzasadnić rozumowo”¹⁷. Człowiek nie jest bowiem samotną wyspą, a pozostaje istotą powiązaną z innymi ożywionymi elementami tego świata, przez co jest też za te elementy odpowiedzialny, tzn. jest człowiek odpowiedzialny za wszelką wolę życia istniejącą w każdy bycie – a płód takim bytem jest.

Schweitzer postuluje zatem nakaz czci dla wszelkiego życia, dla wszelkiej hipostazy woli życia. Jest to wyznacznik raz: etyki, dwa: humanitarności, trzy: człowieka moralnego. Wola życia przejawia się wszędzie: jest we wszystkim, co żyje, co wykazuje chęć rozwoju, rośnie, jest skonstruowane teleologicznie. Płód jest strukturą żyjącą, dążącą do rozwoju i skoncentrowaną teleologicznie – ma zatem Schweitzerowską *Wille zum Leben*, zasługuje tym samym na poszanowanie swojego życia (*Ehrfurcht vor dem Leben*). Człowiek „wyznający” etykę czci/szacunku dla życia „nie będzie sprawiał cierpień lub nie będzie niszczył istot żywych, chyba [że – DB] w nieuniknionej konieczności, nigdy zaś z nierozsądku”¹⁸. Człowiek prawdziwie etyczny, tj. zarazem myślący, nie posunie się więc do aborcji – jako aktu zniszczenia istoty żywej. Owa umiejętność myślenia właśnie, wykazywanie się rozumnością i rozsądkiem, nakłada na człowieka konieczność właściwego postępowania względem innego bytu, innego życia, innej woli życia. Byt ów, ową wolę życia – tu w postaci płodu – należy w rozwoju wpierać, nie hamować jej dążenia do życia i dążenia do coraz większej złożoności. „W przypadku wątpliwym (...) lepiej zaryzykować pomyłkę na rzecz humanizmu niż na rzecz doraźnych efektów”¹⁹.

3. Biorąc powyższe pod uwagę, należy uznać, że Schweitzerowska wola życia nie musi być, jak się wydaje, powiązana z rozwiniętym systemem nerwowym, z umiejętnością myślenia, ze zdolnością odbierania wrażeń itd. Schweitzer mówi o tym wprost: „Nie pyta [człowiek prawdziwie etyczny – DB] czy to lub tamto życie zasługuje na angażowanie się z uwagi na swą wartość, nie pyta również, czy i o ile jeszcze zdolne jest **odbierać wrażenia**. Życie jako takie jest dla niego święte”²⁰. Wola życia ujęta może zostać jako skorelowana nie z wysokim stadium rozwoju, a z samym dążeniem do rozwoju, do wzrostu, z posiadaniem pewnego celu – którym jest wspomniane dążenie do rozwoju/wzrostu – nawet jeśli ów cel, owo dążenie, nie mieści się na poziomie świadomej refleksji przejawionej w konkretnej woli życia, a plasuje się gdzieś na poziomie nieświadomym tejże woli. Pod

¹⁷ Tamże, s. 26.

¹⁸ Cyt. za: H. Gaertner, *Albert Schweitzer*, „Nauka dla wszystkich” nr 283, Polska Akademia Nauk, Kraków 1978, s. 32.

¹⁹ I. Lazari-Pawłowska, *Schweitzer*, wyd. cyt., s. 54.

²⁰ Albert Schweitzer, *Etyka czci dla życia*, w: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 184 (zaznaczenie moje – DB).

tym względem płód bezsprzecznie posiada wolę życia, jest bowiem czymś, co dąży do rozwoju, jest teleologicznie ukierunkowany (na rozwój właśnie), mimo że nieświadomie i poza własnymi procesami myślowymi. Płód stanowi więc jeden z przejawów woli życia, a człowiek etyczny powinien umieć sobie powiedzieć: „czuję się zmuszony do angażowania się we wszelką wolę życia [tj. współodczuwania wobec wszelkiej woli życia – DB], która obok mojej istnieje w bycie”²¹. I to etyka czci dla każdego przejawu woli życia, szacunku dla życia w ogóle, poszanowania wszelkich form życia – a zatem i płodu – jest etyką pełną.

Jak się wydaje, Schweitzerowskie ujęcie podobnie rozumie Warren, która o jego pojmowaniu woli życia pisze: „Twierdzenie, że wszystkie żyjące organizmy mają wolę życia, jest przypuszczalnie metaforycznym stwierdzeniem faktu, że organizmy są zorganizowane «celowo» i działają w sposób, który umożliwia im własne przetrwanie lub przetrwanie ich gatunku”²². Dla autorki nie jest natomiast owa okoliczność w jakikolwiek sposób związana z powinnością odczuwania przez ludzi szacunku wobec wszystkich form życia. Warren uważa, że „etyka szacunku dla życia czerpie swe racje z ekologicznych i estetycznych względów”²³ i że niszczenie istot żyjących często niweczy (tu odwołuje się do słów Aldo Leopolda) „integralność, stabilność i piękno wspólnoty bioetycznej”²⁴. Jest to oczywiście prawdą, niemniej w myśli Schweitzera nie o to chodzi. W swoich przekonaniach nie jest on motywowany, jak się wydaje, względami ekologicznymi, nie idzie mu o dyrektywę ochrony wspólnoty bioetycznej z uwagi na względy środowiskowe (ekologiczne), ale raczej chodzi mu o immanentne struktury czy też istotom żyjącym prawo do życia, bez względu na odniesienie holistyczne, odniesienie do całości (środowiska, wspólnoty bioetycznej). Sama rzecz/istota żyjąca ma prawo do życia ze względu na siebie samą, niezależnie od okoliczności zewnętrznych – posiada wartość i wartość życia z uwagi na swoje własne istnienie.

Warren pisze także, że „z etyki szacunku dla życia nie wynika, że przerywanie ciąży jest moralnie złe. Płód to taka sama żywa istota jak nie zapłodniona komórka i spermatozoa”²⁵. To prawda, ale te ostatnie żyją swoim życiem i nawet jeśli w naturalnym cyklu obumierają, to także jest to wynikiem inherentnego im procesu, wdrukowanego w nie „projektu”. Struktury te nie giną w wyniku ludzkich intencjonalnych działań – jak płód w sytuacji aborcji. Nie dochodzi do ingerencji w nie zapłodnioną komórkę i w plemnik, więc tak samo nie powinno się

²¹ Albert Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stadium rozwoju ludzkiego myślenia*, w: I. Lazari-Pawłowska, dz. cyt., s. 232.

²² Mary Anne Warren, *Przerywanie ciąży*, wyd. cyt., s. 352.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże. „Spermatozoa” to synonim słowa „plemniki”.

ingerować w płód – przez wzgląd na naturalnie należne płodowi prawo do życia, będące konsekwencją przejawiania przez płód woli życia.

Jak stwierdzono, we wczesnym stadium swojego życia płód najprawdopodobniej nie odczuwa wrażeń fizycznych, nie jest podmiotem bodźców i doznań, nie mówiąc już o posiadaniu przez niego samoświadomości czy wykazywaniu symptomów myślenia. Owe cechy stają się właściwe późniejszej fazie życia płodu, kiedy zaczyna się kształtować i rozwijać centralny układ nerwowy, a także wytwarzają się organy zmysłów. Jednakże, podążając za prezentowanym w niniejszych rozważaniach tokiem myślenia, należy uznać, że fakty te pozostają bez znaczenia, gdyż kryteria te nie znajdują tu zastosowania. Punktem centralnym, który determinuje całość proponowanego stanowiska, jest wyłącznie prawo do życia inherentne wszystkim rzeczom/istotom żyjącym, będące naturalną konsekwencją immanentnej strukturze żyjącym (bo wykazywanej przez nie) woli życia, tj. woli wzrostu i rozwoju. A taką strukturą jest bezsprzecznie i płód, bez względu na stadium rozwoju, na którym się w danym momencie znajduje.

Perspektywa niniejsza odnośnie do zagadnienia aborcji nie zgadza się zatem całkowicie z tą prezentowaną przez Warren, która – aby niejako podsumować jej stanowisko – uznaje: „Płód w pierwszym trymestrze swojego rozwoju, podobnie jak inne żyjące i nie mające zdolności odczuwania istoty, nie jest jeszcze istotą zainteresowaną w kontynuowaniu życia”²⁶. Jeśli przyjąć, że każda struktura biologiczna, która naturalnie dąży do wzrostu, do samorozwoju, wykazuje przez to zainteresowanie w kontynuowanie istnienia (posługując się kategorią użytą przez Warren) – przez co posiada wolę życia – to bezdyskusyjnie jest ona istotą żyjącą. Ową istotą żyjącą będzie zatem i płód, także ten w pierwszym trymestrze swojego rozwoju, bowiem jest on „zainteresowany w kontynuowaniu życia”.

4. Warren, rozpatrując kwestię aborcji, wspomina również o filozofii utilitarystycznej²⁷, która wychodzi z założenia, że zabicie odczuwającej istoty (istoty żywej) nie musi być złem, jeśli akt ten przyczynia się do dobra większości, do dobra ogółu (lub nie zmniejsza ogólnej sumy dobra). Niemniej argument taki utilitarystów wysuwają, gdy idzie o zwierzęta – w przypadku ludzi sprawa nie jest już tak oczywista²⁸. Warren konstatuje: „Jeśli trudniej jest uzasadnić zabijanie ludzi niż zabijanie królików (...) to dowodzi to, że moralny status ludzi opiera się jedynie na kryterium odczuwania”²⁹.

²⁶ Tamże, s. 354.

²⁷ Zob. tamże, s. 355.

²⁸ Choć w ogólnym rozrachunku dla utilitarystów liczy się nie tyle gatunek istot żyjących, z którym związana jest suma (osiąganego lub antycypowanego) szczęścia, ile samo to szczęście.

²⁹ Mary Anne Warren, *Przerywanie ciąży*, wyd. cyt., s. 355.

Stanowisko etyczne prezentowane w niniejszym artykule także nie zgadza się z założeniami utylitarystów, opiera się jednak na innej podstawie. W utylitaryzmie chodzi o dobro ogólne, o wspólną korzyść, o zachowanie równowagi większego systemu. Nie ma tu miejsca na równość wszystkich istot żyjących. Zgodnie z założeniami orientacji opierającej się na etyce czci dla życia, wartość i ważność otrzymuje każda partykularna istota żyjąca – w tym płód – która ma prawo do życia z powodu przejawianej, jednocześnie i stanowionej, woli życia, woli nieprzerwanego istnienia³⁰.

Etyka szacunku dla życia Schweitzera pozostaje całkowicie odległa od systemu utylitaryzmu. Schweitzerowski humanizm (właśnie pod postacią czci dla każdej partykularnej woli życia, każdego przejawu życia, jako konieczność ochrony życia i wspierania go w rozwoju) zabrania poświęcania jednostki – czyli danego życia, danej woli życia, której egzemplifikacją jest płód – dla domniemanego (większego) celu. Rzecz Schweitzer: „Dobro moralne sięga tylko tak daleko, jak sięga humanizm, to znaczy poszanowanie życia i szczęścia ludzkiej jednostki [każdej przejawionej woli życia – DB]. Humanizm polega na tym, że się jednostki nigdy nie poświęca dla celu”³¹. W związku z tym niemożliwe jest „poświęcenie” płodu, tj. dokonanie aktu aborcji, z uwagi na jakieś zakładane wyższe cele, jakkolwiek byłyby one prezentowane czy tłumaczone.

Nadto, przytoczone słowa Warren, że „moralny status ludzi opiera się jedynie na kryterium odczuwania”, również nie znajdują uzasadnienia w obliczu przedstawianej optyki permisji, gdyż w kwestii posiadania przez istoty żywe statusu moralnego nie odgrywa roli decydującej zdolność odczuwania przez nie (tj. odbierania bodźców). Rozstrzygającym kryterium, które przydaje żyjącym strukturalom biologicznym – jakim jest np. płód – prawo do życia, jest przejawiana przez nie wola życia, chęć rozwoju, dążenie do wzrostu, tj. „posiadany” cel (samo)rozwojowy, a nie zdolność myślenia, posiadanie (samo)świadomości, wykazywanie zdolności umysłowych czy w końcu przejawianie jakichś zdolności społecznych.

Prezentowany tu punkt widzenia nie jest zgodny z punktem widzenia Warren także w miejscu, w którym mówi ona o szanowaniu podstawowych praw moralnych innych osób jako równych swoim własnym „nie tylko z tego powodu, że ludzie są żyjącymi i odczuwającymi istotami, lecz także dlatego, że może [człowiek – DB]

³⁰ Niemniej prezentowanemu stanowisku blisko byłoby do zaproponowanej przez Petera Singera wersji utylitaryzmu – tzw. utylitaryzmu preferencji, który zasada się *de facto* na woli życia, tj. woli nieprzerwanego istnienia, chęci kontynuowania istnienia, jakkolwiek tutaj kwestia, czy istoty żyjące inne niż *homo sapiens* posiadają ową wolę nieprzerwanego istnienia, pozostaje nierozstrzygnięta, jednakże przy jednoczesnym stwierdzeniu, że nawet jeśli jej nie posiadają, tzn. nie przejawiają, to [tu w odniesieniu do psów – DB] „przypuszczalnie mają inne pragnienia, które mogą być zaspokojone tylko przy założeniu, że będą żyły dłużej”; L. Gruen, *Zwierzęta*, tłum. J. Górnicka w: P. Singer (red.), *Przewodnik po etyce*, wyd. cyt., s. 397.

³¹ H. Gaertner, *Albert Schweitzer*, wyd. cyt., s. 32–33.

rozsądnie oczekiwać i wymagać od nich, aby okazali mu ten sam szacunek. Myszy i komary nie są zdolne do tego rodzaju moralnej wzajemności – przynajmniej nie w swoich relacjach z istotami ludzkimi”³². Fakt ten implikować ma niemożność przyznania tymże pozostałym istotom żywym w pełni równego statusu moralnego. Trudno jednak wymagać moralnej wzajemności od istot, które konstytutywnie pozbawione są możliwości jej przejawiania. Nie można mieć do owych istot – zwierząt czy też płodu – o to pretensji. Sama Warren pisze, że istoty te (tu: zwierzęta, ale można się domyślić, że także taka forma życia jak płód, gdyż to tym ostatnim eseistka zajmuje się w swoich rozważaniach) „nie są zdolne” do moralnej wzajemności. Skoro nie są, to nie są, i niema co nad owym stanem rzeczy deliberować. Natomiast dla Warren wynika stąd, że skoro płód nie potrafi wykazać się wzajemnością moralną (odwzajemnionymi działaniami moralnymi), to i nie posiada statusu moralnego, *ergo* aborcja uchodzi za dozwoloną. Zgodnie z filozofią szacunku dla życia płód rzeczony status moralny posiada (z tytułu wykazywanej woli życia, dążenia do nieprzerwanego istnienia), gdyż jest to niezależne od tego, czy byt ów ma możliwość przejawiania, w stosunku do innych bytów (woli życia), wzajemności.

Ponadto, patrząc z prezentowanego tu punktu widzenia, ponieważ natura obdarzyła ludzi możliwością i możliwością przejawiania moralnej wzajemności, to nie powinno być dla nich wymówki i powinni się oni zachowywać etycznie słusznie w stosunku do wszelkich istot żywych, nawet tych, które nie są w stanie się ludziom odwzajemnić (jak płód), co oznacza, że (w sytuacji tego ostatniego) aborcja nie powinna być dozwolona.

Dodatkowo, zgodnie z niniejszym stanowiskiem – gdy idzie o terminologię – między istotą żyjącą, istotą odczuwającą i żyjącą rzeczą może zostać postawiony znak równości, dla Warren natomiast taka synonimiczność jest niemożliwa, a to prawdopodobnie dlatego, że dla niej kluczowe znaczenie ma kwestia bycia podmiotem doświadczenia³³, a płód takowym nie jest.

Etyka czci dla życia jest w końcu orędownikiem idei potencjalności „stania się” przez płód osobą, co jest implikacją wykazywanej przez płód od najwcześniejszych chwil jego istnienia woli życia, dążącej do ciągłego rozwoju (wzrostu), cechy teleologiczności i na mocy powyższego przydaje płodowi pełnię praw moralnych, co Warren z kolei podważa³⁴.

³² M. A. Warren, *Przerywanie ciąży*, wyd. cyt., s. 356.

³³ Zob. tamże, s. 359.

³⁴ Zob. tamże, s. 358.

* * *

Dla Warren kryteria posiadania przez istotę żyjącą statusu moralnego to zdolność do racjonalnego rozumowania, wykazywanie się procesami mentalnymi, przejawianie (samo)świadomości oraz umiejętność społecznego i moralnego odwzajemnienia (jako zdolność odczuwania)³⁵. Z przyjętego przez nas punktu widzenia o statucie moralnym nie stanowi żadna z powyższych własności. Moralny status nadaje istocie żywej jedynie przejawiana przez nią wola życia, tj. wola naturalnego nieprzerwanego trwania, dążenie do (samo)rozwoju, do wzrostu, do coraz większej złożoności swoich struktur biologicznych. Ponieważ, biorąc pod uwagę sytuację płodu, wyznaczniki moralnego statusu podane przez Warren rozwijają się dopiero po urodzeniu (i to też stopniowo), to siłą rzeczy zarodek tego prawa do życia – jako konsekwencji posiadanego statusu moralnego – mieć, wedle niej, nie będzie. Z konieczności zatem nie ma tu miejsca na możliwość konsensusu między stanowiskiem Warren a powyżej prezentowanym. Nawet jeśli Warren uznałaby Schweitzerowską kategorię woli życia, to jednak tylko jako czegoś, co też „aktywuje” się dopiero po narodzinach. W etyce szacunku dla życia natomiast wola życia, owa kluczowa dla całości powyższych rozważań *Wille zum Leben*, przejawia się od najwcześniejszych momentów istnienia struktury żyjącej, którą jest płód.

³⁵ Zob. tamże, s. 358.

DOROTA BRYLLA**ON ABORTION FROM THE “REVERENCE FOR LIFE”
POINT OF VIEW****A POLEMIC WITH MARY ANNE WARREN’S STANDPOINT****(Summary)**

The article presents the ethical orientation being against abortion. The text shows arguments that support the thesis of the reasonableness for not performing abortion and does it on the basis of the so-called Reverence for Life conception of morality, of which the main representative (at the same time the author) is Swiss philosopher and theologian Albert Schweitzer. The ethical philosophy in question proclaims that every Will to Live – i.e. life in its every manifestation – has the right to live. Because foetus, according to this orientation, will obtain the onthic status (since it is a manifestation of Life and in fact constitutes a kind of Will to Live), the act of abortion will be disapproved. This viewpoint is in opposition to Mary Anne Warren’s one, who in her article *Abortion* is pro (performing) abortion – although she, in some way paradoxically, is referring to Schweitzer’s moral system too. The present article argues with Warren’s point of view on abortion, advancing arguments for the contrary standpoint. Nevertheless, the present text does not opine that foetus has a status of human being – it claims for the right to life for embryo due to its ontological worth and the fact that it hypostasises Schweitzer’s category of Will to Live.

Key words: abortion, Mary Anne Warren, reverence of life, Albert Schweitzer, will to live

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

mgr Dorota Brylla
Uniwersytet Zielonogórski
Wydział Humanistyczny
Instytut Filozofii
al. Wojska Polskiego 71a
65-762 Zielona Góra

ANNA OKSIAK-PODBORĄCZYŃSKA

ADAM WRZOSEK JAKO LEKARZ PRAKTYK I REFORMATOR SYSTEMU KSZTAŁCENIA KADR MEDYCZNYCH

Adam Wrzosek, żyjący w dwudziestym wieku lekarz praktyk i nauczyciel akademicki, to przedstawiciel poznańskiej szkoły filozofii medycyny, który niewątpliwie przyczynił się do wypracowania współczesnego modelu kształcenia na kierunkach medycznych. Jako lekarz praktyk oraz wykładowca i zarazem dziekan zarządzający wydziałem lekarskim materię tę znał od przysłowiowej podszewki. Przez długie lata mógł – najpierw jako student, potem jako pracownik szpitala, a następnie jako wykładowca – obserwować istniejący stan rzeczy na uczelniach medycznych. Wnioskami, jakie z tych obserwacji wyciągnął, dzielił się z zainteresowanymi w swoich licznych artykułach i rozprawach publikowanych na łamach prasy specjalistycznej.

Tego typu rozważania Adama Wrzoska nie pozostały jedynie teoretycznymi spekulacjami, bo przekazywał w nich wiele rad praktycznych, z których większość później została z powodzeniem wdrożona w życie. „W wyniku reform wydziałów lekarskich, przeprowadzonych z inspiracji Wrzoska w 1920 r. w Polsce powstało kilka katedr historii i filozofii medycyny, które ukształtowały wcale liczne środowisko badaczy dziejów medycyny”¹. Co więcej, był promotorem wielu zmian, bez których dzisiejsze Uniwersytety i Akademie medyczne prezentowałyby się zupełnie inaczej niż ma to miejsce. Nie można zatem zapominać, że to właśnie Wrzosek,

¹ M. Musielak, *Adam Wrzosek*, w: M. Musielak, J. Zamojski (red.), *Polska Szkoła Filozofii Medycyny. Przedstawiciele i wybrane teksty źródłowe*, Wydawnictwo UM Poznań, Poznań 2010, s. 182.

„jako pierwszy dziekan, w latach 1920–1923, a następnie jeden z najaktywniejszych członków Rady Wydziału Lekarskiego UP stworzył solidne i nowoczesne fundamenty pod trwałą jego rozwój”².

Andrzej Malinowski uważa, że to właśnie profesorowi Wrzosekowi przypisać należy ogromne zasługi związane z organizacją szkolnictwa wyższego, a zwłaszcza medycznego w Polsce. W gruncie rzeczy to dzięki Wrzosekowi w programie studiów są dziś kursy z antropologii³. „Wrzosek był autorem ustawy o szkolnictwie wyższym w odrodzonej Polsce, wprowadzając do programu studiów lekarskich antropologię jako przedmiot obligatoryjny. Włączając antropologię do programu studiów lekarskich kierował się tym, że daje ona wiedzę o normalnej zmienności człowieka”⁴. Niemniej jednak zasługi Wrzoska na tym polu dziś uległy w znacznej mierze zapomnieniu. W obliczu toczących się ciągle dyskusji o potrzebie zmiany systemu kształcenia na poziomie akademickim warto je jednak przypomnieć, aby nie powtarzać ciągle tych samych błędów.

Nota biograficzna

Adam Wrzosek urodził się w 1875 roku w Zagórzcu, nieopodal Dąbrowy Górniczej. Nie pochodził z inteligentnej rodziny – jego ojciec prowadził piekarnię, a dodatkowo zajmował się działalnością związaną z wydobywaniem i handlem węglem, matka zaś prowadziła dom i wychowywała dzieci. Rodziców Wrzoska stać było na dobrą edukację czwórki swoich dzieci – zarówno Adam, jak i jego brat Józef dzięki finansowemu wsparciu rodziców mogli kształcić się najpierw w gimnazjach, a następnie na uczelniach wyższych.

Adam Wrzosek dalszą naukę kontynuował w Kijowie, gdzie podjął studia medyczne na Uniwersytecie Kijowskim (1894). W ciągu trzech lat studiów młody Adam nie tylko studiował nauki medyczne, spędzając przy tym wiele czasu w bibliotece, ale zaczytywał się w dziełach literatury polskiej i rosyjskiej, co później zaowocowało jego wielką dbałością o styl i puryzmem językowym. Po trzech latach zdecydował się przenieść z dalszą nauką do Zurychu, w którym spędził nieco ponad pół roku, by następnie kontynuować naukę w Berlinie. Właśnie w stolicy Niemiec obronił doktorat (przedstawił pracę o ostrych zapaleniach szpiku

² R. Meissner, *Twórcy Uniwersyteckich Studiów Medycznych w Poznaniu*, „Nasza Wielkopolska. Miesięcznik Ruchu Regionalnego Wielkopolan” 55, 2004, s. 7.

³ Por. A. Malinowski, *Antropologia poznańska XX wieku*, „Homines Homnibus” 1 (4), 2008, Poznań, s. 35.

⁴ Tamże, s. 47.

kostnego). Niestety w związku z tym, że tytuł zdobyty na terenie Niemiec nie dawał mu odpowiednich uprawnień, aby prowadzić praktykę lekarską na terenie ówczesnego zaboru rosyjskiego, powrócił na Uniwersytet Kijowski, tam złożył niezbędne egzaminy i bez trudu uzyskał upragniony dyplom lekarza. Po krótkiej przerwie w nauce związanej z podjęciem pracy w Klinice Ginekologiczno-Położniczej Uniwersytetu Kijowskiego, a później pracą w charakterze lekarza fabrycznego w Zagórowie, nieusatysfakcjonowany osiągniętym poziomem wiedzy i umiejętności, Wrzosek w 1899 roku wraca na studia. Na Sorbonie został wówczas wolnym słuchaczem studiów z psychologii, dokształcał się również w dziedzinie antropologii. Dzięki zdobytemu wcześniej dyplomowi mógł także zdobywać doświadczenie w paryskich szpitalach i lecznicach. Po kilku miesiącach pobytu w Paryżu przenosi się do znanego sobie Zurychu, gdzie rozpoczyna kolejne studia z filozofii. W Zurychu Wrzosek został zresztą dłużej, bo tutaj założył rodzinę.

Kilka lat później Wrzosek powrócił do kraju, aby rozpocząć pracę w charakterze pracownika naukowego na Uniwersytecie Jagiellońskim; jednocześnie praktykuje jako lekarz. Dalsze koleje jego kariery naukowej przebiegały następująco: w 1902 roku nostryfikuje dyplom uzyskany w Berlinie, a w 1905 awansuje na zastępcę kierownika katedry, w której jest zatrudniony. Wkrótce, bo już w 1906 roku, habilitował się, a w 1910 roku otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego.

Jako że lata jego życia przypadają na okres obejmujący obie wojny światowe, nie sposób pominąć ich specyficznego wpływu na rozwój polskiej medycyny, w tym również na karierę naukową Adama Wrzoska. W czasie I Wojny Światowej został bowiem powołany do czynnej służby w wojsku w charakterze lekarza wojskowego. Wkrótce po zakończeniu w 1918 roku wojny został mianowany profesorem na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Warszawskiego. Wtedy to właśnie rozpoczęła się jego działalność na rzecz zmiany kształtu edukacji medycznej w ówczesnej Polsce. Dwa lata później, gdy zapadł na niewydolność krążeniową, zrezygnował z tej funkcji i przeniósł się do Poznania. To właśnie w Poznaniu odnosił największe sukcesy na polu zawodowym, a także jako wykładowca uniwersytecki. Sprawował liczne funkcje na Uniwersytecie Poznańskim, w którym był organizatorem i pierwszym dziekanem Wydziału Lekarskiego. W tym czasie pracował również (dojazdowo) na Uniwersytecie Wileńskim.

Przez ponad 75 lat pracy naukowej Adam Wrzosek napisał ponad 450 rozpraw z różnych dziedzin – przede wszystkim z historii medycyny, filozofii medycyny, ale również z etnografii czy historii kultury polskiej. Niewątpliwie był przede wszystkim historykiem medycyny, a jego autorstwa biogramy znanych postaci ze świata medycyny są jednymi z najlepiej opracowanych i przygotowanych w polskiej historii medycyny. Nie można jednak zapominać, że na kartach historii zapisał się również jako reformator, który wiele zrobił dla podniesienia poziomu

kwalifikacji przyszłych lekarzy, medyków. Wrzosek wielokrotnie, na łamach czasopism, a także w oficjalnych wystąpieniach, podejmował kwestię nieodpowiedniego systemu kształcenia młodych medyków. W tych wystąpieniach możemy odnaleźć jego opinie dotyczące tego, co w jego mniemaniu było niewłaściwe, co można poprawić i czym zastąpić. O tym, jak ważny był dla niego odpowiedni poziom kształcenia na kierunkach medycznych w Polsce mogą świadczyć rozległe i zróżnicowane wystąpienia, które Wrzosek przygotował tylko na samą okoliczność walki z niedoskonałym systemem edukacji.

Krytyka zastanego systemu

Już w referacie wygłoszonym 13 lipca 1925 roku w Warszawie na II Zjeździe Polskich Historyków Medycyny⁵ Wrzosek podjął właśnie tematykę niedoskonałości systemu kształcenia, nawet nie tyle samych medyków, co studentów w ogóle. Poznański uczony wyliczał w swym referacie liczne błędy i niedociągnięcia, które utrudniają przebieg edukacji na poziomie wyższym. W pierwszym rzędzie wskazał na luki w wiedzy o historii sztuki medycznej, w tym zwłaszcza o organizacji szkolnictwa medycznego w Polsce. Zauważał także, że opracowania z zakresu historii polskich uczelni lekarskich miały liczne braki. Za zło największe uważał brak opracowań dotyczących historii Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz historii Wydziału Lekarskiego Akademii Zamojskiej, a także brak kompleksowych opracowań dotyczących Królewskiej Szkoły Lekarskiej w Grodnie i wielu innych szkół kształcących lekarzy. Wielkim brakiem – w opinii Wrzoska – były również „arcyszczupłe wiadomości”⁶ dotyczące Uniwersytetu Lwowskiego i nauczaniu medycyny na tej uczelni.

Jako inny istotny błąd owocujący lukami w ówczesnej edukacji kadr medycznych podawał niedostateczne opracowania dotyczące cechów cyrulickich. Choć pewne opracowania istniały, były one niezwykle ubogie w informacje i nie podejmowały kwestii kierunków kształcenia prowadzonych w ich ramach. Zwracał także uwagę na niedostatek informacji o historii i postępowaniu edukacji w szkołach felczerskich oraz szkołach akuszerskich. Jak zaznaczał, „pole pracy w dziedzinie historii naszych uczelni lekarskich jeszcze w znacznej części leży odłogiem”⁶.

⁵ Zob. A. Wrzosek, *Zadania Historji Polskich Uczelni Medycznych*, „Archiwum Historji i Filozofji Medycyny oraz Historji Nauk Przyrodniczych” t. V, z. II, 1926, s. 221–224.

⁶ Tamże, s. 223.

Wrzosek nie pozostawiał jednak swoich uwag bez wskazania stosownych zaleceń i sugestii. Słabość w historycznym przygotowaniu adeptów medycyny, o których wspominał w trakcie przemówienia, proponował przezwyciężyć przede wszystkim poprzez opracowanie kompletnych monografii z tego zakresu, co wymagać będzie systematycznego i sumiennego studiowania źródeł rękopiśmiennych, które znajdują się w różnych księgozbiorach i archiwach. Należałoby, według niego, również sporządzić dokładny spis, inwentarz opracowywanych materiałów rękopiśmiennych.

Na zakończenie swojego krótkiego przemówienia Wrzosek zasugerował także, że dla odbudowującego się kraju ważne byłoby przeprowadzenie ewidencji posiadanych środków i sił. Dlatego pożądanym dla polskiego świata medycyny byłoby wydanie dobrego leksykonu – zaproponował opracowanie takowego „na wzór Słownika lekarzy polskich Kościńskiego, lecz obszerniej opracowanego, wykazu profesorów, docentów, adiunktów i asystentów każdej z naszych uczelni lekarskich, lecz nie alfabetycznie ułożonego, a według uczelni, w każdej uczelni zaś w chronologicznym porządku, według pewnych okresów. Alfabetyczny układ natomiast może być zastąpiony skorowidzem nazwisk na końcu książki. Dopiero po spełnieniu tych przygotowawczych prac możnaby już bez wielkiego trudu przystąpić do napisania źródłowych i krytycznych historii naszych uczelni medycznych”⁷. Takie zaewidencjonowanie stanu posiadania i dobra znajomość rodzimych tradycji było dla niego koniecznym wstępem do właściwej reformy systemu kształcenia polskich kadr medycznych.

Samej potrzebie reformy wydziałów lekarskich na polskich uczelniach, Wrzosek poświęcił ponad dwustustronicową rozprawę *Myśli o reformie wydziałów lekarskich*. Wydana w Poznaniu książka jest prawdziwym wstępem do całego projektu reformy. Wrzosek poczynił w niej wiele uwag, sformułował szereg propozycji, jednakże przede wszystkim jako wieloletni nauczyciel wskazał na to, co złe i bezproduktywne w nauczaniu, wychowaniu i kształceniu lekarzy.

Punktem wyjścia jego rozważań było przekonanie, że należy mieć stale na uwadze fakt, iż należyte urządzenie szkolnictwa jest priorytetową sprawą narodową i jeżeli fundamenty edukacji będą złe, to i wyniki edukacji nie będą dobre. Szkoły i uczelnie medyczne nie mogą być oderwane od rzeczywistości, bo powinny być osadzone w istniejących realiach, a uczniowie i studenci powinni znać stan swojego otoczenia. Szkoła i jej wychowankowie mają bowiem służyć narodowi. Kadry medyczne nie mogą być bowiem lepsze, niż pozwala na to przyjęta organizacja systemu kształcenia. Dlatego Wrzosek postulował, aby wydziały lekarskie wyznaczały sobie podstawowe cele swego funkcjonowania. Wiedząc bowiem, jakie

⁷ Tamże, s. 224.

będą cele, łatwiej będzie osiągnąć pożądane efekty. Proponował aprobatę trzech naczelnych zadań, jakie ten system musi spełniać. Po pierwsze, dokładne wpojenie w umysły studentów podstaw nauk medycznych i należyte zapoznanie się z ich metodami; po drugie, wyrobienie u studiujących krytycyzmu naukowego, który ma ochronić ich od rzemieślniczego traktowania zawodu; i po trzecie, przygotowanie do praktyki prywatnej, jak i działalności społeczno-lekarskiej. Oczywiście nie są to wszystkie zadania, jakie spełniać mają uczelnie. Te miały być jednak najważniejsze, bo bez osiągnięcia tych etapów w swej edukacji, adepci medycyny nie powinni opuszczać murów uczelni, gdyż nie będą lekarzami gotowymi na to, aby sprostać wymaganiom otaczającej rzeczywistości.

Zdaniem Wrzoska, aby te postulaty były możliwe do realizacji, spełnione muszą zostać liczne warunki. Cztery najważniejsze to: „młodzież, należycie do studiów medycznych przygotowana i starannie w czasie pobytu w uniwersytecie kierowana; profesorowie obdarzeni darem pedagogicznym i sumiennie spełniający swoje obowiązki; plan nauczania odpowiednio do celu ułożony; wreszcie środki pomocnicze naukowe w dostatecznej mierze, a więc dobrze urządzone pracownie, kliniki, muzea i księgozbiory”⁸.

Niemalym problemem, w mniemaniu Wrzoska (biorąc pod uwagę dzisiejszą sytuację w edukacji była to obawa całkiem słuszną), była zbyt duża luka między szkołą średnią a uniwersytetem. Niedostateczny poziom nauczania w tych szkołach powodował braki w ogólnym wykształceniu przyszłych studentów, co sprawiało, że kiedy uczeń trafił już na uczelnię, wykazywał spore braki i niedociągnięcia, na które nauczyciele akademicki nie byli przygotowani. Rozwiązanie tego problemu dostrzegał jednak w ścisłej współpracy władz szkół średnich z władzami uczelni – jedynie porozumienie i ścisła współpraca jest w stanie umożliwić opracowanie dobrej ścieżki edukacyjnej, która przyszłe pokolenia ochroni przed lukami w poziomie wiedzy ogólnej. Co więcej, należy wyswobodzić polskie uniwersytety z narzucanych im wzorców, edukacja – co wielokrotnie Wrzosek powtarzał – musi być dostosowana do istniejących realiów. To, co sprawdzi się na uniwersytetach europejskich, niekoniecznie sprawdzi się na uczelniach polskich. Trzeba brać pod uwagę inną mentalność polskich uczniów, inne podejście do edukacji i wychowania, które źródła swe mają właśnie w niedocenianej polskiej tradycji.

Co ciekawe, Wrzosek sugerował, aby na studiach lekarskich wprowadzać elementy wychowania. Proponował także, by studentom nie narzucać z góry założonych tematów do dyskusji czy zadań; konwersacje miały pojawiać się sytuacyjnie, być zaskoczeniem, bo tylko wtedy dobry lekarz będzie potrafił myśleć nieszablonowo. Studentom ponadto trzeba dać wybór, na jakie kursy chcą uczyć się, w ja-

⁸ A. Wrzosek, *Myśli o reformie wydziałów lekarskich*, Wyd. Drukarni Nakładowej Braci Winięzów, Poznań 1919, s. 7.

kim wymiarze. A zatem powinni sami wybierać to, co ich interesuje. Nie należy też narzucać zbyt dużej ilości godzin obowiązkowych, ponieważ może to zniechęcić studentów do uczestniczenia w zajęciach, a tym samym sprawić, że przestaną odczuwać fascynację przedmiotem studiów. Wrzosek – co może wydawać się naiwne – wierzył, że młodzież studencka, posiadająca sporą ilość wolnego czasu, wykorzysta go we właściwy sposób. Właściwy, czyli produktywny i związany z medycyną, jednak wszelkie działania miały wynikać z wolnej woli i chęci studenta. Student sam po zajęciach na uczelni miał szukać dla siebie zajęć dodatkowych, dzięki którym mógłby poświęcać się pracy umysłowej.

W odróżnieniu od liberalnego podejścia w kwestiach nauczania, zupełnie odmienne poglądy reprezentował jednak w odniesieniu do egzaminów i innych metod sprawdzania poziomu wiedzy. Uważał, że egzaminy na wydziałach lekarskich muszą być surowe, bo mają spełniać funkcję sita, które oddzieli dobrych studentów od grona tych, którzy do fachu lekarskiego zupełnie się nie nadają. Na początku studiów egzaminy powinny być częste, by jakość kształcenia pozostawała na względnie wysokim poziomie, natomiast z czasem ilość i ranga egzaminów powinna maleć.

Wrzosek zauważał pewną trudną do wyeliminowania przypadłość studentów już o wiele wcześniej – mianowicie fascynacja u studentów szybko zanika. Z tej racji należy zatem młodzieży wszczepiać zamiłowanie do samodzielnej pracy i do nauki. Sądził, że aby w studentach podtrzymać chęć dalszej pracy i rozwoju, należy zmienić nieco warunki uzyskania tytułu. Porównywał wydziały lekarskie z innymi wydziałami i wskazywał, że „na innych wydziałach jest pod tym względem lepiej. Kto chce zostać np. doktorem filozofji, musi napisać rozprawę doktorską. Aby zostać doktorem medycyny, wystarczy zdać egzamina. Medyk w czasie studiów nie ma prawie żadnych bodźców do pracy naukowej. Jest to niewątpliwa wada naszych wydziałów lekarskich”⁹. Jak temu zaradzić? Wrzosek przedstawił dwie propozycje. Pierwsza z nich polegała na podzieleniu studiów na dwa stopnie: ci, którzy ukończą studia medyczne i złożą egzaminy zostaną lekarzami, a doktorami ci lekarze, którzy po egzaminach ogłoszą drukiem przynajmniej jedną pracę naukową, posiadającą istotną wartość. Drugą metodą miałyby być ogłaszanie konkursów dla studentów na najlepsze prace (na tematy podane przez wydział lekarski).

Wrzosek postrzegał też problemy kształcenia młodych adeptów medycyny z innej strony – mianowicie szukał wzorów wykładowców niemal idealnych, przykładnych, takich, którzy całkowicie poświęcaliby się swojej pracy, jednocześnie posiadając dar uczenia innych przy zachowaniu dążenia do ciągłego samodosko-

⁹ Tamże, s. 21.

nalenia siebie. Wedle wskazówek, jakie pozostawił po sobie, dobry profesor wydziału lekarskiego powinien posiadać przede wszystkim trzy następujące przyrody: powinien być dobrze wykształcony, powinien być dobrym wychowawcą i powinien być nauczycielem, który potrafi połączyć wiedzę *sensu stricto* z wychowaniem. Problemem polskich wydziałów lekarskich było, według niego, to, że zatrudnia się ludzi przede wszystkim patrząc na kryterium zdobytych dyplomów i ukończonych szkół, a nie zdolności dydaktyczno-pedagogiczne. Wrzosek nie stonił zatem od krytycznych uwag skierowanych w stronę polskiej kadry naukowej na wydziałach medycznych, oczywiście uogólniając je, bez powoływania się na konkretne nazwiska.

Adam Wrzosek, który słusznie jest zaliczany do tak zwanej Poznańskiej Szkoły Filozofii, cenił sobie niezwykle filozoficzne wykształcenie swoich kolegów po fachu. Jego zdaniem nauki filozoficzne, takie jak logika czy psychologia, odgrywają ogromną rolę w przyszłym funkcjonowaniu medyka w roli lekarza. „Adam Wrzosek dostrzegał pożytek wiedzy historyczno-filozoficznej także w relacjach lekarza z pacjentem, szczególnie w sytuacjach granicznych, gdy nie można już chorego wyleczyć, a trzeba go pocieszyć. Uważał, że rola lekarza nie kończy się na niesieniu pomocy wyłącznie medycznej, a powinien on chorego uspokoić i dodać mu otuchy”¹⁰.

Logika miała pomagać między innymi w ukierunkowaniu myślenia, w analizowaniu i syntetyzowaniu informacji, jak również wspomagać proces myślowy. Najważniejszą jednak funkcją, jaką spełniać miały kursy logiki na studiach lekarskich, było ukształtowanie zdolności samokrytyki, czego wielu absolwentom medycyny brakuje. Jak ciekawie i dosadnie pisał autor: „logika umysłowi tępemu nie przyniesie żadnej korzyści, lecz ludziom zdolnym do głębokiego umysłowego rozwoju może być wielce pożyteczną”¹¹. Wrzosek występując w roli krytyka dotychczasowego kształtu edukacji na wydziałach lekarskich, wielokrotnie zaznaczał, że choć wydaje się oczywistym, iż psychologia powinna być obowiązkowym kursem dla wszystkich przyszłych lekarzy, to w rzeczywistości na polskich uczelniach jako kurs jest w zasadzie niespotykana. Warto tu zaznaczyć, że Wrzoskowi nie zależało na wprowadzeniu obowiązkowych wykładów z filozofii medycyny (gdyż podejrzewał, że mogłoby to wielu studentów zniechęcić), ale chciał, aby powstawały kursy dobrowolne, nieobligatoryjne, na które mógłby uczęszczać każdy student medycyny zainteresowany kompleksowym wykształceniem.

¹⁰ M. Musielak, *Adam Wrzosek*, wyd. cyt., s. 181.

¹¹ A. Wrzosek, *Myśli o reformie wydziałów lekarskich*, wyd. cyt., s. 102.

Za największą wadę współczesnych sobie wydziałów lekarskich Wrzosek uważał stanowczo zbyt małą ilość katedr przedmiotów klinicznych. Wielokrotnie pisał, że to właśnie nauczanie medycyny wewnętrznej jest najważniejszym ze wszystkich kursów na studiach lekarskich, a więc do podnoszenia poziomu jego jakości należy dokładać wszelkich starań. Zwracał także uwagę na wielką rolę praktyki w czasie trwania studiów, która miała być dopełnieniem wiedzy teoretycznej.

Wrzosek świadomy pilnej potrzeby reformy wydziałów lekarskich, opracował nawet własną propozycję potrzeb i warunków, jakie spełniać powinny przyszłe wydziały lekarskie. I tak nauka na wydziałach lekarskich nie powinna trwać mniej aniżeli 5 lat, a ponadto należy ze szczególną dbałością realizować wszystkie niezbędne kursy i żadnego nie pomijać. Należy zadbać o to, by dzień studenta medycyny na uczelni nie był dłuższy niż 6 godzin zajęć (3 wykłady i 3 ćwiczenia)¹². Profesor głęboko wierzył, że zaproponowane przez niego harmonogramy poszczególnych semestrów studiów poprawiłyby wydatnie jakość kształcenia na

¹² Adam Wrzosek podszedł do problemu bardzo poważnie. Przykładowo zaproponował, by pięcioletnie studia rozkładały się następująco: W ciągu pierwszego semestru młody adept filozofii odbyć ma następujące kursy: biologia ogólna, fizyka, chemia – 3 godziny w tygodniu, anatomia 5 godzin, histologia i ćwiczenia z biologii po 2 godziny, zaś propedeutyka lekarska i logika po 1 godzinie. Najwięcej czasu w pierwszym semestrze student spędzać powinien na ćwiczeniach w prosektorium. Drugi semestr zawierał po 3 godziny biologii ogólnej, fizyki, histologii tygodniowo, oraz po 4 godziny anatomii, a do tego 2 godziny ćwiczeń z fizyki oraz ćwiczeń z biologii. Na ćwiczenia histologiczne przypadać miało aż 6 godzin, natomiast w pracowni chemicznej, zgłębiając swą wiedzę i doświadczenie, student spędzić miał aż 8 godzin tygodniowo. Trzeci semestr wprowadzić miał już zupełnie nowe kursy – 4 godziny fizjologii, 2 godziny chemii fizjologicznej, po 2 godziny embriologii i antropologii. Dopiero na drugim roku studiów wprowadzana miała być historia medycyny. Uzupełnieniem wykładów miały być zajęcia z bakteriologii, ćwiczenia z histologii i chemii fizjologicznej oraz kolejne poziomy ćwiczeń w prosektorium. Czwarte półrocze studiów to kolejne kursy z fizjologii, chemii fizjologicznej (po 4 godziny na wykłady i ćwiczenia tygodniowo), psychologia, historia medycyny, bakteriologia i patologia (minimum 2 godziny tygodniowo). Kolejny semestr wprowadzał kursy z patologii doświadczalnej, anatomii patologicznej, diagnostyki chorób wewnętrznych z kliniką propedeutyczną. Patologia i terapia szczegółowa chorób wewnętrznych miały być realizowane w wymiarze po 3 godziny wykładów, a chirurgia ogólna, anatomia topograficzna, kurs praktyczny histologii patologicznej po 2 godziny tygodniowo. Ponadto ćwiczenia z anatomii topograficznej i anatomii patologicznej, które zając miały po 4 godziny. Szósty semestr przynosił kursy anatomii patologicznej (4 godziny tygodniowo, diagnostykę chorób wewnętrznych z kliniką propedeutyczną, patologię i terapię szczegółową chorób wewnętrznych, chirurgię szczegółową (po 3 godziny wykładów w tygodniu), rentgenologia w zastosowaniu do rozpoznawania chorób wewnętrznych i chirurgicznych (2 godziny tygodniowo) oraz ćwiczenia do wykładów z anatomii patologicznej, histologii patologicznej, diagnostyki chorób wewnętrznych. Dodatkowo pod koniec trzeciego roku studiów, przyszli lekarze odbywać mieli kurs szczepień i praktykę szpitalną w zakresie chorób wewnętrznych! W semestrze siódmym studenci zmierzyć mieli się z zajęciami w klinice chorób wewnętrznych oraz w klinice chirurgicznej (po 5 godzin w tygodniu), w klinice chorób wenerycznych 2 godziny, podobnie po 2 godziny na położnictwie, ginekologii, chorobach nerwowych oraz na kursie praktycznym chirurgii operacyjnej. Dodatkowo 3 godziny higieny, po 1 godzinie psychiatrii, ćwiczeń z położnictwa na bałwanach, ćwiczeń ginekologicznych oraz po 6 godzin praktyki szpitalnych: w chirurgii i w chorobach wewnętrznych. Zob. Adam Wrzosek, *Myśli o reformie wydziałów lekarskich*, wyd. cyt., s. 190–195.

wydziałach lekarskich. Dostrzegał, że nie wystarczy zmienić programu nauczania – poważnej zmiany potrzebowała także kadra dydaktyczna, ale w zasadzie przede wszystkim mentalność tych, którzy będą decydować o drodze kształcenia młodych adeptów medycyny. Takiej odpowiedzialności nie można zrzucić wyłącznie na studenta, który przychodzi na uczelnię po to, aby zdobywać wiedzę i doświadczenie. Młody adept medycyny przychodzi pełen nadziei, z otwartym umyłem, a zadaniem uniwersytetu, a tym samym i nauczycieli, jest zatrzymać go i zachęcić do nauki, do zdobywania coraz to pełniejszej wiedzy. Profesor, który będzie nauczycielem, musi kochać to, co robi, musi być autentyczny i – co wydaje się dziś oczywiste – musi chcieć przekazywać wiedzę. Nawet najlepiej wykształcony profesor, który nie ma zamiaru przekazać swojej wiedzy, nie będzie w stanie studentów nauczyć czegoś pożytecznego.

Zasadniczym celem zawodowej aktywności Wrzosa było nie tylko namawianie do wprowadzenia zmian – działał bowiem aktywnie także na rzecz ich wdrażania w życie. Dostrzegał potrzebę utworzenia wartościowego medycznego czasopisma naukowego, którego w polskim środowisku naukowym ewidentnie brakowało i które wreszcie powołał do życia (po wielu próbach). W 1924 roku głównie dzięki niemu zaczęło się ukazywać czasopismo skierowane do szerokiego grona odbiorców: „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny”. Sam Wrzosek był nie tylko redaktorem i fundatorem pisma, bo sam pisał niemal do każdego numeru. „Jak pisał Wrzosek: Skoro dane mi było przyłożyć rękę w pewnej mierze do utworzenia katedr historii i filozofii medycyny w naszych wszechnicach, uważałem do pewnego stopnia za swoją powinność moralną dążyć do założenia czasopisma, które byłoby, acz nie oficjalnym, to jednak istotnym organem wspomnianych katedr, przeznaczonym przede wszystkim dla prac profesorów historii i filozofii medycyny oraz ich uczniów”¹³. Czasopismo przyjęło się w środowisku i stało się jednym z najbardziej cenionych czasopism w środowisku lekarzy-wykładowców i takim pozostaje do dziś. Czasopismo to przez lata publikowało liczne artykuły naukowe, przekłady pism, publikowano w nim także korespondencje znanych osobistości (istotnych dla grupy odbiorców czasopisma), jak również podnoszono bieżące problemy istotne dla całego środowiska.

Sam Wrzosek w jednym z pierwszych numerów „Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” podzielił się z czytelnikami swoimi refleksjami nad ideą powstania czasopisma. Podobnie jak Władysław Szumowski, Wrzosek uważał bowiem, że historia i filozofia danej dziedziny naukowej powinny się uzupełniać. Pierwszym etapem takiej syntezy ma być zbieranie faktów historycznych i układanie ich we właściwej kolejności (przyjmując za wiążące porządki: chronologiczny i bibliogra-

¹³ M. Musielak, *Adam Wrzosek*, wyd. cyt., s. 183.

ficzny oraz biograficzny). Drugim ma być rzetelna i rzeczowa analiza faktów, która prowadzi do etapu trzeciego, czyli do syntezy. Jak trafnie zauważył Wrzosek, aby całość wiedzy o danej dziedzinie naukowej była wartościowa, muszą być zrealizowane wszystkie etapy – samo zbieranie faktów bez etapu drugiego i trzeciego (czyli filozofii w gruncie rzeczy) nie byłyby wystarczające.

„Archiwum Historii i Filozofii Medycyny” służyć miało, według Wrzoska, przede wszystkim nauczycielom akademickim, lekarzom i studentom. Początkowym założeniem było publikowanie w nim prac z dziejów medycyny w ogóle oraz medycyny z wyszczególnieniem tradycji polskich. Pojawiać się miały w nim prace dotyczące dziejów uczelni lekarskich, dziejów edukacji medycznej i jej ewolucja, szczegółowe historie danych dziedzin lekarskich, historia rozwoju metod badań w naukach lekarskich, dziejów towarzystw lekarskich jak również syntetyczne życiorysy lekarzy i ludzi związanych ze światem medycyny oraz materiały źródłowe. Ponadto w czasopiśmie znaleźć miały się również teksty poświęcone rozważaniom *stricto* filozoficzno-medycznym, podejmujące trzy główne problemy: propedeutykę lekarską, logikę medycyny oraz etykę lekarską. Wrzosek był tak zafascynowany działalnością redakorską (jak również dostrzegał ogromne zainteresowanie czytelników), że w 1926 roku doprowadził do otworzenia dwóch kolejnych czasopism, które jednak skupiały się na obszarach antropologii; były to „Wiadomości Antropologiczne” oraz „Przegląd antropologiczny”.

Wrzosek zrobił wiele, aby zmienić sytuację na polskich wydziałach lekarskich. Podnosił problem na wspólnych zebraniach, na oficjalnych przemówieniach, publikował artykuły, jak również sformułował własną propozycję reformy. Działalność profesora była wielowymiarowa i wielokanałowa – swoim przemysleniem dawał wyraz w artykułach, które choć dosadnie podejmowały temat, nie były jednak zarzutem skierowanym wprost. Poza ogólnymi uwagami dotyczącymi nieprawidłowego funkcjonowania wydziałów lekarskich, w swoich artykułach zwracał uwagę między innymi na bardzo istotny problem kultury języka polskiego w działalności lekarzy, dlatego często wyrażał nadzieję na większą dbałość o język w przyszłych pokoleniach¹⁴. Dowodem na to, że Wrzosekowi zależało na jak najlepszym poziomie edukacji medycznej w kraju, niech będzie również fakt, iż był organizatorem i dziekanem Wydziału Lekarskiego Tajnego Uniwersytetu Ziemi Zachodnich¹⁵.

¹⁴ Zob. A. Wrzosek, *Usterki językowe w naszych czasopismach lekarskich*, „Nowiny Lekarskie” R. 38, z. 22, s. 853–854.

¹⁵ Zob. A. Raczyński, *Działalność Tajnego Wydziału Lekarskiego UJ – Historia*, „Meritum” 4, 2002; <http://www.oil.org.pl/xml/oil/oil67/gazeta/numery/n2002/n200204/n20020407> [dostęp: 25.10.2013].

Niewątpliwie postać Adama Wrzoska jako reformatora wydziałów lekarskich polskich uczelni medycznych XX wieku zasługuje na utrwalenie również wśród współczesnych. Należy zwłaszcza podkreślić jego ogromny wkład w kształt dzisiejszych studiów na kierunkach medycznych. Bez jego propozycji i wytycznych, wielce prawdopodobnym jest, że władze uczelni trwałyby w letargu i do ważnych i do potrzebnych zmian doszłoby o wiele później (a może wcale), co przełożyłoby się na znacznie gorsze wyniki w edukacji polskich medyków. Warto też docenić jego gest w stronę ówczesnych decydentów, którym podsunął niemal gotowy projekt ustawy zmieniającej wymiar edukacji medycznej.

Zadając pytanie, czy Wrzosek był reformatorem, odpowiedzieć należy, że z całą pewnością był. Nawet jeżeli ktoś nie zechce przyznać mu takich zasług, to będzie musiał przyznać, że jako odważny uczonec, który chciał poprawić sytuację nauki w ojczystym kraju, dołożył wszelkich starań, aby do takich zmian jednak doszło.

ANNA OKSIAK-PODBORĄCZYŃSKA

**ADAM WRZOSEK AS A MEDICAL PRACTICE
AND MEDICAL EDUCATION REFORMER**

(Summary)

The article is devoted to the person of Adam Wrzosek, twentieth-century physician, who besides being a doctor was also a philosopher. He has created a lot of biographies of outstanding colleagues, doctors, philosophers, which he appreciated and considered as important for the world of science. Wrzosek completed many faculties, including the University of Berlin, Kiev University and the Sorbonne. He also gained his education in Paris and Zurich. Variety of the qualifications that he got and the fact that he studied in different countries, contributed to the fact, that Wrzosek critically looked at the situation of Polish higher education of the time, especially in the context of medical education. Adam Wrzosek proposed a reform of the education system (in the study of medical fields). In his treatise entitled *Myśl o reformie wydziałów lekarskich* (The idea of reforming medical faculties) he described a complete program of reform, whose elements were later implemented. The author cites the most important reform guidelines.

Key words: Adam Wrzosek, Polish philosophy of medicine, Polish higher education, education reform

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Anna Podborączyńska
Uniwersytet Zielonogórski
Instytut Filozofii – Zakład Etyki
Al. Wojska Polskiego 71A
65-762 Zielona Góra

e-mail: aniasumo@poczta.fm

STEFAN KONSTAŃCZAK

ZRÓWNOWAŻONY ZNACZY BEZPIECZNY

Powszechnie oczekiwano, że po upadku muru berlińskiego świat stanie się bezpieczniejszy i ludzkość wreszcie będzie w stanie rozwiązać swe globalne problemy. Oczekiwania te niestety nie ziściły się. Dziś w obliczu kolejnego kryzysu nękającego świat zaobserwować można wyraźne obniżenie się progu społecznej wrażliwości na problemy ekologiczne. Zmianę nastrojów dobrze oddaje temat „Zmierzch epoki ekologii” obrany za motto dyskusji przeprowadzonej na łamach opiniotwórczego miesięcznika¹. Wypada jednak zastanowić się, czy rzeczywiście w społeczeństwach zanikła nadzieja rozwiązania problemów ekologicznych, czy może jesteśmy wreszcie w pełni zadowoleni z osiągniętego etapu rozwoju cywilizacyjnego? Odpowiedź na każde z tych pytań wiąże się z określeniem stanu bezpieczeństwa społecznego i ekologicznego zarazem. Działania proekologiczne dziś niekoniecznie jednak muszą wiązać się z tworzeniem projektów gruntownej przebudowy naszej cywilizacji, gdyż najprawdopodobniej wystarczy racjonalne wykorzystanie dotychczasowych doświadczeń oraz nieskrępowany dostęp do informacji o kondycji naszej planety, w tym także kondycji naszego gatunku. Takie założenie podkreśla rolę czynników społecznych i politycznych w działaniach na rzecz zapewnienia bezpieczeństwa jednostkowego i zbiorowego.

Polityka a ekologia

Pod pojęciem polityki ekologicznej należy rozumieć racjonalną i celową działalność państwa (lub grupy państw) zmierzającą do określenia reguł korzysta-

¹ Zob. „Znak” 2, 2012.

nia z zasobów i walorów środowiska naturalnego, według zasad sprzyjających zachowaniu jego wartości estetycznych i użytkowych dla przyszłych pokoleń. Prowadzenie racjonalnej polityki ekologicznej jest dziś obowiązkiem prawnomiędzynarodowym każdej władzy.

Politologia rozpatruje politykę ekologiczną w dwóch znaczeniach: w węższym to „część działań zmierzających do rozszerzenia sfery przymusu publicznego w życiu społecznym wskutek uznania przyrody za dobro wspólne, a ochrony środowiska przyrodniczego za interes całego społeczeństwa”. Do tego celu służy stanowienie i egzekwowanie prawa ochrony środowiska oraz działania nadzorcze nad pracą organów przymusu i wymiaru sprawiedliwości w tym zakresie. W znaczeniu szerokim do zakresu polityki ekologicznej włącza się płaszczyznę „harmonizacji sprzecznych interesów partykularnych” w tym także ustala się podział obciążeń i przywilejów². Kluczową zasadą polityki ekologicznej od kilkudziesięciu lat jest zasada zrównoważonego rozwoju. Zasadniczym celem prowadzonej działań każdej władzy w tym zakresie jest więc zapewnienie bezpieczeństwa wszystkim obywatelom zarówno w wymiarze ogólnospołecznym, jak i lokalnym, w tym także możliwości korzystania z nieskażonego środowiska. Procesy globalizacyjne jako takie powinny również sprzyjać rozwiązywaniu i zażegnaniu zagrożeń odczuwanych powszechnie, niezależnie od osiągniętego poziomu rozwoju cywilizacyjnego danego społeczeństwa.

Socjologowie zauważyli jednak, że poziom „wrażliwości ekologicznej” społeczeństwa jednak zależy od osiągniętego poziomu cywilizacyjnego. Obywatele krajów ubogich, w których występuje masowo głód, nie przywiązują większej wagi do problematyki ochrony środowiska, koncentrując się na zabezpieczeniu swoich elementarnych potrzeb. Dlatego w Kenii czy Ugandzie, gdzie znajdują się parki narodowe z unikalną fauną i florą, są one często traktowane jako rezerwuar taniej żywności, po którą w razie potrzeby sięga się bez skrępowania. Taka sytuacja jest nie do pomyślenia w bogatych krajach świata, gdzie coraz większe obszary są prawnie chronione nie tylko przed eksploatacją, a nawet nadmierną obecnością ludzi. Współczesne ruchy ekologiczne zmuszone są więc do zmiany priorytetów z celów bliskich na odległe, gdyż stan środowiska naturalnego w Europie tak dalece się poprawił, że ludzie przestali czuć się zagrożeni przez niebezpieczeństwa grożące z tej strony. Taki stan rzeczy widoczny jest także w Polsce.

Tego typu tendencje są zauważalne w wielu krajach świata. W znacznej części Europy ruchy ekologiczne nie potrafią się zorganizować ani wyłonić grup nacisku, które by wywierały realny wpływ na sytuację polityczną i gospodarczą

² A. Papuziński, *Życie – Nauka – Ekologia. Prolegomena do kulturalistycznej filozofii ekologii*, Wydawnictwo WSP, Bydgoszcz 1998, s. 241–242.

w swych państwach właśnie z powodu malejącego, w odczuciu społecznym, zagrożenia ekologicznego. Tak jest także w Polsce, gdzie ruchy ekologiczne funkcjonują na marginesie życia politycznego. Wyraźnie zauważalna jest bowiem tendencja przesuwania społecznej uwagi z problemów ekologicznych na problemy społeczne.

Zbieżność celów społecznych i ekologicznych stała się dziś nieoczekiwanym problemem dla polityków. „Zieloność” to dziś zazwyczaj znaczy tyle, co dawniej lewicowość. Dlatego dyskurs ekologiczny obecnie jest postrzegany jako tęsknota do dawnej epoki dwubiegunowego świata, w którym jedna ze stron miała swoisty monopol na „lewicowość”, a druga na „prawicowość”. Dyskurs ten powinien być neutralny politycznie i ideologicznie, jednak tak nie jest, gdyż do niedawna służył on właśnie do osiągnięcia takich celów. Argumenty ekologiczne były jednymi z bardziej nośnych w rywalizacji Zachodu z tzw. realnym socjalizmem. A jak się wydaje, niewydolność państw socjalistycznych w tej dziedzinie była także jedną z zasadniczych przyczyn porażki w tej rywalizacji. Ale dziś cele ekologiczne wydają się niektórym tylko przeszkodą w procesach konsolidacji gospodarek rozwiniętych państw świata. Uwiad działaności i zmniejszenie się znaczenia ruchów proekologicznych oraz coraz większe problemy z przebicciem się do mediów z taką problematyką wydają się być tego dowodem. W świecie jednorodnym (zglobalizowanym) ekologista to alterglobalista, a więc z góry naznaczony piętnem lewaka, bo wydaje się zagrożeniem dla istniejącego porządku. Ale zarazem taka wymuszana homogeniczność częściowo ogranicza wrodzoną dynamikę rodzaju ludzkiego i naturalne dążenie do zmian. Takie przystosowanie cywilizacyjnie ukierunkowane już tylko teoretycznie zapewnia nam bezpieczeństwo, bo rezygnując z dążenia do przebudowy świata stajemy się coraz bardziej od niego zależni. W tym sensie nastąpiła epoka postekologiczna, w której zanika dawny zapal wynikający z przekonania o słuszności jej prowadzenia, bo coraz częściej mówi się nawet o klimatycznej krucjacie Ala Gore’a jako współczesnym rodzaju oszołomstwa i robieniu ludziom „wody w mózgu”.

Bezpieczeństwo w kulturze

Człowiek żyje naraz w dwóch środowiskach: naturalnym, czyli zastanym – biosferze, która rozwija się względnie niezależnie od człowieka, i której on sam jest integralnym elementem, oraz w antroposferze, czyli środowisku stworzonym przez siebie, a więc środowisku sztucznym. To drugie środowisko jest tworzone wyłącznie dla ludzi, a stąd obecność w nim innych organizmów żywych jest ściśle reglamentowana. Eksponowanie kryzysowych zjawisk tylko w jednej sferze jest za-

tem zabiegiem chybnym także z tego powodu, że egzystencja człowieka jest już zależna od kondycji zarówno biosfery, jak i antroposfery. W tym kontekście nie wydaje się być trafną wizją kryzysu wyłącznie ekologicznego czy tylko ekonomicznego. Mamy bowiem do czynienia z kryzysem ogólnorozwojowym, który dotyka wszystkich ludzi niezależnie od tego, czy przyczynili się do niego, czy nie. Cechą każdego kryzysu jest bowiem spadek poczucia bezpieczeństwa jednostek. Nie ma tu znaczenia, czy chodzi o kryzys w atmosferze, czy w biosferze. W tym kontekście należałoby postawić tezę, że zrównoważony rozwój należy wiązać właśnie ze wzrostem ogólnego poczucia bezpieczeństwa mieszkańców naszej planety. Sama idea zrównoważonego rozwoju wydaje się zatem wiązać z zachowaniem równowagi między bezpieczeństwem ekologicznym a bezpieczeństwem społecznym. Tego typu wiedzę i doświadczenia ludzkość zdobywała przez tysiąclecia, a znalazły one odzwierciedlenie w koncepcji zrównoważonego rozwoju.

Odrębną kwestią jest natomiast dbałość o drugie środowisko, antroposferę. Problem polega głównie na tym, że w tym przypadku nie da się w prosty sposób ustanowić uniwersalnych reguł obowiązujących wszystkie państwa i narody świata. Tu od bogatych należy przecież wymagać więcej niż od biednych. Z drugiej zaś strony, państwa rozwijające się muszą poprawiać stan środowiska we własnym interesie, gdyż szybko odczują negatywne skutki takiego stanu rzeczy w postaci eksodusu swoich obywateli do państw, które wykazują więcej starań w tym zakresie. Trudno jest jednak mierzyć parametrycznie stan tego środowiska, bo ważniejszy jest tutaj subiektywne poczucie dobrostanu obywateli od wielkości PKB przypadającego na głowę obywatela. Jeśli już jednak dochodzi do takiego eksodusu, to kierunek jest bardzo łatwy do przewidzenia. Wydaje się zatem, że zamiast wydawać miliony na budowanie zasieków i płotów odgradzających świat bogatych od biedniejszych, lepiej je przeznaczyć na wyrównanie różnic lub przynajmniej stwarzanie biedniejszym szans rozwojowych. To brak perspektyw rozwojowych, niemożność zmiany swego położenia, skłania ludzi do migracji.

Nic zatem dziwnego, że w dokumentach prawa międzynarodowego funkcjonuje zdroworozsądkowo ujęte pojęcie „zrównoważonego rozwoju”, które przez Organizację Narodów Zjednoczonych zostało zdefiniowane następująco: „Zrównoważony rozwój Ziemi to rozwój, który zaspokaja podstawowe potrzeby wszystkich ludzi oraz zachowuje, chroni i przywraca zdrowie i integralność ekosystemu Ziemi, bez zagrożenia możliwości zaspokojenia potrzeb przyszłych pokoleń i bez przekraczania długookresowych granic pojemności ekosystemu Ziemi”³.

³ L. Pawłowski, *Rola monitoringu środowiska w realizacji zrównoważonego rozwoju*, „Rocznik Ochrony Środowiska” 13, 2011, s. 333.

Z lektury publikacji na temat zrównoważonego rozwoju można zauważyć, że autorzy często przyjmowali ukryte założenie, iż rozwiązując problemy dotyczące środowiska naturalnego równocześnie rozwiąże się wszystkie pozostałe. Tymczasem jest to rozumowanie tylko częściowo prawdziwe, bo „ludzkość już jest przeznaczeniem naszej planety”⁴ i jak się wydaje bez rozwiązania jej problemów trudno oczekiwać jakichś spektakularnych osiągnięć w dziedzinie poprawy stanu środowiska naturalnego. Współcześnie zatem dbałość o antroposferę jest nie mniej ważna od dbałości o środowisko naturalne. To rezultat długotrwałego procesu uniezależniania się ludzkości od otaczającego środowiska naturalnego, który pozwolił nam nie tylko się przystosować do niego, ale także znaleźć skuteczne sposoby przeciwdziałania katastrofom naturalnym. Cele działania zarówno w jednym jak i drugim środowisku muszą być tożsame, bo czystą abstrakcją jest próba stworzenia wyłącznie sztucznego (nienaturalnego) środowiska, przeznaczonego wyłącznie dla człowieka, jak i rozpatrywanie egzystencji człowieka wyłącznie jako jednego z elementów naturalnego środowiska przyrodniczego. Całkowicie sztuczne środowisko nie jest przecież możliwe zważywszy na fakt, że organizm ludzki dla prawidłowego funkcjonowania musi żyć w symbiozie z setkami gatunków mikroorganizmów, które egzystują w jego wnętrzu lub na powierzchni ciała. Podobnie człowiek utraciłby cały dorobek wcześniejszych pokoleń, gdyby na powrót całkowicie stał się dzieckiem natury.

Współcześnie mamy zatem dwa fundamentalnie odmienne podejścia do egzystencji naszego gatunku, a przyjęcie któregoś z nich jest zarazem opowiedzeniem się za określoną opcją historiozoficzną. Pierwsza z nich zakłada statyczny bieg dziejów, a jej uosobieniem jest koncepcja „końca historii” i wszelkie temu podobne założenia zakładające albo powielanie w nieskończoność stanu istniejącego, albo jego ograniczoną ewolucję. Zakładają one zarazem, że istniejący stan rzeczy nie wymaga żadnych radykalnych zmian, co najwyżej ograniczoną modyfikację. Z takiego założenia wynika też specyficzna zasada przezorności, która sprowadza się do obrony istniejącego *status quo*, bo zmiany nie tylko zakłócają istniejący porządek, ale związane są także z ryzykiem, którego konsekwencji nie sposób przewidzieć. Prowadzi to wprost do kurczowej obrony stanu posiadania, co wiąże się z odrzucaniem z góry wszelkich działań modyfikujących istniejący stan rzeczy. Co charakterystyczne, motywuje się to najczęściej potrzebą zapewnienia bezpieczeństwa powszechnego, co jest iluzją, gdyż stan taki oznaczałby pozbawienie całej ludzkości wrodzonej dynamiki. Zmieniamy przecież świat, bo chcemy, aby był on dla nas coraz bardziej bezpieczny.

⁴ E. Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, UNESCO, Paris 1999.

Dlatego druga opcja, której wyrazem jest koncepcja zrównoważonego rozwoju, wiąże się nieodłącznie z niezgodą na istniejący porządek rzeczy. Zakłada ona zarazem, że postęp historyczny nie musi być wiązany z postępowaniem mierzonym parametrycznymi wskaźnikami. Dopuszczalne byłyby więc okresy swoistej stagnacji lub nawet regresu w niektórych dziedzinach pod warunkiem jednak, że jakość życia człowieka nie ulegnie pogorszeniu. Spadek produkcji przemysłowej nie musi więc być katastrofą, jeśli ludziom żyje się lepiej. Lepiej to przede wszystkim oznacza także, że bezpieczniej.

Zrównoważony znaczy bezpieczny

Bezpieczeństwo, choć można je także określać wskaźnikami parametrycznymi, jest jednak przede wszystkim odczuciem natury psychicznej. Naturalnym dążeniem każdego człowieka jest więc osiągnięcie takiego poczucia równowagi wewnętrznej, którego nie zakłócają czynniki zewnętrzne ani wewnętrzne. W takim znaczeniu bezpieczeństwo kojarzy się:

1. ze stosunkowo łatwym zaspokajaniem potrzeb egzystencjalnych (np. pożywienie, woda);
2. z możliwością samorealizacji, a więc dostępnością drogi do tego, co nam się wydaje ważne we własnym życiu;
3. z utrzymywaniem i stałym powiększaniem stanu swego posiadania.

Łatwo można wykazać, że odczucie stanu bezpieczeństwa wyraża też swój ekologiczny wymiar. W koncepcji zrównoważonego rozwoju nie chodzi bowiem wyłącznie o ostrożne postępowanie z ograniczonymi zasobami naturalnymi, ale przede wszystkim o podtrzymanie możliwości dalszego funkcjonowania i rozwoju w interesie przyszłych pokoleń. Już w raporcie Światowej Komisji Rozwoju i Środowiska ONZ „Nasza wspólna przyszłość”, zwanym także *Raportem Brundtland*, a opublikowanym w 1987 roku, zawarta została definicja ekorozwoju, czyli takiego przebiegu „rozwoju gospodarczego, który nie narusza w sposób istotny i nieodwracalny środowiska życia człowieka, nie prowadzi do degradacji biosfery oraz godzi prawa przyrody, ekonomii, kultury”⁵. Jest to bardzo wyraziste sformułowanie, które odzwierciedla praktykę realizowaną przez nasz gatunek wobec środowiska naturalnego i społecznego. W czasach, gdy ludzka ingerencja w naturę była nieomal niezauważalna, nie istniała po prostu potrzeba wprowadzania jakichś

⁵ W. Tyburski, *Wprowadzenie*, w: W. Tyburski (red.), *Zasady kształtowania postaw sprzyjających wdrażaniu zrównoważonego rozwoju*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2011, s. 7.

określonych nakazów i zakazów w tej dziedzinie. Ale takie zakazy pojawiły się natchmiast, gdy ingerencja okazywała się nadmierna i narażała na szwank interesy innych ludzi.

Dziś podziwiamy mądrość saksońskiego leśnika Hansa Carla von Carlowitza (1645–1714), któremu przypisuje się użycie po raz pierwszy terminu „zrównoważony rozwój”. Dla von Carlowitza oznaczał on taki sposób „zarządzania dobrami lasu, aby w miejsce wyciętych drzew zdążyły wyrosnąć nowe”⁶. Szybko uprzemysławiająca się wówczas Saksonia w błyskawicznym tempie pozbywała się swych lasów, które padały pod toporami drwali wykorzystywane jako materiał budowlany oraz opałowy. Istniała zatem pilna potrzeba powstrzymania rabunkowej gospodarki, co początkowo zamierzano osiągnąć poprzez sam import drewna z sąsiednich regionów. Czy jednak hasło rzucone przez von Carlowitza było aż tak rewolucyjne, albo czy oddaje ono jego wysoki poziom wrażliwości na problemy ochrony środowiska? Znacznie prościej jest bowiem przyjąć, że był on po prostu dobrym gospodarzem kierującym się racjonalnością właściwą dla świadomych przedstawicieli naszego gatunku. Postępowanie władz Saksonii przypomina przecież postępowanie współczesnych państw uprzemysłowionych, które nigdy nie dopuściły do definitywnego wyczerpania swoich bogactw naturalnych, jakby chroniąc je na „czarną godzinę”. A to przecież nic innego jak utrwalony w doświadczeniu naszego gatunku najprostszy sposób przetrwania nawet najtrudniejszych momentów. Ludzi można uznać za mistrzów przetrwania właśnie dzięki realizacji zasady zrównoważonego rozwoju w praktyce. Możemy oczywiście uważać, że problemy ekologiczne są samoistne czy też pojawiają się na skutek realizacji nietrafnych projektów, ale to nie zmienia istoty problemu, bo kryzys ekologiczny wywołują zawsze ludzie. Wynika to z konstatacji, że każde zjawisko naturalne, nawet jeśli siebie grozi, jak tsunami czy trzęsienie ziemi, samo z siebie nie prowadzi do kryzysu ekologicznego. Jest to oczywiście zjawisko krytyczne, gdyż czasem wiąże się z zagładą całych gatunków, ale przecież nigdy nie zagrażało przetrwaniu życia na naszej planecie. Trzeba uczciwie przyznać, że to my, ludzie, jesteśmy wyłącznymi sprawcami kryzysów natury ekologicznej, bo ciągle zapominamy, że cokolwiek zrobimy w swym sztucznym środowisku, antroposferze, to wszystko automatycznie odbija się na środowisku naturalnym. Wiedzy o tym, do czego prowadzić może każda zmiana otaczającej nas przyrody, dostarcza nam ekologia, która przecież mówi o uwarunkowaniach łączących organizmy z ich środowiskiem. Gdy zmieniamy środowisko, to oczywiste jest, że zmienia się również skład organizmów je zamieszkujących. Jeśli zaś nasza wiedza na temat konsekwencji związanych z realizowanymi projek-

⁶ L. Pawłowski, *Rola monitoringu środowiska w realizacji zrównoważonego rozwoju*, „Rocznik Ochrony Środowiska” 2011, t. 13, s. 334. Autor tego artykułu błędnie usytuował von Carlowitza w XIX wieku.

tami jest niewystarczająca, to po prostu trzeba kierować się zasadą przezorności, tak jak to od wieków czynił gatunek ludzki i wprowadzać te zmiany stopniowo stale monitorując stan środowiska.

Krytycy idei zrównoważonego rozwoju w rodzaju Vaclava Klausu dostrzegają zaś tylko dyktat ekologicznych wymagań nad wszystkimi innymi⁷, gdyż rozpatrują problemy ekologiczne jako coś autonomicznego, coś co nie ma istotnego wpływu na człowieka. Tymczasem nie można zapominać, że każda zmiana środowiska przyrodniczego rzutuje na kondycję człowieka, i na odwrót – każda zmiana w antroposferze zmienia stan otaczającej nas przyrody. Wiedza na ten temat jest konieczna, aby skutecznie zmieniać naszą cywilizację, w której budowanie środowiska przyjaznego człowiekowi jest zarazem pozytywnym działaniem na rzecz natury. We francuskiej Ustawie zasadniczej została wpisana zasada przezorności jako podstawowy wymóg przy podejmowaniu decyzji natury politycznej i gospodarczej. To przecież nie znaczy, jak sądzi Klaus, że automatycznie pogarsza się stan naszej cywilizacji, bo przecież Francuzom na przykład nie przeszkadza to w ogóle w rozbudowie energetyki jądrowej, która dostarcza zdecydowaną większość zużywanej tam energii elektrycznej. Zasada zrównoważonego rozwoju jest więc obranym racjonalnie kierunkiem, w którym rozwija się nasza cywilizacja. Nie chodzi o to, że nie ma alternatywnych dróg rozwoju, bo takowe można wskazywać, ale jest najbardziej racjonalnym rozwiązaniem, jakim dysponujemy, a o jej skuteczności zaświadczyły całe dzieje ludzkości. Kultury, które nie potrafiły jej przestrzegać w codziennej praktyce, dawno już wymarły, i to wszystkie z tego samego powodu. Nie istnieje zatem żaden doskonalszy model rozwoju cywilizacji od tego, który realizuje choćby w ograniczonym zakresie zasadę zrównoważonego rozwoju. Bezpieczeństwo bowiem znaczy nie tylko trwanie, ale także zachowanie zdolności do dalszego rozwoju.

W świetle powyższego, kwestionowanie sensowności idei zrównoważonego rozwoju, nie wydaje się być działaniem racjonalnym. Należy bowiem przyjąć, że nasi przodkowie przetrwali właśnie dzięki rozsądnej eksploatacji środowiska naturalnego. O sensowności tej strategii najlepiej przekonuje długotrwałość zamieszkiwania ludzi w jednym miejscu. Nie ma innego wytłumaczenia faktu, że na przykład na Półwyspie Apenińskim czy Pirenejskim ludzie zamieszkują od dziesiątek tysięcy lat, i to ciągle w tym samym miejscu. Gdyby takiej zasady nie uwzględniali, musieliby nie tylko zdewastować środowisko naturalne, ale wyekspluatawać wszystkie miejscowe zasoby. Tymczasem zaś wokół Rzymu i Aten od tysiącleci rozciągają się pola uprawne, które korzystają z lokalnych zasobów wodnych i nie

⁷ Koncepcję Vaclava Klausu gruntownej analizie i krytyce poddała Zdzisława Piątek w artykule *Czy społeczeństwo „opętane ekologią” stanowi zagrożenie ludzkiej wolności i demokracji?*, „Problemy Ekorozwoju” 1, 2011.

nie wskazuje na to, aby w najbliższej przyszłości miało stać się inaczej. Wydaje się zatem, że kultury, które kierowały się choćby nawet ograniczoną logiką zrównoważonego rozwoju, przetrwały nie tylko burze dziejowe, ale także poznawały dogłębniej tajemnice przyrody, potrafiąc z niej nie tylko korzystać, ale także wykorzystywać pozyskaną wiedzę do doskonalenia swej kultury materialnej. To właśnie dlatego cała historia naszej cywilizacji jest najlepszym potwierdzeniem słuszności koncepcji zrównoważonego rozwoju.

Nie można zatem zapominać, że ochrona środowiska przyrodniczego jest celem samym w sobie, realizowanym wyłącznie przez człowieka. Takie działanie ma jednak sens tylko wówczas, gdy łączy w sobie interes człowieka z interesem środowiska. Na tym polega właśnie logika zrównoważonego rozwoju, a nie na tym, jak chcą niektórzy radykalni zwolennicy ekologizmu, że człowiek wyrzeknie się nagle przez tysiąclecia tworzonych środowiska – antroposfery. Idea zrównoważonego rozwoju nie polega zatem na tym, aby ludzie dobrowolnie wyrzekli się dobrodziejstw cywilizacji. To sami ludzie muszą się najpierw uporać ze sobą, zażegnując wszystkie konflikty pomiędzy sobą, aby móc efektywnie poprawiać stan otaczającego środowiska.

Istotne jest jednak to, że w idei zrównoważonego rozwoju główny nacisk został położony na kwestie ogólnospołeczne, gdyż poprawa kondycji przyrody nie nastąpi, jeśli nie będzie poprzedzona poprawą warunków egzystencji człowieka. Warunkiem zasadniczym dokonania radykalnej poprawy stanu środowiska naturalnego nie jest, jak okazuje się, działalność typowo ochroniarska, czy jakies restrykcyjne przepisy o ochronie środowiska, ale powszechny dostęp do informacji o stanie środowiska oraz likwidacja analfabetyzmu. Żeby chronić środowisko trzeba wiedzieć, co i jak chronić. Niewiedza jest przyczyną bezmyślnej dewastacji przyrody zapewne zdecydowanie częściej niż celowa eksploatorska działalność człowieka. Dowodem tego są choćby liczne pożary stanowiące pokłosie wypalania łąk czy pastwisk.

Co ciekawe, w toczących się dyskusjach na temat kondycji naszej planety chętnie stosuje się wielkie słowa: „musimy”, „nie mamy innego wyjścia”, ale bardzo nieporadnie tłumaczy się ten determinizm. Ludzkie działania rzadko są bowiem determinowane prawami przyrody, a znacznie częściej są wyrazem konwencji, którą można uzgadniać i negocjować. Propagowana i realizowana współcześnie idea zrównoważonego rozwoju jest zatem rezultatem kompromisów, jakie zostały zawarte na szczeblu ustaleń (konwencji) międzynarodowych. Możemy więc tylko mówić, że aktualny stan wiedzy i nasze doświadczenie wskazują, że jest to najlepszy z dostępnych nam w danym momencie modeli funkcjonowania naszej cywilizacji. Jeśli zatem ktoś występuje przeciw zrównoważonemu rozwojowi powinien wskazać model, który lepiej zabezpiecza potrzeby jednostek i całych społeczeństw. Dlatego punktem wyjścia dla podjętych rozważań nie jest alterna-

tywa rozłączna (wykluczająca) w rodzaju „albo zrównoważony rozwój albo kres naszej cywilizacji”, ale alternatywa nierozłączna – zrównoważony rozwój lub jakiś inny model – co zakłada, że możliwe jest równoległe realizowane w praktyce społecznej jakiejś konkurencyjnej zasady. Mimo to wydaje się sensownym założenie, że wszystkie dotychczas poznane cywilizacje zawsze przyjmowały kierunek rozwoju, który można uznać za zrównoważony. Dążenie do równowagi wydaje się bowiem naturalną cechą każdego systemu, który ze swej natury dąży do takiego rozmieszczenia swoich elementów, aby zapewnić sobie jak najdłuższe trwanie. Zastanawiające byłoby zatem, gdyby się okazało, że rozsądek ludzki wyłamuje się z tej konwencji i może aprobować takie urządzenie kultury, które dziś nazwalibyśmy samobójczym. Starając się skorzystać z doświadczeń przeszłości, winniśmy raczej szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego dana kultura zanikła, ewentualnie dlaczego mimo wszystko dalej trwa. W świetle dostępnych informacji wydaje się, że tak się stało w przypadku modelu zrównoważonego rozwoju, który stanowi obecnie paradygmat rozwoju naszej cywilizacji. Jedno wszakże jest pewne, model ten musi uwzględniać to, że cele ekologiczne będą realizowane równoległe z celami społecznymi. Jeśli tak się nie stanie, to ofiarą rozwoju naszej cywilizacji staniemy się sami niejako na własne życzenie. Symptomy takiego ukierunkowania możemy obserwować już teraz, gdy pod pozorem zapewnienia powszechnego bezpieczeństwa pozbawia się ludzi prawa do intymności. Prawo dostępu do informacji o stanie środowiska z tego samego tytułu także zostało poważnie ograniczone. Dlatego coraz trudniej jest aktywnie działać na rzecz ochrony środowiska. Niemniej jednak jego stan ciągle pozostawia wiele do życzenia, a co za tym idzie uwiad działalności proekologicznej nie sprzyja żywotnym interesom naszego gatunku.

Konkluzja

Realizowany współcześnie model zrównoważonego rozwoju nie jest idealny, o czym już mieliśmy okazję się przekonać dzięki trwającemu obecnie kryzysowi finansowemu. Wymusił on jednak już określone korekty w realizowanym modelu, bowiem niezależnie od rzeczywistie odczuwalnej poprawy stanu środowiska, to jednak komfort życia i poczucie bezpieczeństwa ludzi się pogorszyło. Ale na tym właśnie polega sama idea zrównoważonego rozwoju, aby poprzez konsekwentne działania w określonych dziedzinach poprawiać zarazem kondycję naszej planety, jak i komfort życia człowieka. W świetle powyższych uwag wydaje się, że świat jako całość podąża w swym rozwoju po właściwej drodze, ale ten rozwój niekiedy napotyka różne przeszkody, które dopiero musimy nauczyć się pokonywać.

Dyskusja nad tym, że środowisko jest ważniejsze od samego człowieka, jest w ogóle chybiona, bo ma ona dopiero sens w sytuacji, gdy już znajduje się w nim człowiek. Nikt przecież nie żałuje drzew czy zwierząt, które unicestwia wybuchu wulkanu, natomiast żałuje się ich wówczas, gdy giną w wyniku świadomej bądź nieświadomej działalności człowieka. Wartość poszczególnych elementów środowiska naturalnego zależy zatem od nas. Zastanawiając się nad tym, jak powinna wyglądać realizacja zasady zrównoważonego rozwoju, w pierwszym rzędzie musimy zatem uwzględnić interesy człowieka. Można oczywiście hipotetycznie rozważać sytuację, w której sprowadzamy człowieka wyłącznie do roli „obywatela świata”, ale nigdy to nie będzie idea na tyle nośna, aby zmobilizować ludzi do podjęcia konkretnych działań taki stan rzeczy przybliżających. Realizować zrównoważony rozwój trzeba więc zacząć od samych siebie. Jest to punkt wyjścia dla praktyki społecznej, gospodarczej a nawet ekologicznej. Można takiemu stanowisku zarzucać, że nadmiernie wyróżnia człowieka, ale przecież żaden inny punkt wyjścia nie daje szans przełożenia na praktykę.

Nie można jednak zapominać, iż łatwo popaść w pułapkę, jaką da się wywieść wprost z idei zrównoważonego rozwoju, a która polega na formułowaniu jedynie możliwej drogi wyjścia z ujawniającego się kryzysu. Nie wydaje się bowiem, aby koncepcje przesiąknięte wizją samoograniczającego się człowieka mogły być podstawą nowoczesnych koncepcji bezpieczeństwa. Jednak i z takiej koncepcji można wyprowadzić rozsądną konkluzję – nie starajmy się uczynić świata na nasz obraz i podobieństwo, gdyż im bardziej antropomorfizujemy naturę, tym świat zewnętrzny staje się dla nas niebezpieczniejszy. Przecież do lasu raczej nie bójmy się chodzić z uwagi na obecność groźnych drapieżników, ale właśnie z uwagi na obecność innych ludzi lub z obawy przed znajdującymi się tam artefaktami (np. niewybuchy, wnyki itp.). Podnoszenie poziomu bezpieczeństwa powszechnego wymaga zatem nieustannego doskonalenia naszej cywilizacji, a to zaś jest możliwe wyłącznie przez zrównoważony rozwój, nigdy zaś poprzez stagnację lub regres.

STEFAN KONSTAŃCZAK**SUSTAINABLE MEANS SAFE****(Summary)**

The author shows in his article that hopes related to globalization, which were also supposed to overcome the results of ecological crisis, have not come true. Such status quo is connected with the fact that nowadays the man has biggest influence on functioning of the world ecosystem, the man who exists in two environments simultaneously: social and cultural ones. According to the author all crisis phenomena have a global range, and what is more they consist of both environments in which the man functions. Therefore, every crisis, ecological one included, is severely felt, especially by people. Human communities were able to function in any environment, if they could accept and realize a form of the rule of sustainable development, which included functioning of anthroposphere and biosphere at the same time. Communities which were not able to do this were collapsing and even disappeared. Concluding, the author claims that also now there exists such a requirement, and thus the rule of sustainable development, propagated nowadays, is a consequence of historical experience of our species and the best way to provide optimum conditions of development for both humanity and natural environment.

Key words: sustainable development, ecological crisis, environment, ecosystem

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

STEFAN FLOREK

WARTOŚCI, MEMY I ETYCZNE ROZTERKI UMYŚLU¹

1. Wartości

Zagadnienie wartości stanowi trudny problem humanistyki. Nie ulega wątpliwości, że wiele jest powodów tego stanu rzeczy, chociaż niełatwo je wyliczyć. Jedną z przyczyn tej trudności wydaje się być wieloznaczność samego pojęcia: „wartość” wynikająca z wielowiekowej i wielowątkowej refleksji aksjologicznej. Punktem wyjścia w niniejszej analizie o charakterze filozoficznym jest ponowne podjęcie tej refleksji z perspektywy nauk społecznych, memetyki i psychologii ewolucyjnej.

W naukach społecznych najczęściej chyba przywoływaną definicję wartości zaproponował Milton Rokeach². Zdefiniował on wartości jako: „fundamentalne dla jednostki i społeczności określenia tego, co pożądane, które służą jako standardy i kryteria, kierujące nie tylko zachowaniem, lecz również formułowaniem sądów, wyborami, postawami, ocenami, argumentacją, wezwaniami i uzasadnieniami”³. Takie rozumienie wartości implikuje traktowanie jej jako subiektywnego przekonania jednostki, że do pewnych stanów warto dążyć, a innych unikać. Wartość jest więc dla Rokeacha umysłową reprezentacją pożądanego stanu rzeczy, wywierającą bezpośredni wpływ na stany mentalne i zachowania jednostki. To popularne rozumienie wartości jest skrajnie subiektywistyczne, co sprawia, że trudno wyobrazić

¹ Do powstania niniejszego artykułu przyczynił się mój pobyt w Oxford Centre for Neuroethics w 2013 r. (Grant 1/POKL.04.01.01./2009).

² Zob. M. Rokeach, *The Understanding of Human Values*, Free Press, New York 1979.

³ Tamże, s. 2.

sobie taki stan rzeczy, który nie byłby dla kogoś wartością. Pojmowanie wartości zaproponowane przez Rokeacha łatwo można jednak zmodyfikować w duchu podejścia ewolucyjnego, a więc naturalistycznego, tak aby umożliwiałoby przynajmniej po części obiektywistyczną analizę wartości. Modyfikacja ta opiera się na przyjęciu pewnej powszechnej praktyki językowej związanej z terminem wartość oraz tezy, sformułowanej na gruncie neodarwinizmu przez Williama Hamiltona, że organizmy żywe dążą do propagacji własnych genów i ich kopii posiadanych przez krewnych⁴.

Jeśli przyjmiemy za Rokeachem, a sięgając w czasie wstecz o wiele dalej, za św. Tomaszem z Akwinu i Arystotelesem, że dążenie wyznacza wartości i dobra, będziemy mogli powiedzieć, że uniwersalne dążenie organizmów do przetrwania i reprodukcji pozwala na uznanie tych stanów za wartość wewnętrzną⁵. To naturalistyczne określenie wartości wewnętrznej (spójne zresztą ze sposobem rozumienia *inherent value* na gruncie biocentrycznie zorientowanej etyki⁶) wyznacza sferę innych wartości, które mają charakter instrumentalny. Jeśli propagacja genów jest bezpośrednim celem organizmów, to jego osiągnięcie wymaga realizacji celów pośrednich: pozyskania pewnych obiektów lub aktualizacji pewnych stanów. W tym sensie np. ziarno ma instrumentalną wartość dla wróbla, a wiedza moralna dla człowieka. Z perspektywy biologii ewolucyjnej mają one jednak wartość dlatego i dlatego są celami, że prowadzą do celu „ostatecznego”, jakim jest transmisja genów wróbla lub człowieka za pośrednictwem własnego potomstwa lub potomstwa krewnych.

Można również, i nierzadko tak się czyni, mówić o tych wartościowych rzeczach lub stanach jako o wartościach. W ramach tej konwencji językowej stwierdza się, że pożywienie jest wartością dla zwierząt, a wiedza jest wartością dla istot rozumnych. W tym sensie dla konkretnych bytów (organizmów) można wskazać na wartości istniejące obiektywnie w świecie. Możemy przy tym mówić o reprezentacjach wartości w istniejących w umysłach, a szczególnie w umyśle człowieka. Zakładam, że mogą być one adekwatne (np. zazwyczaj⁷ jest tak, gdy ktoś uznaje, że zdrowie jest wartością) lub mylne (np. zazwyczaj jest tak, gdy ktoś uznaje, że choroba jest wartością)⁸. Sądzę, że analiza w ten sposób pojmowanych war-

⁴ Zob. W. D. Hamilton, *The genetical evolution of social behaviour I and II*, „Journal of Theoretical Biology” 7, 1964, s. 1–16 i 17–52.

⁵ Takie stwierdzenie wartości nie wiąże się oczywiście z uznaniem bądź zanegowaniem moralnej powinności jej realizacji. Jest to kwestia zupełnie odrębna leżąca w sferze dociekań etyki normatywnej.

⁶ Por. P. Taylor, *The Ethics of Respect for Nature*, <http://www.umweltethik.at/download.php?id=391> [dostęp: 11.12.2013].

⁷ Użyłem terminu „zazwyczaj”, gdyż w pewnych szczególnych okolicznościach choroba może zwiększyć szansę reprodukcji genów danego organizmu.

⁸ S. Florek, *Wartościujący umysł*, Wydawnictwo PWSZ w Nowym Sączu, Nowy Sącz 2007.

tości i ich reprezentacji w kontekście memetyki pozwala na uchwycenie relacji zachodzących pomiędzy wartościami przyrodniczymi i kulturowymi, które do tej pory uchodziły uwadze humanistów. Pomimo że memetyka wydaje się być dyscypliną, której teorii można wyrazić w kategoriach koncepcji (głównie psychologicznych), które zostały sformułowane przed jej powstaniem, i z tego względu może wydawać się przedsięwzięciem zbędnym, to posiada zaletę polegającą na tym, że pewne kwestie można przy pomocy wypracowanego przez nią języka wyrazić jaśniej. W przypadku problematyki filozoficznej, do której niewątpliwie należy zagadnienie wartości, analiza w kategoriach memetycznych posiada dodatkowo ten walor, iż umożliwia spojrzenie na problemy aksjologiczne i etyczne z perspektywy ewolucyjnej, ujawniającej pokrewieństwo wartości przyrodniczych i kulturowych.

Warto jednak pamiętać o tym, że chociaż podejście ewolucyjne do kultury, przynajmniej od początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, zyskuje coraz większe uznanie wśród antropologów⁹, nie sposób spodziewać się, iż w wymiarze aksjologicznym umożliwi ono odsłonięcie całej sieci relacji istniejących między wartościami kulturowymi i przyrodniczymi. Wyjaśnienie funkcji czy pochodzenia wartości kulturowych jest bowiem niezwykle trudne z uwagi na niemożliwość uwzględnienia wszystkich warunkujących je czynników¹⁰, które nie dają się ująć w ramy jakiegokolwiek podejścia o charakterze nomotetycznym. Kultura bowiem to nie tylko system symboli, norm, wartości, wiedzy i artefaktów, które mogą być przekazane następnym pokoleniom, lecz również historyczny kontekst tego przekazu¹¹, którego w pełni nie sposób uwzględnić.

2. Memy

Pojęcie memu zostało wprowadzone przez Richarda Dawkinsa w książce *Samolubny gen*¹² w analogii do pojęcia genu. Dawkins spopularyzował w niej teorię doboru łącznego autorstwa Williama Hamiltona¹³, wedle której fundamentalną

⁹ Zob. W. H. Durham, *Advances in Evolutionary Culture Theory*, „Annual Review of Anthropology” 19, 1990, s. 187–210.

¹⁰ Zob. P. Diener; E. E. Robkin, E. N. Anderson, H. B. Barclay, P. J. Bertocci, K. L. Brown, P. Centlivres, A. Ghani, L. E. Grivetti, M. Hariss, A. Leeds, M. Orans, R. Patai, J. W. Raum, F. J. Simsoons, A. P. Vayda, P. L. Wagner, M. C. Webb, *Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig*, „Current Anthropology”, 1978, 19, s. 493–540.

¹¹ Zob. J. Dekker, *Cultural Transmission and Inter-Generational Interaction*, „International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft/Revue Internationale de l'Education” 47, 2001, s. 77–95.

¹² Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa 1989.

¹³ Zob. W. D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behaviour I and II*, „Journal of Theoretical Biology” 1964, 7, s. 1–52.

jednostką selekcji w procesie doboru naturalnego nie jest organizm, grupa czy gatunek – jak przyjmowano wcześniej – lecz gen. Patrząc z tej perspektywy, organizmy są „maszynami przetrwania” dla genów¹⁴, co sprawia, że ich zachowania powinno się interpretować jako nakierowane na przetrwanie i reprodukcję nie tylko danego organizmu, lecz również na przetrwanie i reprodukcję organizmów z nim spokrewnionych, a w ten sposób również ich genów. Memy jednak – w ujęciu Dawkinsa – chociaż pod wieloma względami podobne są do genów, wymykają się regułom doboru łącznego.

Mem został przez Dawkinsa zdefiniowany jako podstawowa jednostka informacji kulturowej, przekazywana między umysłami w postaci określonej praktyki poprzez powtarzany wzorzec zachowania lub werbalnie jako idea. Mem umożliwia naśladowanie, *mimesis*, i podlega „zasadom” przekazu, które stanowią odzwierciedlenie praw rządzących propagacją genów. Uniwersalne prawo, które rządzi królestwem roślin i zwierząt, głoszące, że „wszelkie życie ewoluuje na drodze zróżnicowanej przeżywalności replikujących się bytów”¹⁵ zachowuje, wedle Dawkinsa, swoją moc eksplanacyjną w odniesieniu do życia kulturowego, które rozwija się poprzez replikację memów. Na gruncie tej analogii memy są replikatorami, a ludzkie umysły – środowiskiem, w którym przebiega proces ich reprodukcji.

Chociaż memetyka inspirowana jest koncepcją „samolubnego genu”, to jednak – jak już wspomniałem – w wielu kwestiach od niej odbiega. Dawkins przekonuje bowiem, że nowa ewolucja – memetyczna, „w żadnej mierze nie musi być podporządkowana starej”¹⁶ – genetycznej. W szczególności poziom dostosowania do środowiska człowieka, w którego umyśle „zagnieździł” się dany mem może, chociaż wcale nie musi, wzrastać. Memy, aby przetrwać i propagować się w „mentalnym” środowisku umysłów, nie muszą działać na rzecz dobra ludzi – swych „nośników”, muszą wzbudzać jednak ich zainteresowanie, zdobywać zasoby pamięci, i w taki sposób kierować zachowaniem, aby było naśladowane przez innych. Rywalizujące memy w różnym stopniu spełniają te kryteria, określające warunki ich naturalnej selekcji, i z uwagi na to osiągają zróżnicowany sukces w namnażaniu się.

O sukcesie reprodukcyjnym danego memu decydują te jego własności, które sprawiają, że jest on w stanie „zniewolić” wiele umysłów. Sukces odnoszą więc przede wszystkim te memy, które dobrze wykorzystują uniwersalne własności ludzkich mózgow/umysłów, np. preferowanie idei powszechnych w danej populacji lub głoszonych przez osoby o wysokim statusie społecznym¹⁷, a nie te, które są szczególnie atrakcyjne dla tych posiadających pewne unikalne własności, np. cechują-

¹⁴ Zob. R. Dawkins, *Samolubny gen*, wyd. cyt.

¹⁵ Tamże, s. 146.

¹⁶ Tamże, s. 147.

¹⁷ Zob. S. Blackmore, *Maszyna memowa*, REBIS, Poznań 2002.

cych się wysoką sprawnością poznawczą. Mem może więc odnieść sukces, nawet gdy jest nośnikiem nieprawdy lub zła. Trzeba również pamiętać o tym, że przyjęcie określonych memów, ogranicza plastyczność w zakresie przyjmowania nowych. Memy przyciągają inne powiązane z nimi tworząc tzw. mempleksy¹⁸. Mempleksy mogą wytwarzać systemy obrony przed „wrogimi” memami i mempleksami, obejmując memy zabraniające zapoznawania się z nimi. Tworzą też systemy ataku, dzięki memom nakazującym propagację mempleksów, nawet z użyciem przymusu (psychicznego i fizycznego).

Pomysł Dawkinsa, aby generowanie i transmisję informacji kulturowej analizować w ramach modelu wypracowanego na gruncie tzw. „nowej syntezy” w biologii, czyli podejścia wiążącego ewolucjonizm z genetyką, zainspirował wielu badaczy. Przełożyło się to szybko na propozycje modyfikacji definicji samego memu oraz na nowe wersje memetyki. Nie sposób w niniejszym tekście odnosić się do nich wszystkich. Ograniczę się więc do kilku ustaleń, które w niniejszym tekście będę wykorzystywał w kontekście przedstawionej powyżej propozycji Dawkinsa, rezygnując z omawiania nawet w zarysie alternatywnych teorii memów, których jest wiele i między którymi występują znaczne różnice.

3. Wartość memów i memy-wartości

John Langrish¹⁹ wprowadza typologię memów identyfikując: memy-przepisy (*recipemes*), memy wyboru (*selectemes*) i memy-wyjaśnienia (*explanemes*). Memy-przepisy określają, jak robić pewne rzeczy. Memy wyjaśnienia są ideami umożliwiającymi udzielanie odpowiedzi na pytania „dlaczego?”. Memy wyboru tożsame są z wartościami. „Memy wyboru są ideami tego, co chcesz zrobić. Są one zaangażowane w dokonywanie wyborów między alternatywami. Dostarczają motywacji; są wartościami” – pisze Langrish²⁰.

Odnosząc się do typologii Langrish'a w kontekście aksjologicznym, można powiedzieć, że memy mogą mieć wartość lub że są one wartościami. Memy-przepisy i memy-wyjaśnienia mogą mieć wartość poznawczą, o ile stanowią skuteczne przepisy realizacji stanów wartościowych i prawdziwe wyjaśnienia. Informacja transmitowana za pomocą memów tego typu ma wartość instrumentalną z uwagi na inne wartości, a szczególnie z uwagi na – zdefiniowaną powyżej w duchu naturalizmu – wartość wewnętrzną.

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Zob. J. Z. Langrish, *Darwinian Design: The Memetic Evolution of Design Ideas*, „Design Issues” 2004, 20, s. 4–19.

²⁰ Tamże, s. 17.

Przechodząc do memów-wartości trudno nie zauważyć, że jako memy wyznaczające cele w pewnym sensie determinują to, jakie inne memy będą wartościowe poznawczo dla podmiotu. W przypadku memów-wartości postuluję, analogicznie do rozróżnienia na mentalne reprezentacje wartości przyrodniczych i wartości kulturowych²¹, wyróżnienie dwóch typów memów: memów-wartości przyrodniczych i memów-wartości kulturowych. Te pierwsze będę traktował jako mentalne reprezentacje celów związanych z zaspokajaniem wszystkich potrzeb człowieka jako organizmu żywego, które w ostatecznym rozrachunku prowadzą do realizacji fundamentalnego biologicznego celu, jakim jest przetrwanie i reprodukcja. Memy tego typu stanowią racje działań, które można określić mianem racjonalnych biologicznie²². Podzielają je ludzie niezależnie od kultury. We wszystkich społecznościach cenione są bowiem siła, uroda, zdrowie, sprawność fizyczna i intelektualna²³.

Te drugie będą natomiast pojmowane jako mentalne reprezentacje tych celów, które obierają ludzie różnych społeczności. Niektóre z tych celów mogą być określane z uwagi na realizację celów przyrodniczych i w tym sensie wyznaczać racjonalne działania nakierowane na realizację wartości przyrodniczych. Inne mogą być z uwagi na realizację tych wartości obojętne. Jeszcze inne mogą ją utrudniać, a więc wyznaczać działania biologicznie irracjonalne, które jednocześnie mogą być działaniami racjonalnymi instrumentalnie, z uwagi na realizację autonomicznych, kulturowych celów jednostki. Przykładem takich działań może być tworzenie dzieł sztuki, czy adopcja.

Reprezentacje wartości przyrodniczych można więc traktować jako środki prowadzące do realizacji fundamentalnej wartości biologicznej – reprodukcji genów nosiciela memów. W przypadku memów wartości kulturowych sytuacja jest bardziej złożona. Mogą one sprzyjać realizacji wartości przyrodniczych, utrudniać ją lub być neutralne w tym względzie. Większość wartości przyrodniczych nie ma deklaratywnej (jawnej) reprezentacji w umyśle. Nie są więc one również przekazywane na zasadzie egzogenetycznej transmisji informacji. Pozostają one jednak w zasadzie niezienne, a ich realizacji służą, jak przekonują psychologowie ewolucyjni, mechanizmy psychiczne rządzące zautomatyzowanym i nieświadomym przetwarzaniem informacji przez umysł, które na poziomie świadomości przejawia się w postaci określonych intuicji i emocji²⁴.

²¹ S. Florek, *Wartościujący umysł*. Wydawnictwo PWSZ w Nowym Sączu, Nowy Sącz 2007.

²² Zob. S. Florek, *Racjonalność, zło i ewolucja*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 12, 2011, s. 89–106.

²³ Zob. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna. Jak wytłumaczyć społeczne zachowania człowieka? Najnowsze koncepcje*, tłum. Marek Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.

²⁴ Zob. tamże.

Pascal Boyer²⁵ przekonuje, że działanie uniwersalnych, wrodzonych mechanizmów psychicznych pozwala na wytwarzanie w umyśle tych samych reprezentacji, w oparciu o niepełne, szczątkowe dane pochodzące z doświadczenia. Ludzie mają bardzo podobne intuicyjne oczekiwania, co sprawia, że wiele memów – reprezentacji wartości przyrodniczych – nie musi być bezpośrednio kopiowanych, lecz może powstawać w wyniku utorowanych przez architekturę umyśłu procesów inferencji. Boyer podkreśla istnienie fundamentalnej różnicy między memami powstającymi w wyniku działania wbudowanych w ludzki umysł mechanizmów psychicznych i „epidemią” reprezentacji kulturowych, przekazywanych między jednostkami w wyniku procesu komunikacji. Podobne stanowisko zajmuje Durham²⁶, który dokonuje rozróżnienia na „wartości pierwotne – kryteria podejmowania decyzji wbudowane w system nerwowy przez selekcję naturalną w związku z określoną budową zmysłów, korowych ośrodków nagrody i mechanizmów przebiegu procesów mentalnych oraz wartości wtórne, wartości „wyprowadzone” [*the derived ‘surrogate’ values*], które są wynikiem określonych doświadczeń jednostek i są podzielane w drodze społecznej transmisji z innymi ludźmi w ramach systemu kulturowego. Durham przekonuje, że „jeśli selekcja naturalna stopniowo traci, żeby tak powiedzieć, kontrolę na rzecz kultury, jest tak dlatego, że kultura z reguły radzi sobie lepiej”²⁷. Jest to jednak stanowisko nietypowe na gruncie memetyki, akcentującej autonomię memów-wartości w stosunku do adaptacyjnych programów działania wbudowanych w ludzki mózg/umysł.

Jeśli Durham ma rację, to konieczność tworzenia memów wynika z opóźnienia ewolucyjnego²⁸. Zmiany w genomie zachodzą niezwykle wolno, dlatego genetycznie zdeterminowane preferencje i programy działania, które przekładają się na memy-wyboru przyrodnicze zawodzą w środowiskach odbiegających od środowiska ewolucji umyśłu. W nowych warunkach konieczne jest tworzenie nowych memów, które umożliwią lepsze przystosowanie (memy-przepisy, memy-wyjaśnienia), wyznaczając nowe cele do realizacji (kulturowe memy-wyboru). Część z nich przekłada się w ostatecznym rozrachunku na realizację celów (wartości) przyrodniczych, pozostałe są z uwagi na te cele neutralne lub prowadzą do obniżenia dostosowania łącznego organizmu.

²⁵ Zob. P. Boyer, *Cognitive Tracks of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*, „American Anthropologist”, New Series, 100, 1998, s. 876–889.

²⁶ Zob. W. H. Durham, *Advances in Evolutionary Culture Theory*, wyd. cyt.

²⁷ Tamże, wyd. cyt., s. 201.

²⁸ Zjawisko polegające na tym, że przebiegająca relatywnie powoli ewolucja biologiczna nie jest w stanie wytworzyć adaptacji do środowiska, które zmienia się pod wpływem ewolucji kulturowej przebiegającej o wiele szybciej; zob. D. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, wyd. cyt.

Wartości kulturowe można więc traktować jako zestaw filogenetycznie nowych celów, wynikających z interakcji naturalnych potrzeb człowieka i zmian cywilizacyjnych. Z uwagi na olbrzymią ilość czynników, które trzeba uwzględnić przy oznaczaniu tych celów, nie da się rozstrzygnąć, jakie będą dalekosiężne skutki ich osiągnięcia. Dokonanie tego nie jest z w wielu wypadkach możliwe nawet pomimo intelektualnych wysiłków wielu osób, czy wykorzystaniu bardzo wyrafinowanych systemów przetwarzania informacji. Ostateczne rozstrzygnięcia przynosi realne wcielenie w życie pewnych wartości i upływ czasu. Przykładem mogą być wartości promowane przez komunistów czy entuzjastów nieograniczonej industrializacji, których próby realizacji rozbiły się o naturalne ograniczenia. W pierwszym przypadku związane z głównie z motywowaną przez ludzkie emocje tendencją do rywalizacji. W drugim wynikające z niezdolności ludzkiego rozumu do przewidzenia jej negatywnych konsekwencji dla naturalnych ekosystemów, a przez to również dla człowieka. W oparciu o te doświadczenia wnioskować można, że również w przypadku innych modyfikacji kulturowych, w tym związanych z wprowadzaniem nowych technologii, dopiero upływ czasu umożliwi bardziej świadome ich wartościowanie.

4. Wartości jako memy-wyboru, intuicje i (bio)etyczne rozterki umysłu

Opierając się na ustaleniach psychologii ewolucyjnej powiedzieć można, że realizacji wartości przyrodniczych służą wypracowane w toku ewolucji biologicznej mechanizmy (czy też moduły) mentalne, działające w sposób automatyczny i nieświadomy. Umożliwiają między innymi podejmowanie decyzji w sytuacjach relewantnych moralnie poprzez pojawiające się na wyjściach tych mechanizmów, dostępne już świadomości, emocje i intuicje²⁹. Problem polega jednak na tym, że stanowią one adaptacje do środowiska ewolucji umysłu, w którym współcześnie żyją jedynie społeczności łowiecko-zbierackie³⁰. Warunki, w których funkcjonuje obecnie większość ludzi, z uwagi na „inwazję” memów przekładającą się na rozwój kulturowy, a przede wszystkim na postęp technologiczny, tylko w niewielkim

²⁹ W literaturze przedmiotu dotyczącej biopsychologicznych uwarunkowań moralności najczęściej przyjmuje się, że intuicje moralne i emocje moralne podobne są do siebie pod tym względem, że generowane są w sposób nieświadomy i automatyczny, stanowiąc podstawę wydawania ocen i podejmowania decyzji moralnych. Jednocześnie wskazuje się na różnicę między nimi polegającą na tym, że intuicje moralne mają postać nieinferwalnych sądów, którym niekoniecznie musi towarzyszyć pobudzenie afektywne, podczas gdy emocje moralne motywują do wydawania określonych sądów lub podejmowania działań i tak jak wszystkie emocje występują w postaci psychosomatycznych reakcji o silnym nasyceniu afektywnym.

³⁰ Czy też raczej w środowisku, które bardzo je przypomina.

stopniu przypominają te, w których przebiegała ewolucja mózgu *Homo sapiens* i zakorzenionych w nim mechanizmów psychicznych.

W zmodyfikowanej kulturowo rzeczywistości intuicje moralne mogą sugerować podjęcie decyzji ewidentnie nieprzystosowawczych, utrudniających realizację wartości przyrodniczych. Widać to wyraźnie w przypadku problemów etycznych, które pojawiły się wraz z nowymi technologiami. Stare filogenetycznie mechanizmy generują intuicje i emocje moralne w odpowiedzi na bodźce, których występowanie w środowisku ewolucji umysłu, mogło mieć zupełnie inne znaczenie moralne niż obecnie. W celu zilustrowania tej tezy odwołam się do dość dramatycznego przykładu. Naturalna wydaje się intuicja moralna (powiązana z negatywnym afektem, przeżywanym jako wściekłość, chęć odwetu na sprawcy), że rozcinanie skóry człowieka jest złe. Opierając się na ustaleniach psychologii ewolucyjnej można ją uznać za wynik działania starego mechanizmu psychicznego, który jest adaptacyjny (nakierowany na realizację wartości przyrodniczych) i zapobiega, mówiąc w wielkim uproszczeniu, pewnym formom agresji wewnątrzgatunkowej. W środowisku ewolucji umysłu działał on w sposób niezawodny, gdyż rozcięcie skóry zwiększało z reguły ryzyko śmierci. Mechanizm ten może jednak sprawić, że we wszystkich przypadkach rozcinania skóry człowieka, będziemy mieli skłonność do intuicji, że są to działania niedopuszczalne. Nie oznacza to oczywiście, że w każdym przypadku dokonamy negatywnej oceny moralnej. Może być ona pozytywna, gdy weźmiemy pod uwagę konsekwencje (np. poprawę stanu zdrowia) lub okoliczności związane ze sprawcą (np. fakt, że jest chirurgiem). Wymaga to jednak myślenia i przywołania odpowiednich memów-wyjaśnień. Wielokrotne powtarzanie tej operacji poznawczej doprowadzi zapewne do neutralizacji pierwotnej intuicji zarówno w jej wymiarze afektywnym jak i poznawczym, lub nawet wytworzenia nowej intuicji, że celach terapeutycznych jest to dopuszczalne.

Potrzeba jednak czasu – zarówno w wymiarze gatunkowym, jak i jednostkowym – aby doszło do przewyciężenia tego rodzaju błędnych intuicji. Wpierw na gruncie kultury muszą zostać wytworzone określone memy-wyjaśnienia, co wymaga wielu lat lub dekad poznawania efektów zabiegów chirurgicznych. Również, patrząc z perspektywy ontogenezy, potrzeba czasu, aż poprzez nabycie odpowiednich memów dziecko będzie w stanie adekwatnie ocenić rozcinanie skóry w pewnych okolicznościach.

W pewnych jednak przypadkach sytuacja jest nieco bardziej skomplikowana. Możemy mieć np. błędną intuicję, że uśmiercenie kogoś przez przekierowanie zwrotnicą drezyny, aby uratować pięć innych osób, jest czynem bardziej dopuszczalnym, niż zepchnięcie go pod nią z wiaduktu w tym samym celu. Mechanizm psychiczny zawodzi w tym przypadku, gdyż nie jest wyczulony na przedstawianie zwrotnicy, gdyż tego rodzaju stymulacja bodźcowa ma ewidentnie kulturowy (technologiczny) charakter.

Stare mechanizmy nie działają właściwie w przypadku tych problemów, gdyż mają one postać, która nie występowała w środowisku ewolucji umysłu i która z tego powodu jest dla nich „niezrozumiała”. Ostateczną instancją „odwoławczą” jest w takich sytuacjach rozum, którego siła polega na niewyspecjalizowaniu umożliwiającym mu przetwarzanie „nowej”, kulturowej informacji³¹. Działa on jednak zazwyczaj – podobnie zresztą jak intuicje³² – w dwóch generujących odmienne rozwiązania trybach: konsekwencjalnym³³ i deontologicznym.

W wielu wypadkach ta uwarunkowana neurobiologicznie dychotomia działania rozumu prowadzić będzie do trudnych do przewyciężenia moralnych rozterek. Świadczą o tym wyniki badań nad przywoływanym powyżej dylematem drezyny (*trolley dilemma*): większość badanych ma zarówno intuicję, że powinno się ją przekierować przy pomocy zwrotnicy oraz że nie powinno się zatrzymywać jej przy pomocy ludzkiego ciała.

W obu przypadkach konsekwencje są identyczne, różne są sytuacje, czynności, które trzeba wykonać i „narzędzia” działania. Sądzę, że świadczy to o tym, że to właśnie kontekst sytuacyjny – naturalny lub kulturowy – jest czynnikiem różnicującym w tym (i innych podobnych) przypadkach intuicyjne rozstrzygnięcia, które rozum, nie znajdując dostatecznych racji ich odmienności, musi uznać za zawodne. Identyfikacja czynnika różnicującego stanowi jednak wyjaśnienie wyłącznie na poziomie deskryptywnym. Na poziomie normatywnym rozum kwestionujący intuicję, wydaje się ostateczną instancją stanowienia norm moralnego działania w ramach neutralnej metafizycznie etyki³⁴. A jego możliwości w tym zakresie wydają się ograniczone, o ile odrzuci pokusę oparcia wartości kulturowych na wartościach przyrodniczych związaną z widmem popełnienia tzw. błędu naturalistycznego.

³¹ Chociaż rozum, może działać niezależnie od wyników pracy mechanizmów psychicznych, bardzo często pracuje tak, aby dostarczyć uzasadnienia dla rozstrzygnięcia, które pojawiło się w wyniku działania intuicji, czy też przeżywania jakiejś emocji moralnej. Czasami zresztą zupełnie nie jest w stanie tego uczynić. Por. J. Haidt, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, „Psychological Review” 108, 2001, s. 814–834.

³² G. Kahane, K. Wiech, N. Shackel, M. Farias, J. Savulescu & I. Tracey, *The neural basis of intuitive and counterintuitive moral judgment*, SCAN 7, 2012, s. 393–402.

³³ W wielu przypadkach odwołanie się do tej tradycji wydaje się rozwiązaniem, na które nie tylko intuicja, ale nawet rozum nie mogą się zgodzić. Uświadamia to szczególnie dobrze wersja „dylematu drezyny” zaproponowana przez Judith Thomson, w której badani mają rozstrzygnąć, czy dopuszczalne jest uśmiercenie niewinnego człowieka i potraktowanie go jako źródło organów, jeśli jest to jedyny sposób uratowania życia pięciu pacjentów, którzy oczekują na transplantację. Prawie nikt nie sądzi, że jest to działanie moralnie dopuszczalne. Zob. J. J. Thomson, *The Trolley Problem*, „The Yale Law Journal” 94, 1985, s. 1395–1415.

³⁴ Która mogłyby regulować relacje między ludźmi o odmiennych orientacjach metafizycznych czy religijnych.

Możliwość ustalenia opartych na rozumie norm etycznych, które łatwo by-
łoby przełożyć na praktyczne dyrektywy, wydaje się o tyle trudna, o ile raczej
mają zwolennicy wersji memetyki zakładającej, że prawdziwość i słuszność są
własnościami odgrywającymi drugorzędne znaczenie w rywalizacji memów o po-
wszechnie uznanie umysłów. Uwaga ta dotyczy również bioetyki. Na rolę, jaką
przekonania metafizyczne (a więc memy) odgrywają w argumentacji bioetycznej,
zwraca uwagę Barbara Chyrowicz³⁵, przywołując opinię Toma Beuchampa i Ja-
mesa Childressa – autorów *Zasad etyki medycznej* – że debaty moralne wynikają
z nierozstrzygniętych sporów metafizycznych i religijnych, a nie poważnych różnic,
co do słuszności ogólnych norm moralnych.

Warto zauważyć, że siła memów zorganizowanych w mempleks wynika z czyn-
nika tak nieistotnego, jakim jest kolejność, w jakiej pojawiają się w umyśle. Pierw-
szeństwo umożliwia stworzenie swoistego systemu immunologicznego zabezpie-
czającego przed przyjęciem w przyszłości alternatywnych memów i mempleksów.
Jak pouczają wyniki prowadzone w wyniku badań nad dysonansem poznawczym,
zachowanie spójności w obrębie przekonań i zachowań okazuje się często waż-
niejsze od prawdy. Zauważyć również trzeba, że nawet wówczas, gdy w pew-
nym momencie system obronny pierwotnego mempleksu zostanie przełamany,
gdy umysł znajdzie się pod wpływem nowych memów, które – z różnych wzglę-
dów – okażą się bardziej atrakcyjne i zwyciężą, wówczas nowy mempleks, bę-
dzie ograniczał w pełni obiektywne podejście do argumentów mogących naruszyć
jego spójność.

Traktowanie uczestników debat etycznych jako argumentujących niezależnie
od memów-wyboru (czyli wartości) zakorzenionych w ich umysłach na wczesnych
etapach procesu socjalizacji, wydaje się więc z zarysowanej perspektywy zupełnie
nieuzasadnione. Trudno uznać, aby byli oni w stanie zupełnie uwolnić się od ich
wpływu, skoro memy w dużej mierze kierują przebiegiem procesu rozumowania.
Oczywiście uczciwy uczestnik debaty etycznej, świadomy tych ograniczeń, gdy
deklaruje, że jego argumentacja ma charakter czysto racjonalny i jest „wolna od
uprzedzeń”, może starać się w imię dochodzenia do prawdy lub sprawiedliwego
rozstrzygnięcia problemu, brać neutralizować siłę memów mocno już osadzonych
w jego umyśle. Szczególnie, gdy rozpoznaje je jako elementy nabytego w dzie-
ciństwie światopoglądu, niosące ze sobą określone rozstrzygnięcia metafizyczne
i w konsekwencji aksjologiczne. Wątpliwe jest jednak, aby był w stanie w pełni
uwolnić się od ich dyktatu.

³⁵ Zob. B. Chyrowicz, *Argumentacja we współczesnych debatach bioetycznych*, w: W. Galewicz
(red.), *Etyczne i prawne granice badań naukowych*, UNIVERISTAS, Kraków 2009.

STEFAN FLOREK

VALUES, MEMES AND (BIO)ETHICAL DILEMMAS OF MIND

(Summary)

The paper is an analysis of the issues of natural and cultural values on the basis of memetics and evolutionary psychology. From this perspective the argumentation is presented that natural intuitions, developed in an environment of evolutionary adaptedness (EEA), lead to moral dilemmas concerning the application of new technologies, especially in medicine.

Key words: **values, memes, moral intuitions, ethics, technology**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Stefan Florek
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii
Zakład Kognitywistyki
Grodzka 52
31-044 Kraków

e-mail: s.florek@iphils.uj.edu.pl

JERZY KOPANIA

CZŁOWIEK JAKO BYT A CZŁOWIEK JAKO OSOBA

Wyjaśnienia wstępne

Człowiek jest niewątpliwie zjawiskiem zdumiewającym dla samego siebie. To dookreślenie „dla samego siebie” jest istotne, nic nam bowiem nie wiadomo, aby zwierzęta, a tym bardziej rośliny, odczuwały zdumienie nad sobą. W przestrzeni naszego doświadczenia nie znajdujemy nikogo, o kim moglibyśmy zasadnie uznać, że jest zdolny poczynić refleksję nad istotą samego siebie. My zaś jesteśmy zwierzętami rozumnymi i dzięki temu przynajmniej niektórzy z nas zastanawiają się nad naturą bytu ludzkiego. Rezultatem namysłu jest często, może nawet zazwyczaj, coś w rodzaju zachwyty. Wystarczy wspomnieć słynną partię chóru z tragedii Sofoklesa *Antygona*, sławiącego człowieka jako największe spośród podziwu godnych zjawisk¹. Podobny zachwyty przebija przez słowa psalmisty: „O Jahwe, kimże jest człowiek, że się o niego troszczysz”². Zarazem jednak ten sam chór wskazuje na słabość człowieka śmiertelnego z natury i zdolnego do czynów niegodnych; a i w Biblii znaleźć można pod dostatkiem wskazań na ludzką skończoność i ludzką zdolność do zła. Kim więc jest człowiek?

Klasyczna odpowiedź na tak postawione pytanie brzmi, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym. To określenie wywodzi się ze starożytności, a przypisywane jest Arystotelesowi. Wprawdzie mędrzec ze Stagiry nie sformułował wprost takiej

¹ Zob. Sofokles, *Antygona*, w. 332–359.

² Ps 144 (143), 3. Przekład Biblii Poznańskiej.

definicji, ale przypisując poszczególnym istotom ożywionym różne właściwości, wyraźnie stwierdza: „Niektóre zwierzęta posiadają ponadto (...) władzę myślenia i rozum, na przykład ludzie i jeśli istnieje jakieś inne jestestwo podobne do nich lub od nich wyższe”³. Ludzie i ewentualnie jakieś byty im równe lub od nich wyższe różnią się od jestestw niższych właśnie rozumnością. Arystoteles wskazuje w ten sposób na dwa aspekty bytu ludzkiego. Pierwszy to aspekt przyrodniczy – człowiek jest zwierzęciem i jako taki istnieje w rzeczywistości natury. Drugi aspekt możemy nazwać metafizycznym – człowiek jako byt rozumny wykracza poza świat przyrody, istniejąc w tworzony przez siebie rzeczywistości kultury. Te dwa aspekty bytowości człowieka przynajmniej od czasów wczesnego chrześcijaństwa dopełnia się aspektem osobowym – człowiek jest osobą i dlatego posiada niezbywalną godność, nie przysługującą żadnemu innemu bytowi przyrodniczemu. Zatem próba zrozumienia, kim jest człowiek, sprowadza się do ustalenia, jak rozumieć należy byt ludzki w tych trzech aspektach. Poniższe rozważania są poświęcone temu zagadnieniu⁴.

1. Człowiek jako byt przyrodniczy

Człowiek jako byt przyrodniczy jest przedmiotem poznania naukowego, czyli przyrodniczego. Klasyfikacja biologiczna sytuuje współcześnie istniejącego człowieka w typie strunowce, podtypie kręgowce, w gromadzie ssaki, podgromadzie łożyskowce, w rządzie naczelne, w rodzinie człowiekowate (*hominidae*), w rodzaju człowiek (*homo*) i w gatunku człowiek rozumny (*homo sapiens*). Do rodzaju *homo* zalicza się oprócz nas także dwa wymarłe gatunki: człowieka zdolnego (*homo habilis*) i człowieka wyprostowanego (*homo erectus*). Tak pojmowany człowiek opisywany jest w kategoriach stosowanych przez nauki przyrodnicze, a więc biolog wskazuje na cechy typowe dla rodzaju człowieka, takie jak m.in. pojemność mózgowczaszki, zróżnicowanie grubości kości pokrywowych czaszki, zróżnicowanie

³ Arystoteles, *O duszy* 414 b, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988, s. 80.

⁴ Niniejszy tekst stanowi dopełnienie i pogłębienie ustaleń zawartych dwu moich artykułach: (1) *Człowiek jako res cogitans*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień (red.), *Umysł – Dusza – Ciało. Spór o jedność bytową człowieka*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 331–350, przedruk w: J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2009, s. 100–113; (2) *Cieleśność jako składnik konstytutywny osoby. Ujęcie Kartezjańskie*, w: A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 80–89. W odniesieniu do problemu pojmowania osoby ludzkiej w sferze działań medycznych zagadnienia te rozszerzam w artykule: *Osoba ludzka w kontekście medycznym*, w: K. Basińska, J. Halasz (red.), *Etyka w medycynie – Wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia*, Oficyna Wydawnicza Implus, Kraków 2013, s. 291–307.

wałów nadczołowych, budowę żuchwy, pionową postawę ciała itp. Jednak tym, co wyróżnia z rodzaju człowiek gatunek człowieka rozumnego, jest właśnie rozumność; ale na gruncie nauk przyrodniczych rozumność człowieka opisywana jest w kategoriach odnoszących się do materii, nie zaś do sfery duchowej.

Biologia nie może pomijać aspektu duchowego człowieka, skoro uznaje jego cielesno-duchową naturę. Jednak nauki przyrodnicze mogą badać tę sferę jedynie w kontekście procesów materialnych zachodzących w materialnym organizmie ludzkim. Nie mając narzędzi i możliwości bezpośredniego docierania do sfery psychicznej człowieka, nauki przyrodnicze mogą jedynie wykrywać zależności między zjawiskami cielesnymi a zjawiskami duchowymi, bez przesądzania, które z nich są przyczynami, a które skutkami. Mogą więc ustalać, że na przykład zaistnieniu określonej sytuacji emocjonalnej towarzyszy określone działanie układu hormonalnego, bądź że określonym procesom myślowym towarzyszą określone procesy neuronalne w mózgu, jednak ustalenie to nie może prowadzić drogą logicznego wnioskowania do uzyskania tezy o kierunku zachodzenia działania przyczynowo-skutkowego. Punktem wyjścia wnioskowania jest przecież zawsze jakiś zbiór tez przyrodniczych, mówiących o materialnym aspekcie rzeczywistości, a w takim razie punktem dojścia również będzie jakaś teza przyrodnicza; z materialnych w swej treści tez przyrodniczych wynikają logicznie wyłącznie materialne w swej treści tezy przyrodnicze. Mówiąc ogólnie: z tez przyrodniczych wynikają logicznie tezy przyrodnicze⁵.

Ponieważ na gruncie przyrodoznawstwa sfera cielesna jest poznawalna za pomocą metod i narzędzi właściwych naukom biologicznym, nie ma natomiast możliwości analogicznego badania sfery duchowej, więc przyrodnikom wygodnie jest przyjąć, że duchowość jest jedynie swoistym epifenomenem cielesności. Ponadto zaś oddziaływanie środkami materialnymi na określone obszary i miejsca cielesności powoduje określone zmiany w obszarze duchowości; stąd nasuwające się przypuszczenie o zachodzeniu związku przyczynowego w przestrzeni jednorodności materialnej człowieka. Dlatego na gruncie nauk przyrodniczych istnieje niejako naturalna skłonność, aby pojmować sferę duchową jako skutek działania sfery cielesnej.

Nie znaczy to, że przyrodnicze podejście do człowieka nie ma znaczenia dla filozoficznego opisu bytu ludzkiego. Nauki biologiczne ukazują, że człowiek nie tylko należy do natury, tzn. podlega tym samym prawom i uwarunkowaniom, którym podlegają wszystkie byty przyrodnicze, lecz że doskonalc się w proce-

⁵ Rozumowe wyjaśnianie przyrody nie może wyprowadzić poznawczo poza nią samą. Jest to Kartezjańska teza głosząca, iż rzeczywistość przyrodnicza nie wymaga wskazania racji jej istnienia, ponieważ w sobie samej zawiera zasady wyjaśniające jej naturę. Zob. J. Kopania, *Descartes' Great Thesis on Nature*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” 1(14), 1997.

sie naturalnej ewolucji, zachowuje w sobie wszystkie uzyskane korzyści, łącznie z rozwojem zmysłowych form psychizmu. Inaczej mówiąc, moment przekroczenia przez człowieka ewolucji biologicznej nie jest i być nie może momentem zerwania z uwarunkowaniami biologicznymi, lecz jest momentem rozpoczęcia ewolucji kulturowej bez zerwania więzów z naturą. W perspektywie przyrodniczej człowiek jawi się jako element natury, zachowujący biologiczną łączność ze swymi zwierzęcymi krewnymi, ale zarazem jako wyposażony w cechy o charakterze duchowym, które jeśli nawet są rezultatem jego zwierzęcego rozwoju ewolucyjnego, to obecnie stały się czynnikiem umożliwiającym wykroczenie poza dziedzictwo biologiczne⁶.

Z przyrodniczego punktu widzenia człowiek jest więc bytem cielesno-duchowym wyodrębnianym z ogółu bytów przyrodniczych z uwagi na charakterystyczne cechy taksonomiczne i poddawany badaniu z uwagi na materialne procesy zachodzące w jego organizmie. Człowiek jako byt przyrodniczy to byt materialny, ożywiany autonomiczną siłą biologiczną i dysponujący aktualnym lub potencjalnym przystosowaniem do pozostawania w świadomych relacjach z otoczeniem i samym sobą. Biologia wprawdzie nie może przesądzić, czy ta autonomiczna siła ożywiana oraz stanowiąca podłoże świadomości jest jednorodna i ma naturę materialną, ale zdaje się to przyjmować jako rodzaj oczywistości.

2. Człowiek jako byt w sensie metafizycznym

Człowiek wprawdzie jest bytem cielesno-duchowym, ale fakt ten nie ma wpływu na metodologię badań nauk przyrodniczych. Nauki biologiczne nie muszą bowiem przesądzać, czy siła vitalna jest jednorodna materialnie, choć faktycznie za taką ją uważają biolodzy. Dla filozofii natomiast zawsze stanowiło to problem do rozwiązania. Uświadomienie sobie własnego istnienia i odrębności od otaczającego świata musi bowiem prowadzić do pytania, co sprawia, że istnieję jako byt ożywiony. Nasuwającą się odpowiedzią było założenie, iż musi istnieć jakiś szczególny czynnik sprawczy życia. Nazwano go duszą, a ponieważ nie można było go postrzegać zmysłowo, jak postrzegamy wszelkie byty materialne, więc uznano, że jest on niematerialny. Pierwotnie przypisywano posiadanie duszy wszystkim bytom ożywionym, a więc także zwierzętom i roślinom; dopiero z czasem, gdy

⁶ Ma to znaczenie dla sposobu uprawiania antropologii filozoficznej. Można bowiem budować antropologię filozoficzną albo niejako „od góry”, tzn. wychodząc od aspektów duchowości człowieka, albo „od dołu”, tzn. wychodząc od biologicznych podstaw i uwarunkowań człowieka. Zob. T. St. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1985, s. 7–47. T. St. Wojciechowski wskazuje, że uprawianie filozofii człowieka metodą „od dołu” lepiej ukazuje szczególne stanowisko człowieka w przyrodzie.

człowiek coraz wyraźniej uświadamiał sobie swą zdolność myślenia, uzna on, że dusza jest nie tylko przyczyną życia, lecz także myślenia. Takie pojmowanie duszy ludzkiej znajdujemy u Platona, dla którego dusza nie jest już tylko biologicznie pojmowaną zasadą życia, lecz także podmiotem myślenia.

W odczuciu Platona świadomość bycia istotą myślącą staje się silniejsza, a tym samym ważniejsza, niż świadomość bycia istotą żyjącą. Świadczy o tym silne doznanie opozycji między ciałem a duszą: dusza ożywia ciało, ale zarazem temu ciału jakby przeciwstawia się, ponieważ uwarunkowania cielesne zaczynają być odczuwane jako przeszkoda w myśleniu. Prowadzi to do konstatacji, że skoro ciało ogranicza duszę, zatem nie jest dla niej miejscem właściwym, nie tworzy z nią naturalnej jedności, lecz niejako więzi ją, stanowi dla niej więzienie, z którego wcześniej czy później zostanie wyzwolona. Idealna ze swej natury dusza staje się przeciwieństwem realnego, a zatem zmiennego i nietrwałego, ciała, co z czasem doprowadzi do wniosku, że naturą duszy jest myślenie, rozumiane zresztą bardzo szeroko, obejmujące także wszelkie odczucia i emocje. Wprawdzie ten wniosek zostanie wyprowadzony dopiero w XVII wieku przez Descartes'a, ale taka sugestia kryje się już w rozważaniach Platona⁷. Platon nie wiąże bowiem naszego człowieczeństwa, czyli tego, co stanowi istotę człowieka, z czynnikami cielesnymi, a późniejsi platonicy zaczną utożsamiać człowieka z duszą⁸.

Platońskie rozumienie człowieka należałoby raczej nazwać odczuwaniem człowieka, albowiem jego podstawą jest sposób przeżywania własnej cielesności i relacji, w jakiej pozostaje ona do sfery duchowej. Trudno oceniać, jak wielu ludzi ma takie właśnie odczuwanie swego człowieczeństwa, zapewne jednak większości jest ono obce. To prawda, że bardzo często odczuwamy własne ciało jako inne, zewnętrzne względem czującego podmiotu, nieraz nawet przeciwstawiające mu się i wrogie (jak np. w sytuacji choroby), ale przecież zarazem człowiek odczuwa własne ciało jako „swoje”, jako sferę współtworzącą jego ludzką bytowość. Człowiek przecież nie tylko doświadcza, że posiada ciało, lecz także odczuwa swoistą jedność z własnym ciałem. Takie poczucie (pojmowanie) samego siebie leży u podstaw arystotelesowskiej koncepcji człowieka.

Odrzucając platońską rzeczywistość idealną, ujmowaną jedynie umysłem, wobec której rzeczywistość ujmowana zmysłami jest wtórna ontycznie i poznawczo, Arystoteles daje świadectwo swego zdroworozsądkowego, naturalnego odczuwania świata. Zarazem jednak Arystoteles zachowuje z teorii Platona to, co zdało mu się

⁷ Zob. J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt., s. 11–22.

⁸ Napisany prawdopodobnie w IV w. przed Chr., a więc po śmierci Platona, dialog *Alkibiades I*, nieznanego autorstwa, zawiera uzasadnienie takiego utożsamienia. Zob. Pseudo-Platon, *Alkibiades I*, tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1973. Ewolucję poglądów Platona omawia szczegółowo B. Woyczyński, *O rozwoju poglądu Platona na duszę*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2000.

jej racjonalnym rdzeniem, mianowicie owo istnienie ogólnych zasad czy elementów bytu – tylko przy tym założeniu bowiem można wyjaśnić kwestię ogólności i jednostkowości, zjawisko powstawania i giniecia oraz proces dochodzenia do wiedzy ogólnej. Dlatego Arystoteles uznał, że platońskie idee nie mogą bytować poza realnymi, jednostkowymi bytami ujmowanymi zmysłowo, lecz muszą być ogólnymi składnikami realnego bytu⁹. Platońska idea staje się formą substancjalną aktualizującą bierną materię, a więc wyjaśniany w kategoriach aktu i możliwości byt staje się konkretną jednostkową rzeczą będącą złożeniem biernej materii i aktualizującej ją formy. Analogicznie człowiek to jednostkowy konkretny byt będący złożeniem z formy i materii: formą jest dusza, materią zaś cielesność.

Osobliwością arystotelesowskiego rozumienia bytu realnego, czyli uchwytnego zmysłami, jest traktowanie jego składników, czyli materii i formy, jako nieuchwytnych zmysłami i niewyobrażalnych. Materia pierwsza i forma rozumiane są analogicznie do pojęć tworzywa i kształtu, a więc nie istniejących odrębnie¹⁰. Znaczy to jednak, że gdy ginie dany jednostkowy konkretny byt, czyli rozpada się konstytuujące go złożenie z materii i formy, to nieodwracalnie ginie forma substancjalna, materia pierwsza zaś trwa nadal, łącząc się z inną formą substancjalną. Logicznie wynika z tego, że śmierć człowieka, będąca rozpadem formy substancjalnej (duszy) i materii pierwszej (cielesności), jest kresem istnienia człowieka: nie istnieje już ani jego cielesność – niejako „powstają” zwłoki, czyli nowy byt będący złożeniem z materii i formy – ani jego dusza. Wprawdzie sam Arystoteles wzbraniał się przed uznaniem tej konsekwencji i wyrażał nadzieję, że zdolność myślenia jest jedyną odmianą czy rodzajem duszy nadal trwającą po śmierci człowieka, ale na gruncie jego systemu jest to rodzaj nieracjonalnej wiary generowanej ludzką obawą przed nieistnieniem¹¹.

W ujęciu Arystotelesa człowiek jest – tak jak każdy byt – jednością swych składników, czyli jednością duszy i cielesności (jednością psychofizyczną), a więc odrzucone zostaje platońskie zredukowanie człowieka do wyłącznie wymiaru duchowego. Dokonuje się to jednak kosztem racjonalnej rezygnacji z nadziei na istnienie po śmierci. Usiłował temu zaradzić św. Tomasz z Akwinu, który przyjmując

⁹ „Arystoteles wyzwolił się z idealizmu Platona dopiero po jego śmierci i zajął w *Kategoriach* stanowisko biegunowo przeciwne: prawdziwą tezą nie jest teza, że pojedyncze przedmioty zmysłowe zależą od idei, lecz teza, że idee zależą od pojedynczych przedmiotów zmysłowych”: A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 27.

¹⁰ Por. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, TN KUL, Lublin 1948, s. 252–253.

¹¹ „Co się jednak tyczy rozumu i władzy teoretycznej [myślenia], to nie ma dotąd nic jasnego; jest to jednak, jak się zdaje, zgoła inny rodzaj duszy, który sam jeden jest w stanie istnieć po oddzieleniu [od ciała] jako istota wieczna od rzeczy zniszczalnej”; Arystoteles, *O duszy* 413 b (tłum. P. Siwek). O niekonsekwencjach i dylematach Arystotelesa zob. J. Kopania, *Bezsilne piękno rozumu*, Trans Humana, Białystok 2002, s. 67–78.

system Arystotelesa, nie mógł jako chrześcijanin przyjąć jego konsekwencji we wskazanym aspekcie. Wypracowane przez niego rozwiązanie polegało na uznaniu, że w naturze każdej stwarzanej przez Boga duszy ludzkiej leży przystosowanie do tego oto ciała, czyli bycie formą tej oto a nie żadnej innej cielesności, co było równoznaczne z przyjęciem, że „dusze różnią się pomiędzy sobą substancjalnie”¹². To rozwiązanie uzasadniało wiarę w nieśmiertelność duszy, gdyż przystosowana do tego oto ciała dusza po zerwaniu jedności z ciałem oczekuje odtąd na moment zmartwychwstania ciała, by powrócić do stanu bycia jego formą.

Nie jest jasne, dlaczego odłączona od ciała dusza ma czekać na zmartwychwstanie ciała, skoro równie dobrze mogłaby zostać przywrócona do istnienia, tak jak przywrócone ma być do istnienia ciało. Nadto w rozumowaniu pojawia się wewnętrzna sprzeczność, mianowicie dusza pojmowana jako przystosowana do tego oto ciała jest traktowana tak, jakby była zarazem formą substancjalną i substancją. Ta niejasność i ta sprzeczność ukazują jednak coś bardzo ważnego: rzeczywisty punkt wyjścia i podstawę arystotelesowskich rozważań nad duszą jako formą substancjalną cielesności. Otóż przy arystotelesowskim doznawaniu świata wpierv dana jest podmiotowi rzeczywistość ciała, potem dopiero odczucie rzeczywistości duszy; pierwotne jest doświadczenie własnego ciała, odczucie przedmiotowej oczywistości jego istnienia, wtórne zaś jest pojawienie się potrzeby wyjaśnienia metafizycznych podstaw jego istnienia i działania¹³. Można domniemywać, że owo niezauważone przejście od duszy jako formy substancjalnej do duszy jako rzeczywistej substancji bytującej bez realnego związku z ciałem możliwe jest dlatego, że to z punktu widzenia ciała patrzy się na duszę, nie zaś z punktu widzenia duszy na ciało; i wtedy czyniąc namysł nad duszą odłączoną od ciała, nie zauważa się, że faktycznie traktuje się ją tak, jakby była ciałem.

Nie każdemu człowiekowi jest jednak właściwe doświadczenie własnego ciała jako przeżycie pierwotne względem przeżywania własnej duchowości. Dla wielu ludzi pierwotnym doświadczeniem, determinującym wszelkie dalsze doznania, jest poczucie samego siebie, poczucie własnego istnienia. Przy tym sposobie przeżywania rzeczywistości cały świat i „moje” ciało jawią się jako byty zewnętrzne wobec podmiotu, przy czym ciało, mimo że jest „moim” ciałem, odczuwane jest jako czynnik zakłócający lub utrudniający poznanie. Takie mocne przeżywanie samego siebie jako duchowości, jako samoświadomości odrębnej od całej reszty

¹² S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 44, 1–3, 1948, s. 189.

¹³ „W rzeczywistości naszego ciała i poprzez nie odczuwamy w pierwszym rzędzie nasze realne istnienie i doświadczamy w nim naszej obecności w świecie oraz obecności świata w nas”; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, TN KUL, Lublin 1974, s. 123. Słowa te niewątpliwie oddają wiernie sposób doświadczenia świata przez wielkiego polskiego tomistę.

bytów, w tym także od własnego ciała, znalazło najpełniejszy wyraz w filozofii Descartes'a. Taki pierwotny charakter odczuwania przez podmiot samego siebie sprawia, że nie tylko rzeczywistość świata przyrody, ale również rzeczywistość ciała jawi się mu z tą samą oczywistością jako zewnętrzna względem samoświadomego umysłu. I analogicznie jak świat rządzi się własnymi prawami, na które podmiot poznający nie ma wpływu, tak też własne ciało jawi się podmiotowi jako w pełni autonomiczne względem niego, to znaczy jako rządzące się własnymi prawami, niezależnymi w swym działaniu od działania umysłu. Kartezjańska samoświadomość jest więc zarazem doświadczeniem przez podmiot samego siebie jako bytu tożsamego z własną świadomością i doświadczeniem własnego ciała jako zewnętrznego wobec podmiotu myślącego samego siebie, a więc jako elementu, który nie tworzy substancjalnej jedności z myślącym umysłem. Człowiek może oczywiście wpływać na działania własnego ciała, może je ukierunkowywać, ale aktywność biologiczna ciała jest jego własną aktywnością, czyli dusza nie ożywia ciała, a jest odpowiedzialna wyłącznie za akty świadomościowe. Myślący, świadomy samego siebie umysł jest związany z ciałem związkiem przypadłościowym, który to związek nie współtworzy istoty człowieka¹⁴.

Na gruncie każdej z dwu postaw człowieka wobec świata i samego siebie pojawia się pytanie o związek ontyczny sfery cielesnej i sfery duchowej. Arystotelesowskie poczucie rzeczywistości prowadzi do poczucia jedności obu sfer w człowieku, którą przyjęło się określać jako jedność psychofizyczną. To bardzo mocne poczucie wyjaśniane jest w ramach arystotelesowskiej spekulacji filozoficznej przy pomocy kategorii aktu i możliwości oraz formy i materii; jedność psychofizyczna to jedność bytu ludzkiego jako biernej cielesności aktualizowanej przez aktywną duchowość. Tak silne poczucie jedności psychofizycznej musi jednak prowadzić do przeświadczenia, że jest ona nierozdzielna, tzn. nie może istnieć oddzielnie ani cielesność, ani duchowość; logika rozumowania przy użyciu tych kategorii prowadzi do wniosku, że istnieć może człowiek jako jedność psychofizyczna, a istnienie duchowości i cielesności nie ma i mieć nie może charakteru substancjalnego. To zaś z kolei zderza się brutalnie z ludzką nadzieją na trwanie po rozpadzie ciała. Podjęta przez św. Tomasza z Akwinu próba uzasadnienia możliwości i wskazania konieczności istnienia duszy mimo nieistnienia ciała zbyt jest niejasna i niekonsekwentna, aby mogła być przekonująca. Można uznać natomiast, że po arystotelesowsku pojmowana jedność psychofizyczna człowieka jest do przyjęcia na gruncie nauk biologicznych, daje się bowiem interpretować jako jedność jednorodna materialnie, której swoistymi emanacjami są zarówno procesy fizjologiczne, jak i procesy psychiczne.

¹⁴ Szersze omówienie antropologicznego dualizmu Descartes'a znaleźć można np. w: G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1971, s. 329–376; zob. także J. Kopania, *Szkice kartezjańskie*, wyd. cyt., ss. 11–26 i 114–124.

Jeżeli zatem z biologicznego punktu widzenia można określić człowieka jako byt materialny, ożywiany autonomiczną siłą biologiczną i dysponujący aktualnym lub potencjalnym przystosowaniem do pozostawania w świadomych relacjach z otoczeniem i samym sobą, to filozoficzne określenie, że człowiek jest zwierzęciem rozumnym, można uznać za tożsamy z owym określeniem przyrodniczym. W swej istocie definicja „człowiek to zwierzę rozumne” jest definicją przyrodniczą, nie zaś metafizyczną.

Platońskie i kartezjańskie poczucie rzeczywistości nie prowadzi do wniosków wykluczających możliwość trwania duszy po rozpadzie ciała. Jednak oba stanowiska rodzą poważne trudności. Platonizm nie potrafi uzasadnić filozoficznie, dlaczego i w jaki sposób będąca rzeczywistym bytem dusza musi ożywiać przez jakiś czas nierzeczywiste w istocie, fenomenalne w swym charakterze, ciało. Kartezjanizm z kolei nie potrafi wyjaśnić, na jakiej zasadzie dwie odrębne, niesprowadzalne do siebie substancje (cielesna i duchowa) tworzą jedność i wzajemnie na siebie oddziałują. Zarazem jednak i przez platonizm, i przez kartezjanizm człowiek sprowadzany jest do swego umysłu (świadomości), czyli określany jest wyłącznie z uwagi na swoją sferę duchową (szeroko pojętą świadomość), bez uwzględniania w członie definiującym aspektu materialnego (cielesnego). W szczególności na gruncie kartezjanizmu człowiek pojmowany jest jako dusza (umysł). Taka definicja człowieka nie jest definicją przyrodniczą, lecz metafizyczną.

Na kartezjańskim pojmowaniu człowieka zaciążyła substancjalizacja ciała i umysłu. To właśnie takie wyjątkowo mocne doświadczanie samego siebie jako myślącego podmiotu doprowadziło Descartes'a do konstatacji, że umysł i ciało są dwiema odrębnymi, niesprowadzalnymi do siebie substancjami. Standardowa interpretacja antropologii kartezjańskiej dokonywana jest przez pryzmat dualizmu substancjalnego. Nie w tym jednak leży ponadczasowy walor metafizyki i antropologii kartezjańskiej. Zarówno teza, że procesy psychiczne generowane są przez jednolicie materialny organizm człowieka, a więc człowiek nie posiada niematerialnej duszy, jak i teza, że ich podłożem i źródłem jest niematerialna dusza, ani nie mogą być zweryfikowane na gruncie przyrodzawstwa, ani nie mogą być udowodnione na gruncie filozofii¹⁵. Obie pozostają swoistym wyznacznikiem wiary przyrodnika czy filozofa. Tymczasem dla filozoficznego pojmowania człowieka nie jest ważna „substancja” myślenia, lecz fenomen myślenia. Niezależnie od tego, czy duszę uznamy za epifenomen cielesności, czy uznamy ją za odrębną substancję, na gruncie filozofii powinniśmy określać człowieka poprzez

¹⁵ Teza, która może być zweryfikowana empirycznie, należy do którejś z nauk przyrodniczych, a teza, która może być udowodniona w sensie logicznym, jest tezą należącą do nauk formalnych. Tezami filozoficznymi są tylko takie tezy, co do których nie jest możliwa ani weryfikacja empiryczna, ani dowód formalny. Dlatego zarówno teza o istnieniu niematerialnej (i nieśmiertelnej) duszy, jak i teza o nieistnieniu takowego bytu, są obie tezami filozoficznymi.

jego zdolność do myślenia, nie zaś poprzez jego uwarunkowania cielesne. Z metafizycznego punktu widzenia człowiek to samoświadomość, myśl świadoma samej siebie. Tylko taka definicja człowieka jest definicją filozoficzną; wszelkie inne będą jedynie jakąś interpretacją czy aspektowaniem przyrodniczego pojmowania bytu ludzkiego.

Charakteryzując dany byt, staramy się dociec, jaka jest jego natura i co stanowi jego istotę. Przez naturę rozumiemy ogół cech i własności danej rzeczy, dzięki którym rzecz ta jest taka, jaka jest, i działa w sobie właściwy sposób; przez istotę danej rzeczy rozumiemy to, bez czego nie byłaby ona tą właśnie rzeczą. W aspekcie metafizycznym naturą człowieka jest jego rozumność, czyli zdolność do myślenia w trzech kierunkach poznawczych: w odniesieniu do świata, do samego siebie i do własnego myślenia. Jakieś formy myślowego odniesienia do świata i samego siebie są także właściwe niektórym gatunkom zwierzęcym, jednak świadomość samego siebie jako podmiotu poznającego, a więc także świadomość myślenia podmiotowego, przysługuje jedynie człowiekowi. Tylko człowiek zarówno myśli, jak i jest świadomy tego, że myśli, a więc może czynić refleksję nad swoim myśleniem¹⁶. Tę właściwość nazywamy samoświadomością i uznajemy, że stanowi ona istotę człowieka. W tym kontekście rozumieć należy metafizyczną definicję człowieka jako bytu samoświadomego.

3. Człowiek jako osoba

Arystotelesowski sprzeciw wobec platońskiego pojmowania człowieka jest w pełni uzasadniony, jeśli rozumieć go będziemy jako zarzut, iż platonizm nie określa człowieka rzeczywistego. Rzeczywisty w sensie arystotelesowskim, czyli jednostkowy, konkretny człowiek, jednostka istniejąca i działająca w świecie realnym (przyrodniczym) nie może być redukowana do duszy, umysłu czy świadomości. Sformułowane powyżej określenie człowieka jako bytu samoświadomego (jako

¹⁶ Przedmiotowa oczywistość jednostkowych, konkretnych rzeczy jest genetycznie pierwotną oczywistością poznawczą, a oczywistość podmiotu, świadomość własnego istnienia pojmowanego jako odrębne od istnienia przedmiotów jest względem niej wtórna. Te dwie oczywistości warunkują zaistnienie trzeciej, mianowicie oczywistości własnego myślenia – człowiek uświadamia sobie nie tylko, że istnieją przedmioty oraz istnieje on sam, ale także, iż to właśnie on jest świadomy rzeczywistości i samego siebie, czyli jest świadomy, że myśli. Proces myślenia jest wcześniejszy od procesu uświadamiania sobie własnego myślenia. Wpierw człowiek zaczął myśleć i zapewne wiele czasu musiało upłynąć, zanim uświadomił sobie, że myśli, czyli posiada potężne narzędzie umożliwiające poznanie świata i samego siebie. Moment, w którym myślący człowiek uświadomił sobie, że myśli, jest właściwym początkiem filozofii. Aby człowiek mógł świadomie zadziwić się światem, z czym Platon, a za nim Arystoteles wiążą powstanie filozofii, wpierw musiał zadziwić się swoim myśleniem.

myśli świadomej samej sobie) nie jest definicją człowieka rzeczywistego, a jedynie wyrażeniem jego natury i istoty. Definicja człowieka w sensie metafizycznym nie jest definicją bytu realnego. Bytem realnym jest niewątpliwie człowiek w sensie przyrodniczym, tyle że takie określenie człowieka nie jest oczywiście charakterystyką filozoficzną. Czy znaczy to, że na gruncie filozofii nie można sformułować innego określenia człowieka niż arystotelesowskie, czyli jako bytu będącego jednością psychofizyczną, z uznaniem wszelkich niejasności i wątpliwych konsekwencji takiego rozumienia? Twierdzimy, że jest to możliwe, a mianowicie poprzez określenie człowieka jako osoby, jednak w sensie nie arystotelesowskim, ani nawet nie platońskim, lecz w sensie kartezjańskim.

Kategoria osoby odnoszona jest obecnie przede wszystkim do człowieka, jednak ma źródła teologiczne, nie zaś filozoficzne, i pierwotnie odnoszona była do Bytu Boskiego, pojmowanego zgodnie z dogmatem o Trójcy Świętej, czyli tezą, że Bóg jest jeden, ale w trzech Osobach. Teologiczną kategorię osoby odnosić zaczęto do bytu ludzkiego z uwagi na biblijny przekaz o stworzeniu człowieka na obraz Boga – skoro Bóg jest Osobą, a człowiek jest obrazem Boga, to także człowiek jest osobą. Bycie osobą oznaczać musi zatem jakąś szczególną godność człowieka, wypływającą z tej jego właściwości, ze względu na którą można uznać, że człowiek jest obrazem Boga. Za taką właściwość wyróżniającą człowieka spośród wszystkich stworzeń uznawano jego rozumność – bycie osobą kojarzono więc z byciem istotą rozumną. Dlatego na gruncie filozoficznym zaczęto definiować osobę jako substancję rozumną. Taką definicję podał w VI wieku Boecjusz, wedle którego człowiek „jest *proson* czy osobą, ponieważ jest rozumnym indywiduum”¹⁷, co dookreślał on wskazując, że „osoba jest (...) niepodzielną substancją rozumnej natury”¹⁸. To właśnie określenie osoby wyrażane jest w postaci kanonicznej w łacińskiej formule: *rationalis naturae individua substantia*.

Definicję Boecjusza przejął św. Tomasz z Akwinu, kładąc nacisk właśnie na ową godność biorącą się z rozumności człowieka. „Osoba oznacza to, co jest najdoskonalsze w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”¹⁹. Rozważania Tomasza wpisane są w kontekst teologiczny, dotyczą Osoby Boskiej, a więc można je odnosić do człowieka jedynie na zasadzie analogii, co zresztą Tomasz wyraźnie zaznacza. Nadto zaś w odniesieniu do człowieka uwzględnić należało jego składnik materialny – Akwinata nie chciał odnosić pojęcia osoby jedynie do aspektu duchowego człowieka, ponieważ pozostawałoby

¹⁷ Zob. Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 72.

¹⁸ Tamże, s. 73.

¹⁹ *Persona significat id quo est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura*; STh I, q. 29, a. 3, c. Rozważania Tomasza nad kwestią osoby znajdują się w artykułach 29–31 części I *Sumy teologii*.

to w sprzeczności z jego rozumieniem człowieka jako jedności psychofizycznej. Dlatego w ujęciu Tomasza pojęcie osoby wyraża to, co stanowi o godności jednostkowego, odrębnego, tożsamego z sobą rozumnego bytu bądź czysto duchowego (czyli Boga), bądź duchowo-cieleśnego (czyli jednostki ludzkiej). Warunkiem tej godności jest rozumność, jednak rozumność musi się w jakiś sposób przejawiać, uwidaczniać na zewnątrz; tym samym więc i osoba musi przejawiać się, uwidaczniać na zewnątrz. Inaczej mówiąc, osoba musi ujawniać się w relacji, w jakiej rozumny byt pozostaje do samego siebie i do świata zewnętrznego. Ustalając charakter tej relacji, Tomasz zdeterminowany był przez swoje rozumienie bytu jako tożsamego z samym sobą konkretnego, dlatego w jego ujęciu osoba staje się rodzajem zasady sprawiającej, że dany byt rozumny jest tożsamy z sobą i odrębny od wszystkich innych bytów. Bóg jest absolutnie tożsamy z sobą, ale ponieważ istnieje Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty, więc Osoba Boska rodzi się w relacjach między Ojcem, Synem i Duchem; tak mniej więcej można rozumieć tezę, że jedna jest Natura Boga, ale trzy są Osoby Boskie. W wypadku człowieka ta relacyjność osoby nie ujawnia się tak wyraźnie – właściwość bycia osobą ludzką ma być tym, co zarazem nadaje człowiekowi godność i czyni z niego tożsamą z sobą jednostkę. Faktycznie więc osoba w ujęciu Tomasza utożsamia się po prostu z człowiekiem; powiedzenie, że człowiek jest osobą, znaczy tyle, co powiedzenie, że człowiek jest jednostkowym bytem rozumnym niesprowadzalnym do innych bytów. Tak pojęta kategoria osoby nie wnosi więc nic do filozoficznej charakterystyki człowieka, jako że terminy „człowiek” i „osoba” są w tym kontekście po prostu synonimami.

Dopiero w czasach nowożytnych pojawiła się próba określenia osoby ludzkiej bez kontekstu teologicznego, ale z wyakcentowaniem relacyjnego charakteru bycia osobą. John Locke zdefiniował osobę określając, że słowo „osoba” oznacza „istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego «ja»”²⁰. Osobą jest więc byt, który pozostaje w swoistej relacji do samego siebie – relacji bycia świadomym tożsamości z sobą samym. Tym samym osoba staje się tożsama z aktualnie świadomym samym siebie człowiekiem. Inaczej mówiąc, nie zawsze, nie w każdym odcinku czasowym swego istnienia, człowiek jest osobą, np. przestaje nią być w stanie czasowej utraty świadomości. W ujęciu Locke’a osoba to człowiek świadomy samego siebie w swej tożsamości.

²⁰ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, t. I, s. 471.

Locke'a koncepcja osoby ludzkiej inspirowana jest kartezjańskim rozumieniem człowieka jako bytu samoświadomego – i to jest niewątpliwie jej zaletą. Jednak zasadniczą wadą tej koncepcji jest ograniczenie osoby do stanu aktualnego doświadczenia samego siebie; przyjęcie, że człowiek nie jest osobą, gdy pozostaje nieświadomy samego siebie, z łatwością może prowadzić do działań co najmniej kontrowersyjnych z moralnego punktu widzenia. Powstaje pytanie, jak zdefiniować osobę ludzką, aby z jednej strony nie ograniczać jej do ram wyznaczanych stanem aktualnej świadomości człowieka, z drugiej strony zaś uniknąć owej nieokreśloności charakterystycznej dla koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Twierdzimy, że rozwiązania należy szukać w antropologii kartezjańskiej.

W rozważaniach Descartes'a o człowieku nie pojawia się pojęcie osoby ludzkiej. Filozof definiuje człowieka jako rzecz myślącą, czyli świadome „ja”, umysł myślący samego siebie. Świat materialny, w tym rzeczywistość własnego ciała, jawi się człowiekowi jako zewnętrzna względem niego – czyli względem samoświadomego umysłu – a co więcej: jako w pełni autonomiczna, rządząca się własnymi prawami, niezależnymi w swym działaniu od działania umysłu. Ciało człowieka nie tworzy substancjalnej jedności z myślącym umysłem, jest z nim związane związkiem przypadłościowym, czyli nie współtworzy istoty człowieka. Jedność psychofizyczna człowieka nie jest jednością substancjalną, nie przynależy w ogóle do porządku substancjalnego; pojawia się jedynie w praktycznym aspekcie reakcji człowieka na oddziaływania zewnętrzne i ten aspekt praktyczny świadczy o jej istnieniu. Inaczej mówiąc, wzajemne oddziaływania duszy i ciała odbieramy wyłącznie w sferze naszego doświadczenia. Własne ciało jawi się duszy (umysłowi) jako zewnętrzne, tak samo jak zewnętrzne są względem niej wszelkie inne ciała materialne. Ale to zewnętrzne względem duszy ciało jest ciałem tej właśnie duszy, a więc posiadanie swego ciała jest dla duszy czymś innym niż posiadanie jakiegokolwiek innego przedmiotu materialnego; jest odczuwane przez człowieka jako „moje”, własne, należące do mnie w jakiś szczególny sposób. Faktycznie więc pojawia się potrzeba dokonania rozróżnienia między ciałem jako przedmiotem fizycznym, czyli należącym do sfery przyrodniczej, a ciałem jako pewnym bytem w sensie filozoficznym (metafizycznym), czyli cielesnością.

Również słowo „cielesność” nie pojawia się w rozważaniach Descartes'a; zawsze mówi on o ciele, a kontekst wypowiedzi jednoznacznie precyzuje, czy chodzi o ciało jako dowolny materialny obiekt, o ciało ludzkie, czy o ludzką cielesność. Gdy opisuje dowolne ciało jako obiekt materialny, a więc także ciało ludzkie, czyni to za pomocą kategorii fizycznych. Ale właśnie to silne poczucie zewnętrzności ciała względem umysłu rodzi potrzebę wyjaśnienia, dlaczego ten zewnętrzny materialny przedmiot może być w określonych sytuacjach odczuwany jako złączony w szczególny sposób z niematerialną duszą, z samoświadomością podmiotu; właściwość bycia moim ciałem – moją cielesnością – nie może zostać uznana za ce-

chę immanentną materialnego organizmu biologicznego. W kontekście kartezjańskiego rozumienia człowieka ludzka cielesność nie ma charakteru substancjalnego, tzn. nie jest substancją, a jest jedynie sposobem, w jaki człowiek odczuwa własne ciało²¹. Z racji uwarunkowań swojego czasu i swojego charakteru Descartes uznał, że istnieją dwie, niesprowadzalne do siebie substancje – rozciągła (materialna) i myśląca (duchowa). Jednak nie musimy, a nawet nie powinniśmy przesądzać, czy tak jest rzeczywiście, czy nie, gdyż obie możliwe odpowiedzi będą jedynie hipotezą nie poddającą się weryfikacji empirycznej; uznać musimy jedynie fakt, że człowiek ujmuje swą świadomością własne ciało, odczuwając je jako swoją cielesność. Tak pojęta cielesność nie jest oczywiście substancją duchową, ale nie jest też substancją materialną, jako że pozostaje tą samą cielesnością tego oto człowieka, mimo że w upływie czasu w jego ciele zmieniają się wszystkie cząstki, a także wtedy, gdy to ciało zostaje fizycznie pomniejszone czy powiększone. Ciało tego oto człowieka jest jego cielesnością tak długo, jak długo pozostaje w relacji z jego myśleniem, czyli jak długo pozostaje ujmowane w świadomości podmiotu. W ciągłym procesie kreowania własnej cielesności człowiek (myślący umysł) tworzy w sobie quasi-substancjalną jedność duszy i ciała. Jedność duszy i ciała w człowieku to ten sposób ujmowania ciała przez umysł, dzięki któremu ciało staje się cielesnością. Kartezjańskie rozumienie jedności psychofizycznej człowieka prowadzi z kolei do zasadniczo nowego rozumienia osoby ludzkiej.

W kontekście rozróżnienia między człowiekiem w sensie przyrodniczym a człowiekiem w sensie metafizycznym widoczny staje się sens kategorii osoby ludzkiej. Człowiek w sensie przyrodniczym – będący przedmiotem poznania zarówno potocznego, jak i naukowego, czyli przyrodniczego – to autonomiczny organizm posiadający swoiste przystosowanie do aktualnego lub potencjalnego pozostawania w relacjach ze świadomością. Inaczej mówiąc, człowiek w sensie przyrodniczym to kartezjańska *res extensa*, byt materialny ożywiany własną siłą biologiczną. Tak rozumiany człowiek opisywalny jest w kategoriach nauk przyrodniczych, w szczególności (w czasach nam współczesnych) w kategoriach genetyki. Z metafizycznego punktu widzenia natomiast człowiek to samoświadomość, myśl świadoma samej siebie; mówiąc inaczej, człowiek w sensie metafizycznym, czyli człowiek jako byt, to kartezjańska *res cogitans*. Metafizyczne rozumienie człowieka prowadzi do kategorii osoby, mianowicie osoba to pojmowany w sensie metafizycznym człowiek w jedności ze swoim ciałem. Inaczej mówiąc, osoba w sensie kartezjańskim to *res cogitans* w jedności z *res extensa*, która staje się wówczas jego cielesnością.

Pojmowanie osoby w sensie kartezjańskim ma poważne i zasadnicze konsekwencje dla naszego pojmowania człowieka. Przede wszystkim oczywiste się staje.

²¹ Por. J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2002, s. 13–46.

że i rozwój, i regres człowieka jako osoby dokonuje się zarówno w relacji do sfery duchowej, jak i w relacji do sfery cielesnej. Nasze człowieczeństwo, czyli osoba kreowana w czynach, nie jest współtworzone przez nasze ciało, lecz jest tworzone między innymi przez nasz stosunek do własnej cielesności. Osoba jest więc zawsze rezultatem relacji, w jakiej samoświadomy podmiot pozostaje zarówno do swego ciała, reagując na wszelkie doznania przez nie powodowane, jak i do swoich własnych autonomicznych aktów wolitywnych. To człowiek w sensie metafizycznym, czyli świadome „ja” odnosi się zarówno do swoich pożądań zmysłowych, jak i do swoich przejawów woli. I ta właśnie dynamiczna, zmienna w czasie relacja między metafizycznym „ja” a ludzką cielesnością i ludzką duchowością konstituuje osobę ludzką. A sposób reagowania na podniety ciała i poruszenia woli stanowi o poziomie osoby ludzkiej – to, jaką podejmuję decyzję, a więc jak postąpię w danej sytuacji, staje się świadectwem tego, jaką jestem osobą. Jest bowiem rezultatem mojej autonomicznej decyzji, co zrobię w odniesieniu zarówno do pojawiających się pożądań zmysłowych, jak i do pożądań wolitywnych. To od decyzji mojego „ja”, czyli decyzji człowieka w sensie metafizycznym, zależy na przykład, czy pójdę za głosem zmysłowego pożądania seksualnego, czy powstrzymam się od działania przestępczego; albo czy z łakomstwa spożyję produkt, o którym wiem, że jest szkodliwy, czy też powstrzymam się od zjedzenia. Podobnie od mojej decyzji zależy, czy skorzystam z nadarżającej się okazji popełnienia kradzieży, czy powstrzymam się od tego; albo czy udzielę pomocy potrzebującemu człowiekowi, czy z wygodnictwa bądź z tchórzostwa tego nie uczynię; czy poświęcę jakieś wartości w imię własnej kariery; czy dam się ponieść nienawiści itp. W takich sytuacjach i w tego rodzaju czynach ujawniam się jako osoba; a to, jak postępuję, jest świadectwem tego, jaką jestem osobą. Podjęta decyzja jest decyzją mojego „ja”, ale dokonane działanie jest działaniem mojego „ja” w jedność z moim ciałem, czyli działaniem człowieka jako jedności psychofizycznej²². Albowiem jedność psychofizyczna człowieka ujawnia się w czynie osoby ludzkiej.

Osoba nie jest więc, jak w tomizmie, jakąś abstrakcyjną zasadą ludzkiej godności, nieodróżnialną faktycznie od godności człowieka jako bytu rozumnego, czyli człowieka jako takiego. Na gruncie tomistycznego rozumienia osoby ludzkiej nie ma praktycznie możliwości odróżnienia kategorii osoby ludzkiej od kategorii bytu ludzkiego; wydaje się, że kategoria osoby ludzkiej wyraża tu po prostu pewien szczególny aspekt, w jakim ujmować można byt ludzki. Osoba nie jest również,

²² O stosunku człowieka do świata wartości decyduje jego charakter. To właśnie charakter sprawia, że pojawiający się motyw jest realizowany w konkretnym działaniu. Człowiek jest wolny, gdy może robić to, co chce. Dlatego wolność woli nie polega na tym, że człowiek mógłby postąpić inaczej, niż postąpił, lecz na tym, że postąpił tak, jak chciał; a właśnie tak chciał, ponieważ właśnie taki ma charakter. Szerzej zob. B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 101–119.

jak głosił Locke, po prostu człowiekiem świadomym tożsamości z sobą samym. Na gruncie Locke'a rozumienia osoby ludzkiej kategoria osoby ludzkiej i kategoria bytu ludzkiego są wprawdzie odrębnymi kategoriami, ale zmuszeni jesteśmy uznać, że nie każdy człowiek i nie zawsze dany człowiek jest osobą; na przykład nie jest osobą człowiek poważnie upośledzony umysłowo i nie jest osobą człowiek w czasie, gdy pozostaje nieprzytomny. Wydaje się, że takie rozumienie osoby ludzkiej prowadzić może do konsekwencji, które trudno zaakceptować z moralnego punktu widzenia. Kartezjańskie rozumienie osoby ludzkiej nie jest obciążone ani jedną, ani drugą wadą. Osoba rozumiana jest tu w sposób dynamiczny, a nie statycznie; osoba to proces bytowy, a nie byt statycznie ujęty²³. Osoba to proces, ponieważ człowiek ciągle tworzy samego siebie poprzez swoje świadome działania. Dlatego dla naszego człowieczeństwa nie jest obojętne zarówno to, co czynimy względem naszej duszy, jak i to, co czynimy względem naszego ciała. Człowiek tworzy swoją osobę – powiększa ją lub pomniejsza – zarówno poprzez swoje świadome czyny odnoszące się do jego sfery duchowej, jak i poprzez swoje świadome czyny odnoszące się do jego sfery cielesnej.

Osoba ludzka w sensie kartezjańskim, czyli ludzki umysł (dusza) w jedności ze swoją cielesnością, nie utożsamia się ani z człowiekiem w sensie biologicznym, ani z człowiekiem w sensie metafizycznym. Człowiek w sensie biologicznym nie jest osobą, lecz organizmem; człowiek w sensie metafizycznym również nie jest osobą, ponieważ wymaga dopełnienia przez cielesność. Ale realny, konkretny człowiek zawsze, w każdym momencie swego istnienia, jest osobą. Jest osobą jeszcze przed urodzeniem, albowiem już ludzka zygota jest jednością umysłu i cielesności²⁴:

²³ W różnych nurtach filozofii chrześcijańskiej coraz wyraźniej artykułuje się konieczność odejścia od statycznego, właściwego tomizmowi, ujęcia osoby ludzkiej. Dobrym przykładem są usiłowania Karola Wojtyły, m.in. w dziele *Osoba i czyn*, aby ująć osobę ludzką dynamicznie, jako realizującą się w czynie. Warto również wskazać na prace Czesława S. Bartnika poświęcone personalistycznej charakterystyce człowieka, przede wszystkim jego monografię *Personalizm*. Autor ten dużą wagę przywiązuje do ujmowania bytu ludzkiego w dynamice działania. „Osoba (...) jest tego rodzaju bytem, który jest sobą metafizycznie od ‘samego początku’, ale jednocześnie staje się, realizuje, kontynuuje, rozwija, tematyzuje niejako w nieskończoność. Przez wnikanie w rzeczywistość wyraża siebie, samopoznaje, uświadamia się sobie, odkrywa, rozjaśnia, doświadcza, weryfikuje. Dokonuje się to przez poznanie wszelkiego rodzaju, ale całość poznawcza ma naturę osobową”; Cz. S. Bartnik, *Spełnienie osoby przez działanie*, w: S. Ziemiański SJ (red.), *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane Profesorowi Romanowi Darowskiemu SJ*, Ignatianum – WAM, Kraków 2005, s. 138.

²⁴ Należy uznać, że człowiek powstaje w chwili poczęcia. Zwięźle wyraża to Bogusław Wolniewicz: „...nowa istota ludzka powstaje w chwili jej poczęcia. (...) Wszystko, co dla nowej istoty ludzkiej istotne – od rysów twarzy i uśmiechu aż po stopień inteligencji i cechy charakteru – rozstrzyga się już w chwili, gdy dwie ludzkie gamety, spotkawszy się, połączą się w ludzką zygotę. Można by rzec, (...) zgodnie z nauką katolicką, że w owej chwili niezwyklej pojawia się na Ziemi nowa dusza: już gotowa, choć jeszcze uśpiona”; B. Wolniewicz, dz. cyt., s. 272. Przyjmujemy, że stanowisko to zgodne jest z kartezjańską tezą o myślącym umyśle (duszy) obecnym u dziecka w łonie matki.

dalszy rozwój jest rozwojem zarówno w sferze duchowej, jak i w relacji do ciała, a od jakości rozwoju na obu tych płaszczyznach zależy, jaką osobą staje się konkretna jednostka ludzka. Człowiek jest osobą w różnym stopniu, na różnych poziomach, może siebie jako osobę powiększać i pogłębiać albo pomniejszać i degenerować, ale człowiek jest osobą zawsze²⁵.

Kartezjańskie rozumienie człowieka i osoby ludzkiej spełnia także teologiczny wymóg, aby osoba była tym, co daje ontyczną podstawę naturze²⁶. Natura człowieka przejawia się w działaniu konkretnej jednostki ludzkiej, czyli bytu psychofizycznego, a więc i w działaniach czysto intelektualnych, i czysto fizycznych, i tych wymagających współpracy duszy i ciała; jest to możliwe dlatego, że człowiek (w sensie metafizycznym) może ująć swoje ciało, uczynić je swoją cielesnością. Inaczej mówiąc, natura człowieka jest ontyczną konsekwencją faktu, że człowiek jest osobą. Powtórzmy jednak raz jeszcze, że człowiek w sensie metafizycznym nie jest bytem realnym, a jedynie wskazaniem w kontekście metafizycznym na to, co stanowi naturę i istotę bytu ludzkiego. Bytem realnym jest natomiast zarówno człowiek w sensie przyrodniczym, jak i człowiek jako osoba. Jedność psychofizyczna w osobie ludzkiej nie jest więc treścią filozoficznej spekulacji, lecz jest przeżywana w świadomości samego siebie.

²⁵ Jeśli pojmować będziemy umysł (duszę) także w sensie chrześcijańskim, czyli przyjmujemy mocą wiary, że dusza trwa po śmierci ciała, to musimy uznać, że po śmierci a przed zmartwychwstaniem ciał istniejąca dusza jest osobą z racji zachowania możliwości ujęcia utraconego ciała, uczynienia go swoją cielesnością. Kartezjańskie rozumienie osoby nie stoi zatem w sprzeczności z tomistyczną koncepcją duszy jako „przystosowanej” do tego oto ciała.

²⁶ Chodzi o niesprzeczność logiczną tezy, że jeden jest Bóg (jedna Boska Natura), ale trzy Boskie Osoby.

JERZY KOPANIA

HUMAN BEING AND HUMAN PERSON

(Summary)

The article introduces the following definitions. (1) The human being in the sense of natural sciences is a rational animated being. (2) The human being in the sense of metaphysics is a being conscious of him/herself. (3) The human person is the human being in the sense of metaphysics united with his/her body which becomes at this juncture his/her corporality. Such an understanding of the human person is of fundamental importance for ethical dimension of our life.

Key words: human being, human person, corporality, consciousness

Adres do korespondencji

Address for correspondence

prof. dr hab. Jerzy Kopania
Akademia Teatralna im. Al. Zelwerowicza w Warszawie
Wydział Sztuki Lalkarskiej w Białymstoku
Sienkiewicza 14
15-092 Białystok

ALEKSANDRA BULACZEK

STEFAN PAWLICKI O FILOZOFICZNYCH ASPEKTACH ANTROPOGENEZY

Wstęp

Stefan Zachariasz Pawlicki to jeden z najwybitniejszych przedstawicieli polskiej filozofii z przełomu XIX i XX wieku. W zakres jego szerokich zainteresowań wchodziła nie tylko historia filozofii¹, ale również etyka, psychologia, socjologia, antropologia a nawet archeologia. Czesław Głombik trafnie zauważył: „Umysłowość tego człowieka pozostawała pod stałym naporem zróżnicowanych idei, które nagromadzając się przez lata całe bynajmniej nie znosiły się w ten sposób, by jedne znikwały bez reszty, ustępując miejsca nowym, a raczej nakładały się na siebie i przenikały, tworząc w rezultacie całość wprawdzie bogatą, ale mało zwartą i niejednolitą”².

Naukowa działalność Pawlickiego związana była ściśle z trzema ważnymi etapami jego życia³, a mianowicie: etapem przedzakonnym (1858–1868), później eta-

¹ Szczególnie upodobał sobie Pawlicki historię filozofii starożytnej, najbardziej zaś cenionym przez niego filozofem był Platon. Po śmierci Pawlickiego ceniony filolog klasyczny Tadeusz Sinko napisał we wspomnieniu: „Jeśli Horacy, Cycero i Seneka stanowili codzienne jego towarzystwo, to mistrzem mu był wielki Platon. Rozróżniał właściwie tylko dwie filozofie: platońską i – nieplatońską”; T. Sinko, *O. Stefan Zachariasz Pawlicki 1839–1916*, „Eos. Czasopismo filologiczne” XXI, 1916, s. 135.

² Cz. Głombik, *Człowiek i historia. Studium koncepcji filozoficznej Stefana Pawlickiego*, PWN, Warszawa 1973, s. 297.

³ Trzyetapową strukturę działalności Pawlickiego jako pierwsza zaprezentowała Alicja Kadler; zob. A. Kadler, *Stefan Pawlicki. Przyczynek do dziejów filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim*, „Sprawozdania z czynności posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności” 51, 8, 1950, s. 519–521.

pem obejmującym lata włoskie (1868–1882) oraz etapem krakowskim, kiedy to Pawlicki uzyskał profesurę na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego (1882–1916). Charakterystycznym rysem etapu przedzakonnego było nieustanne budowanie własnego stanowiska filozoficznego. Był to czas, kiedy myśl Pawlickiego dojrzywała, ale nie była jeszcze sprecyzowana. Dopiero na etapie obejmującym lata włoskie nastąpiła zauważalna krystalizacja jego poglądów. Od tego momentu Pawlicki jako członek Zgromadzenia Zmartwychwstańców dał się poznać jako zagorzały obrońca katolicyzmu, który „bezkompromisowo polemizował ze wszystkim co mogło zagrozić ówczesnej pozycji społeczno-politycznej i nauce Kościoła”⁴. Ostatni etap, obejmujący lata pobytu w Krakowie, to dla Pawlickiego czas spokoju, koncentracji na wykładach z zakresu teologii i historii filozofii, odczytach pozauniwersyteckich oraz odbieraniu laurów wieńczących długoletnią karierę naukową.

Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie wątków antropologicznych w twórczości Pawlickiego dotyczących przede wszystkim kultury, jej genezy, ewolucji oraz przejawów. Być może poprawniejsze byłoby użycie słowa „antropogeneza”, albowiem zdecydowana większość jego wczesnych prac koncentrowała się na historii rodu ludzkiego. Najciekawsze spostrzeżenia na ten temat zawarł Pawlicki w niezwykle interesującym, choć przez wielu historyków filozofii pomijanym tekście *Przemiany człowieka* (1866). Przystudiowanie tej właśnie publikacji jest niezwykle inspirujące nie tylko z racji samej tematyki (ukazanie rozwoju ludzkości), ale także z uwagi na ewolucję myśli Pawlickiego, w szczególności zaś jego rozbrat z otwartą, żywą myślą filozoficzną na rzecz konserwatywnej myśli teologicznej. *Przemiany człowieka* pisał bowiem Pawlicki w Rogalinie, w posiadłości Raczyńskich, dwa lata przed spotkaniem z ks. Piotrem Semenenką, który zapoczątkował w Pawlickim duchową przemianę i sprowadził go na drogę zakonną. *Przemiany człowieka* to tekst pisany przez Pawlickiego-filozofa, w którym uczony chętnie powoływał się na najnowsze doniesienia ze świata nauki, przede wszystkim odkrycia archeologiczne i paleontologiczne. Co istotne, jest to publikacja, która odzwierciedla zainteresowanie Pawlickiego badaniami i odkryciami, które przyniosły ze sobą nauki przyrodnicze. To dość istotne spostrzeżenie, zważywszy na to, że już kilka lat po publikacji *Przemian* Pawlicki wstępuje do Zakonu Zmartwychwstańców, a tym samym staje się gorliwym wyznawcą nauki Kościoła i żarliwym krytykiem wszystkiego, co przynosiły odkrycia nauk przyrodniczych, oraz wszystkich tych, którzy „złotą księgę objawienia zarzucili błotem”⁵.

⁴ G. Gawlak-Kica, *Życie i działalność naukowa Stefana Pawlickiego*, Wyd. AWF, Poznań 1990, s. 26.

⁵ S. Pawlicki, *Materyalizm wobec nauki*, „Przegląd Polski” VIII, 1870, s. 251. W cytatach z Pawlickiego nieco uwspółcześniamy pisownię.

Historia rodu ludzkiego według S. Pawlickiego

W *Przemianach człowieka* przedstawił Pawlicki koncepcję rozwoju ludzkości i jej ciągłego doskonalenia się. Przede wszystkim pragnął udzielić odpowiedzi na pytania: „Skąd się wziął język? skąd różne narody? skąd religia w przelicznym swoich kształtach? skąd prawo, zwyczaje i sztuki piękne? skąd handel i przemysł?”⁶. Cele, jakie nakreślił sobie Pawlicki, były bardzo ambitne, udzielenie odpowiedzi na powyższe pytania wymagało bowiem wszechstronnej wiedzy i żmudnych obserwacji. Tego typu zagadnienia podejmowało większość uczonych doby pozytywizmu. Wielu z nich stawiało pytania o racjonalne podstawy rzeczywistości i dążyło do sformułowania konstruktywnych idei, które mogłyby stać się podwaliną dla ukształtowania społeczeństwa racjonalnie zorganizowanego. Również polscy myśliciele wierzyli dogłębnie „w moc nauki, oświaty, w powszechne znaczenie rozwoju przemysłu i techniki dla dobra ludzkości oraz własnego narodu, dążąc przede wszystkim do wywalczenia w przyszłości jego niezależnego bytu narodowego i państwowego”⁷. Ludzi nauki cechowała wówczas otwartość na nowe idee, szeroko pojęty aktywizm oraz pewnego rodzaju dociekliwość naukowa, która kazała odrzucać wszelkie twierdzenia przyjęte bezwarunkowo. Sam Pawlicki pisał: „Stąd wiek nasz krytycznym przed innymi się zowie, nie żeby dawniejsi ludzie zupełnie zmysłu tego pozbawieni byli, lecz że nic nie przyjmujemy, nie obejrzawszy je wprzód dokładnie – co bez wątpienia arcyszacownym przymiotem jest i wszystkim życzymy, by go nabyli choć w części”⁸. I taki też był Pawlicki z okresu przedzakonnego – młody filozof, „rzecznik myśli świeckiej, zorientowanej humanistycznie”⁹, może jeszcze nie „pozytywista” w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale już myśliciel obcy nurtowi romantycznemu. W okresie przedzakonnym nie odrzucał jeszcze metody empirycznej, która kazała patrzeć na świat poprzez pryzmat faktów naukowych, a która nauki przyrodnicze uznawała za jedyne wiarygodne narzędzie zdobywania wiedzy. „Wprawdzie – pisał Pawlicki – odkąd ludzie myślą, zawsze przyczyn i początków szukano, przecież więcej spekulacją, niż porównywaniem faktów sobie pomagano, gdyż pamięć nie daleko jeszcze sięgała. Dzisiaj, nabywszy daleko szerszą znajomość świata i narodów, a nie mając podstawy spekulacyjnej jak myśliciele przed nami, gromadzimy niesłychanie mnóstwo spostrzeżeń, żeby towarzysząc zjawisku każdemu od początku do końca, odgadnąć cel, dokąd dąży, i przyczynę, dla której ono powstało”¹⁰.

⁶ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, w: „Dziennik Literacki” nr 34, Lwów 1866, s. 535.

⁷ G. Gawlak-Kica, *Życie i działalność naukowa*, wyd. cyt., s. 11.

⁸ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, wyd. cyt., s. 535.

⁹ Cz. Głombik, *Człowiek i historia*, wyd. cyt., s. 72.

¹⁰ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, wyd. cyt., s. 535.

Wedle Pawlickiego najbardziej fascynującym zjawiskiem, którego przyczynę i cel dążenia winno się uchwycić, jest sam człowiek. Podkreślał, że wiedza z zakresu nauk przyrodniczych pozwala określić, iż ślady bytowania człowieka na ziemi datuje się znacznie dalej niż 6000 lat, które miały upłynąć od stworzenia Adama i Ewy. „Dawniej bowiem mniemano, że człowiek dłużej na ziemi nie gości, jak lat 6000, który to czas przedziwnie się zgadza z teorią Mojżesza; obrońcy jej nie omieszkali wykazać, że czas ten wystarczył do rozmnożenia się i dojścia do doskonałości, jaką dzisiaj ludzkość posiada. Tymczasem przekonano się, że dzisiejsza powierzchnia ziemi starszą jest nad lat 6000, i że człowiek od dawna na niej istnieje”¹¹. Na potwierdzenie swych słów przytoczył Pawlicki wyniki badań geologicznych i archeologicznych wskazujące na to, iż cywilizacja egipska liczy sobie mniej więcej 15 000 lat. Znaczyłyby to, że człowiek pojawił się na ziemi znacznie wcześniej niż podaje chronologia biblijna. Mało tego, odkrycia poczynione w Luizjanie dobitnie wskazywały, iż odnalezione tam szczątki człowieka mogły liczyć nawet 57 000 lat. „Przypuszczam z czytelnikami – pisał Pawlicki – że rachuba taka zawsze cokolwiek z prawdą się mija, ale odtrąciwszy nawet dwie trzecie od powyższej liczby, zawsze wiek dość poważny otrzymamy”¹².

Wedle Pawlickiego egzystencja człowieka w okresie przedhistorycznym nie ulegała wątpliwości. W swym tekście, uczony powoływał się na wiele głośnych odkryć archeologicznych, których w XIX wieku nie brakowało. Opisał m.in. odkrycia poczynione we francuskiej miejscowości Aurignac, gdzie w jednej z jaskiń grupa archeologów z paleontologiem Edouardem Lartet na czele odkryła szczątki ludzi i zwierząt pochodzących z paleolitu, czyli starszej epoki kamienia. Z jaskini wydobyto „resztki różnorodnych zwierząt, a wśród nich wiele narzędzi do użytku codziennego; zewnątrz jaskini odkryto w odpowiedniej głębokości ognisko, na nim kości mamutów, reni i innych istot przedpotopowych, ogniem przetrawione”¹³. Również badania poczynione przez francuskiego archeologa Jacquesa Boucher de Perthes rzuciły nowe światło na antropogenezę. „Boucher wobec licznych świadków wydobył ku wielkiej wszystkim radości połowę dolnej szczęki, i liczne siekierki”¹⁴, które po licznych analizach nie pozostawiły wątpliwości co do swojego przedhistorycznego pochodzenia. Dla Pawlickiego te doniosłe odkrycia były wystarczającym dowodem na to, że ślady człowieka sięgają znacznie dalej, niż podaje Biblia. Dlatego pisał: „Odtąd istnienie człowieka w czasach owych nie opiera się więcej na przypuszczeniach, lecz stało się faktem, stwierdzonym licz-

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 536.

¹⁴ Tamże.

nymi wskazówkami”¹⁵. Co więcej, Pawlicki dał obraz tego, jak mogli wyglądać ludzie epoki kamiennej: „po niezmiernych lasach tułali się ludzie małego wzrostu, może składem ciała nieco do murzynów podobni, żyjąc polowaniem i broniąc się od napaści zwierząt dzikich. Zrazu uzbraja się człowiek w szczęki ogromnych niedźwiedzi i kotów, przyrządziwszy je nieco, żeby dłoń nimi wygodniej władała; szczęk takich niezgrabnie ociosanych wydobyto ilość nie małą”¹⁶.

W *Przemianach człowieka* Pawlicki rozpropagował zdobycze archeologii w jednym konkretnym celu – chciał przekonać czytelnika, że dzieje rodu ludzkiego sięgają znacznie dalej, niż wskazywałyby na to biblijne świadectwa. Zaznaczył przy tym, że zmieniając się i doskonaląc przez wieki zarówno fizycznie, jak i moralnie, ludzie pierwotni wyewoluowali do współczesnych istot ludzkich. Wysłunięcie takiej tezy jednoznacznie sugerowało, że ujmował człowieka jako istotę dynamicznie rozwijającą się, która nieustannie przekształca się fizycznie i udoskonala moralnie. Dzięki temu mógł nastąpić m.in. szybki rozwój cywilizacji, a przede wszystkim nauki.

W jaki sposób człowiek powstał, czy dziełem jest najpóźniejszym, a zarazem najdoskonalszym Boga, czy też jako jeden z licznych organicznych tworów, którym początek dał Stwórca, dalej przez wieki kształtowany był przez ślepe siły natury – na to Pawlicki nie potrafił udzielić odpowiedzi. Przywołał jednak Darwina i jego zwolenników, tak jakby sam wątpił w powagę tradycji biblijnej i skłaniał się ku teorii wysnutej przez angielskiego przyrodnika. „Takie mniej więcej zdanie Darwina – pisał Pawlicki – i zwolenników jego, którzy nie zaprzeczając wpływu bożego na powstanie wszelkiego życia, przecież różne życia tego objawy raczej przypadkowi, niż planowi dobrze obmyślanemu przypisują”¹⁷. Z kwestią powstania człowieka wiązał się też inny problem, a mianowicie: czy rodzaj ludzki pochodzi od jednej pary rodziców, czy od kilku? Powaga Biblii, zdaniem Pawlickiego, nie wystarcza w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie. Co więcej, uczonego uznał, że w tej kwestii zapis biblijny pełen jest wewnętrznych sprzeczności: „widzimy, że najważniejszy przedmiot milczeniem zbyty został: skąd syny Adamowe swoje żony brali. Kain bowiem po zabójstwie Abla w dalekie strony się wyniósłszy, żonę bierze i miasto buduje, również inne dzieci Adama, po śmierci Abla zrodzone, żenią się i dzieci płodzą, co u Kaina niewytłumaczoną zagadką, a co do innych na domysł prowadzi, że brat żenił się z siostrą”¹⁸. Co prawda Pawlicki przyznał, że takie związki (dziś nazwalibyśmy je kazirodczymi) nie są czymś nadzwyczajnym, bo u plemion dzikich zdarzają się one często, ale takie urządzenie

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, w: „Dziennik Literacki” 1866, nr 35, Lwów, s. 552.

¹⁸ Tamże.

świata niezbyt na boskie wygląda, „gdyż i z moralnością się mija i z ekonomią natury”¹⁹. Doświadczenie wykazywało bowiem, że związki między krewnymi prowadzą do pogarszania się biologicznej kondycji gatunku, wydając na świat słabsze potomstwo.

Pawlicki podejmując kwestię rozwoju ludzkości, dokonał również rozróżnienia między rodzajem (gatunkiem) a rasą. W ówczesnej Ameryce żywa była kwestia niewolnictwa, a co za tym idzie, pojawiało się wiele teorii, wedle których rasy kolorowe miały stanowić rodzaj niższy od ludzi białych. „Przecież sumienne badania i przeliczne spostrzeżenia okazały płochosć podobnego sądu, gdyż można wprawdzie o różnych rasach ludzi mówić, bynajmniej zaś o różnych rodzajach. Tym bowiem rasy od rodzajów się różnią, że kilka ras razem całość pewną pokrewną stanowi, rodzaje zaś, choć podobne do siebie, usilnie zlewania się wystrzegają”²⁰ – podkreślał Pawlicki. Mało tego, obserwacje prowadzą nas do wniosków, że ze skojarzonych ze sobą ludzi różnej rasy rodzą się dzieci znamionujące się lepszą siłą oraz płodnością.

Wedle filozofa z jednej rasy pierwotnej powstają różne inne rasy, a to na skutek warunków (m.in. klimatycznych) oraz stosunków społecznych panujących w kraju, w którym dana rasa wzrasta. Na poparcie swojej tezy przywołał opisy ludzi, którzy opuszczając swój kraj czy kontynent i osiedlając się w nowym miejscu, nabierają cech charakterystycznych dla ludzi wywodzących się z danego obszaru. I tak na przykład: „w północnych stanach zjednoczonych staje się on [człowiek rasy czarnej] coraz więcej szarym, co już jest pewną odmianą. Co więcej, murzyn czystej krwi połączywszy się z murzynką także wprost z Afryki przybyłą, ma dzieci o daleko mniej wybitnych rysach, jak o tym przekonać się można na wyspach antylskich: szczęki tracą coraz więcej charakter zwierzęcości, a następne generacje, zachowują tylko włos i kolor czarny, coraz więcej się do Europejczyków zbliżają. ...kolor czarny blednieje, wystające policzki coraz się zmniejszają, wargi mniej się stają grubymi, nos mniej płaskim, włos mniej kędzierzawym, fizjonomia straciła jednym słowem swój wyraz zwierzęcy, gdyż wierzchnia i spodnia część twarzy pod mniej ostrym kątem się schodzą”²¹.

Wedle Pawlickiego nasi przodkowie wywodzili się ze szczepu aryjskiego. Pierwotnie szczep ten zamieszkiwał wyżyny Iranu, ale gdy tamtejszy klimat stał się dokuczliwym, „rozproszył się na różne pokolenia, które później samodzielnie narodami się stały”²². Jedno z pokoleń udało się na południe i tam zawojowało Indie, inne pozostało w Iranie (Persowie), a pozostałe pokolenia posuwały się z wolna ku

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 553.

²² Tamże.

Europie. Pierwsi do Europy wkroczyli Celtowie, którzy zaludnili północną Hiszpanię, Francję, północne Włochy, Anglię, Irlandię. Po nich przybyli Germanie, a następnie Słowianie i Litwini. Do Europy wkroczyli również tzw. Pelazgowie i zasiedlili Grecję oraz pozostałą część Włoch. Nowi przybysze napotkali na rdzennych mieszkańców Europy – jak twierdził Pawlicki – fińskiego pochodzenia, których zmuszano do zasiedlenia niegościnnych terenów, m.in. Skandynawii. Na dowód istnienia rdzennych ludów Europy jeszcze przed przybyciem na jej tereny pokoleń szczepu aryjskiego, przywołał opis skandynawskich nasypów tzw. kurhanów, których eksploracja odsłoniła m.in. kamienne narzędzia, ułamki naczyń glinianych, a przede resztki pokarmu, którym żywili się ludzie pierwotni: ryby, ptaki, zwierzyna łowna. Wedle Pawlickiego spiż rozpowszechnił się dopiero wraz z przybyciem szczepu aryjskiego, a znalezione w duńskich kurhanach prymitywne narzędzia kamienne świadczyły o tym, że wytworzyć je mógł tylko rdzenny, przedaryjski lud Europy. Podobnie odkrycie w roku 1854 palafitów²³, a także wydobytych z dna jeziora Zurychskiego nieskomplikowanych narzędzi kamiennych było dowodem na przedhistoryczne ślady bytowania człowieka zaludniającego tereny Europy jeszcze przed nastaniem pokoleń aryjskich. Co najistotniejsze, wykopaliska te potwierdzały tezę, że człowiek żył wiele tysięcy lat przed biblijnym Adamem.

Dalsze partie *Przemian człowieka* poświęcił Pawlicki namysłowi nad cywilizacją, która – jak sam to kreślił – daje obywatelstwo na ziemi. „Dawniej wystarczyło być obywatelem Aten lub Rzymu; poza murami grodu nie było cywilizacji, tylko barbarzyństwo. Później, gdy większe społeczeństwa obok siebie istnieć zaczęły, rzecz starożytnym nie pojęta, gdy Europa okryła się monarchiami, cywilizacja już nie do miasta przykuta, rozprzestrzeniła się aż do granic kraju; był to wielki postęp, cywilizacja francuska lub hiszpańska więcej oznacza i ma widnokrąg szerszy, niż rzymska lub ateńska”²⁴. Podstawą rozwoju cywilizacji jest współzawodnictwo wszystkich ludów, zaś jej podstawowym celem szczęście człowieka. „Ona chce [cywilizacja], aby każdy bez wyjątku człowiek stał się obywatelem ziemi, aby każdemu, gdziekolwiek pobędzie, daną była możebność korzystania z wszystkich praw swoich, używania całej wolności i swojej, aby nareszcie nigdzie nie był obcym, lecz wszędzie w domu”²⁵. To, co Pawlicki pisał o cywilizacji, można by współcześnie odnieść do zjawiska globalizacji. Tworzenie przyjaznego świata otwartego dla wszystkich ludzi, w jakimś sensie wpisywałoby się w proces, który dziś nazywamy globalizacją. Pawlicki pisał dalej: „Cywilizacja coraz odleglejsze, coraz mniejsze ludy sobą ogarnia, ze sobą ogarnia, ze sobą zlewa, i niemi moc swoją i liczbę

²³ W 1854 roku opadające wody jeziora zurychskiego ukazały białe w dno drewniane pale. Były to pozostałości po pierwotnych budowlach, nawodziskach mieszkalnych stawianych na palach u brzegu jezior lub nad bagniskami.

²⁴ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, wyd. cyt., s. 568.

²⁵ Tamże, s. 569.

współpracowników swoich zwiększywszy, w coraz szerszych rozmiarach państwo swoje rozpościera”²⁶. Wedle niego dwie szkoły: teologiczna i sceptyczna, odegrały rolę w analizie źródeł i praw cywilizacji. Szkoła teologiczna (np. św. Augustyn, Bossuet) ganiła bieg cywilizacji za wielowiekowy, moralny upadek człowieka i jego systematyczne oddalanie się od pierwotnej doskonałości. Mniemano, że Opatrzność przygotowuje cierpiącą ludzkość na przyjście Zbawiciela i skieruje ją na tory utraconej szczęśliwości. Zdaniem Pawlickiego teolodzy źle tłumaczyli rozwój ludzkości, bo pozbawili ją ważnego czynnika – samodzielności. Druga zaś szkoła, szkoła sceptyczna, której przedstawicielami byli Wolter i Montesquieu, zrobiła co prawda wiele dla wyjaśnienia historii cywilizacji, przeanalizowała liczne fakty, ale w jej pracach brak jest „duszy, która szczegóły łączy w całość kształtną”²⁷. Dalej Pawlicki komentował: „Francuzi wymienieni dali nam wiele szczegółów, ale nie oznaczyli, w jakim one stoją stosunku do prawdy. Wolter wciąż powtarza, że ludzie wszędzie dążą do dobrego, ale że objawy tej dążności zależne są od czasów i miejscowości; przecież tak ogóle wyrzeczenie, nie wyjawia praw żadnych”²⁸. Jego zdaniem metoda indukcyjna stosowana przez przedstawicieli szkoły sceptycznej była metodą zbyt „lękliwą”, która naokoło siebie budowała sztańce z faktów i spostrzeżeń, ale nie potrafiła zwieńczyć ich zadowalającą syntezą.

Wedle Pawlickiego tym, co sprzyja rozwojowi cywilizacji, nie jest klimat, ale taka „natura kraju”, która stawia swym mieszkańcom wymóg pracy, włożenia wysiłku w jej podporządkowanie. Oczywiście sprzyjający klimat oraz jakość ziemi nie sprzeciwiają się cywilizacji, ale na pewno nie sprzyjają jej rozwojowi. Na dowód tego przywołał Pawlicki przykład Egiptu oraz Chin, gdzie bogactwa nagromadzone mozolną pracą fizyczną, a przede wszystkim wsparte siłą ludzkiego intelektu pociągnęły za sobą oświatę²⁹. Z kolei na terenach, gdzie panowały idealne warunki klimatyczne, zauważalny jest brak bodźca, który zmusiłby mieszkańców do ciężkiej pracy fizycznej, a przede wszystkim intelektualnej. „Przykład na wyspie Jawie widzimy, gdzie cały dom z trzciny bambusowej, tak iż kawałka żelaza nie potrzebuje, a całym narzędziem do stawiania go są dwa noże, większy do wycinania, mniejszy do przyrządzania bambusu. Za cały zaś ubiór dosyć mieszkańcom bawełnianej opony, za żywność garść ryżu i owoców trochę – lud taki oczywiście w cywilizacji postąpić się nie mógł”³⁰. Podkreślał, że bazując jedynie na ludzkiej sile fizycznej, a także zaspakajając podstawowe potrzeby egzystencjalne,

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zastrzega jednak, że oświata może w pełni rozwinąć się tylko tam, gdzie część ludu uwolniona od pracy fizycznej, może oddać się pracy umysłowej.

³⁰ S. Pawlicki, *Przemiany człowieka*, wyd. cyt., s. 586.

nie udoskonali się i nie umocni ludzkości. „Są szczepy, które potrzeby owe zupełnie zaspokoiwszy jednak do cywilizacji żadnej nie doszły; są inne, które wiodąc żywot biedny i skromny, więcej dokonały od ludów bogatych”³¹. Niezbędnym bodźcem w rozwoju ludzkości jest bowiem czynnik duchowy w człowieku. Pawlicki nie miał tu na myśli gorliwej wiary w Opatrzność, ale pewnego rodzaju (charakteryzujący nielicznych) pierwiastek intelektualny, twórczy, dzięki któremu wybitne jednostki mogły udoskonalić ludzkość. Trafnie zauważył: „Potrzeba przede wszystkim znakomitych ludzi, otwierających nowe tory, potrzeba prawodawców, mędrców i dobrych dowódców; nie masz postępu w cywilizacji, który by jednemu z nich nie zawdzięczał swego istnienia”³². Nie sposób nie przywołać tu platońskiego obrazu władcy-filozofa, „miłośnika mądrości”, który znając dobro, dobro dla społeczeństwa czyni, a przez to doskonali je i umacnia. Pawlicki podkreślił jednak, że nie na wiele się zda umiejętność dowodzenia, polot, bystrość umysłu, jeśli jednostka obdarzona tymi przymiotami nie zdoła pociągnąć za sobą tłumów.

Wiara społeczeństwa w mądrość jednego człowieka, lidera wspólnoty, to zdaniem Pawlickiego, klucz do rozwoju cywilizacji. Taką wybitną jednostkę moglibyśmy określić mianem przywódcy charyzmatycznego. Mądry, snujący dalekosiężne wizje przywódca oddziałuje na otoczenie, które zaczyna obdarzać go coraz większym zaufaniem i pokłada w nim nadzieje na zmiany. W tym miejscu ponownie można odnieść się do nauki Platona, tym razem do jego słynnej metafory jaskini. Więzień, który zrzuca z siebie kajdany, a więc jarzmo świata zmysłowego, kieruje się na jasny stok prowadzący ku słońcu, ku ideom, a więc temu, co dobre, piękne i prawdziwe. Ta zmiana powoduje, że nie jest już więźniem immanentnego, materialnego świata, ale jest filozofem, który uwolniony z ułudy i pozorów, wkracza w strukturę świata ponadfizycznego, który tylko przez intelekt może być ujęty. Ale filozof poznawszy prawdę o niezmiennych, transcendentnych ideach powinien wrócić do mrocznej jaskini i próbować wydostać z jej mroków swoich zniewolonych pobratymców. Czy mu się to uda? Jeśli jego mądrość, „czynnik duchowy”, a przede wszystkim charyzma ujmą nieszczęśników bytujących w ciemnościach, filozof odniesie sukces. Jeśli zaś mieszkańcy jaskini nie zaufają mądrości oświeconego przywódcy, filozof przegra. Na kartach długiej historii ludzkości zapisało się kilka, może kilkanaście wielkich, wybitnych jednostek, które zdołały pociągnąć za sobą tłumy. Świadczy to o tym, jak trudną rolę jest rola lidera, czy to na polu walki, czy też na polu nauki.

Pawlicki ponadto akceptował pogląd, że najwznioślejszymi dziełami cywilizacji są religia, prawodawstwo, literatura i sztuki piękne. Uważał zarazem, że wygrane wojny pociągają za sobą „nowy polot wyobrażeń, nowe duchowe wy-

³¹ Tamże.

³² Tamże.

teżenie”³³. Czy w związku z tym ten świat wzniosły, duchowy, idealny miałby być ukonstytuowany na ślepych siłach materii, np. na wojnach lub handlu? Wedle Pawlickiego – nie. Równie dobrze bowiem możemy wymienić sporą ilość „materialnych wypadków”, które były następstwem czynów duchowych. Wojny krzyżowe, Rewolucja Francuska, podboje Arabów – wszystkie te zdarzenia miały przecież swe źródło w świecie duchowym. By ominąć tę dwuznaczność, w której „dzieła duchowe raz skutkami, raz przyczynami się wydają”³⁴, Pawlicki zalecał, by nie rozróżniać czynów materialnych od duchowych, i to zarówno w człowieku, jak i w cywilizacji. Bo czyż historia nie zna jednostek, które nosiły na sobie zarówno materialne, jak i duchowe znamię? Wiele było postaci, które odznaczały się bystrością umysłu, a zarazem były walecznymi wojownikami, podobnie jak wielu było artystów, którzy okazywali się znakomitymi politykami. „Zacieramy więc na zawsze – pisał Pawlicki – tak zwany *nexus causalis* między idealnym i materialnym światem; jednostki nieraz wyłącznie w jednym lub drugim się obracają, ale ludzkość w obu zarówno pracuje; jeden nie wynika z drugiego, lecz oba są różne twarze jednej i tej samej istoty”³⁵.

Akceptował również pogląd Arystotelesa, że podstawą społeczeństwa jest rodzina. Im mniej rozwinięty lud, tym bardziej zauważalny jest brak przywiązania do życia rodzinnego, a przede wszystkim brak szacunku dla kobiety. Monogamia, trwałe związki małżeńskie – to zdaniem Pawlickiego kolejne znamiona postępu, doskonalenia się cywilizacji, a zarazem człowieka. Podobnie język, ta „zewnątrzna szata myśli”³⁶, jak nazwał go Pawlicki, również doskonalili się z rozwojem społeczeństw. Mowa jest wyrazem myśli, objawem ludzkiego ducha. Tak jak religia. Wedle filozofa każdy szczep ma swój język, tak każdy kultuwyje jakąś religię, jednak zauważalne jest, że im szlachetniejsza cywilizacja, tym bardziej wyrafinowane wierzenia. U zarania ludzkich dziejów zauważalna jest wiara w wielobóstwo, dopiero z rozwojem społeczeństw uwypukla się monoteizm. „Do jedności dochodzi się przez wielość”³⁷. Religia to trzon konstytuujący cywilizację, narody, a także samego człowieka. Gdy dana religia rośnie w siłę, rośnie także społeczeństwo ją kultuwujące, gdy zaś religia obumiera, obumiera także społeczeństwo. Można zatem wywnioskować, że na szczycie hierarchii ludzkich potrzeb znajdują się potrzeby duchowe, dzięki którym człowiek, a nawet całe społeczeństwa żyją ponad swoją naturę przyrodzoną kreując nowy świat, nową rzeczywistość wokół siebie, a przede wszystkim w sobie samym.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 587.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 602.

³⁷ Tamże, s. 618.

Zakończenie

Pawlicki, jak przystało na uczonego wielkiego formatu, nie zamykał się w kręgu rozważań czysto filozoficznych. Jego spuścizna obejmuje bowiem liczne publikacje, w których podjęta została problematyka z zakresu historii, antropologii czy archeologii. Skąd u Pawlickiego tak wszechstronne zainteresowania i wielokierunkowość zagadnień, które dogłębnie opracowywał? Z pewnością odpowiedzi należałoby szukać w samym „duchu epoki”. Dziewiętnastowieczna nauka w dużej mierze skupiała się bowiem wokół zagadnień przyrodniczych, które chętnie podejmowali także filozofowie. Niejednokrotnie spory, które toczyły się między biologami, geologami czy archeologami, żywo dyskutowane były także w środowisku filozofów. Zainteresowanie naukami przyrodniczymi, z nauką Darwina na czele, nie miało bowiem tylko „charakteru akademickiego, lecz wyraźnie światopoglądowy”³⁸.

Pawlicki opowiadał się za antropogenezą, czyli opisywał historię ludzkości przez pryzmat teorii ewolucji i antropologii. Trzeba jednak pamiętać, iż *Przemiany człowieka* pisał w roku 1866, a więc w okresie, kiedy wiódł żywot świeckiego uczonego. Po wstąpieniu do Zakonu Zmartwychwstańców w roku 1866 radykalnie zmienił zdanie co do rodowodu człowieka. O uczonych zaś, którzy opowiadali się za antropogenezą i przedhistorycznymi dziejami ludzkiego rodu, pisał, iż nie wierząc w biblijną chronologię, a w tym w dogmat stworzenia, hołdują fałszywej filozofii³⁹.

W *Przemianach* Pawlicki nakazuje patrzeć na człowieka jako istotę, która podlega ciągłemu rozwojowi, a co za tym idzie – udoskonaleniom, które obserwować można nie tylko w jego sferze fizycznej, ale i duchowej. Istota ludzka nie jest zdominowana ani przez czynnik materialny, ani duchowy, lecz oba te pierwiastki konstituują ludzką egzystencję, a zatem wpływają na kształtowanie silnej cywilizacji. To, co jest największą zdobyczą ludzkości (m.in. religia i sztuki piękne), to jednak formy najwyższej precyzji intelektualnej i duchowej. Co więcej, z tekstu Pawlickiego można również odczytać, iż człowiek nie jest czymś na kształt leibnizowskiej „monady bez okien”. Nie jest tylko dla siebie, ale również dla innych. Jedynie w społeczeństwie i poprzez społeczeństwo człowiek może kształtować siebie oraz otaczające go środowisko. Poprzez nieustanny rozwój, samodoskonalenie się i zacieśnianie relacji społecznych, ludzie przecież umacniają się w swym człowieczeństwie.

³⁸ G. Gawlak-Kica, *Życie i działalność naukowa Stefana Pawlickiego*, wyd. cyt., s. 13.

³⁹ Zob. S. Pawlicki, *Antropologia przedhistoryczna i chronologia Mojżesza*, „Tygodnik Katolicki” XII, 12, 1871.

ALEKSANDRA BULACZEK

STEFAN PAWLICKI ON PHILOSOPHICAL ASPECTS
OF ANTHROPOGENESIS

(Summary)

The article analyzes very interesting but forgotten work of Stefan Pawlicki, *Przemiany człowieka* („Metamorphoses of Man”; 1866). First of all, it focuses on Pawlicki’s understanding of history of the human race and evolutionary process leading up to the appearance of civilization and its manifestations, e. g. education and religion. Pawlicki supported a notion of anthropogenesis i.e. description of human history through the theory of evolution and anthropology. This way of thought forced to consider a man as a being which constantly develops and improves himself, not only physically but also spiritually. According Pawlicki, human being is dominated by two elements, spiritual and physical, which form a full human existence and affect the formation of a strong civilization.

Key words: **Stefan Pawlicki, anthropogenesis, anthropology, history of the human race, civilization**

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

JOANNA SMAKULSKA

DETERMINIZM A ODPOWIEDZIALNOŚĆ

„Większość ludzi nie popełnia okrutnych zbrodni, jeśli przedtem ich samych nie spotkało coś bardzo złego. To nie potwory rodzą się na prawo i lewo, ale dzieci, które gromadzą przerażające doświadczenia. Wskutek tego po latach same dokonują okrutnych czynów. Zdecydowanie wolę żyć w takim świecie niż w świecie, w którym rodziłyby się potwory”¹.

Powyższa wypowiedź pewnego psychologa klinicznego, starającego się nawiązać dialog z mordercami recydywistami (w celu złagodzenia ich wyroków) w zwięzły sposób zawiera trzy panujące obecnie doktryny dotyczące ludzkiej natury. Są to mianowicie doktryny: czystej tablicy, determinizmu środowiskowego oraz złudzenia moralistycznego. Zdaniem Stevena Pinkera, amerykańskiego psychologa, każda z tych doktryn jest błędna. Poglądy Stevena Pinkera i Bogusława Wolniewicza² są pod tym względem zbieżne. Za błędną uważają oni bowiem koncepcję nieskażonej ludzkiej natury. Błędne jest również, ich zdaniem, wyjaśnianie całego zła w postępowaniu człowieka jedynie czynnikami zewnętrznymi. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie, w jaki sposób możliwe jest zachowanie pojęcia odpowiedzialności, przy jednoczesnym uznaniu wrodzonego zdeterminowania postaw ludzkiej natury.

¹ B. English, *David Lisak seeks out a dialogue with murderers*, „Boston Globe”, 27 lipca 2000; cyt. za: S. Pinker, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 259.

² Zob. J. Smakulska, *Bogusława Wolniewicza etyka życia*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013, s. 153–174.

Pinker zdecydowanie opowiada się po stronie determinizmu genetycznego³. Za główną przyczynę odrzucania tego stanowiska wskazuje on powiązanie pojęcia wolnej woli z odpowiedzialnością. Panuje bowiem przekonanie, że jedynie istnienie autonomicznej duszy warunkuje odpowiedzialność. Biologiczny determinizm miałby przeczyć istnieniu wolnej woli, a konsekwencją byłaby niemożność pociągania do odpowiedzialności za popełnione czyny. Obecnie z odpowiedzialności karnej zwalniane są dzieci, ludzie chorzy psychicznie oraz ludzie, którzy nie mieli innej możliwości działania. Brak wolności wyboru w praktyce zwalnia z odpowiedzialności⁴. Pinker wyraża tę myśl w następującym zdaniu: „Nie osadzamy w więzieniu dziecka, które przyczyniło się do czyjejś śmierci, ani nie sądymy zwierząt i przedmiotów nieożywionych, bo uważamy, że z natury nie są one zdolne do dokonywania świadomych wyborów”⁵. Może się wydawać, że determinizm genetyczny stanowi zagrożenie dla porządku prawnego, ponieważ odkrycia nauk biologicznych mogą poszerzać krąg tych, którzy są bez winy⁶, i być może za sprawą odkryć biologów dowiemy się, że wszyscy są niewinni. Geny, które nas konstytuują, odniosły sukces w organizmach naszych przodków, w środowiskach, w których żyli. Dowodem na to jest ich dalsze trwanie w naszych organizmach. W związku z tym pewne motywy naszych działań, których sobie nawet nie uświadamiamy, zgodnie z teorią ewolucji powinny być rozpatrywane na poziomie przyczyn dalszych. Niektórzy mogą zatem postulować, że jeżeli jakichś celów naszego postępowania nie uświadamiamy sobie, to nie należy nas winić za skutki wynikających z nich działań.

Pinker podkreśla, iż zagadnienia te nie ograniczają się wyłącznie do rozważań akademickich, a wręcz przeciwnie, mogą znaleźć zastosowanie w praktyce sądowniczej. Największe zainteresowanie przejawiają bowiem adwokaci przestępców, mających nadzieję na skuteczną linię obrony w procesach karnych. Auten-

³ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 253–280. Pinker jako jeden z powodów wskazuje lek egzystencjalny, który miałby być konsekwencją niepanowania nad własnymi wyborami. Skoro bowiem wszystko jest jakoś wpisane w strukturę naszego mózgu, to nie możemy wybierać. Zarzut ten odrzuca, uznając dokonywanie wyboru za proces neuronowy.

⁴ Zob. tamże, s. 254–255.

⁵ Tamże, s. 255.

⁶ Zob. tamże, s. 255. Pinker pisze: „Nawet jeśli morderca nie jest mającym szaleńcem (w dosłownym znaczeniu), to nasze nowoczesne narzędzia mogą wykryć u niego skurczone ciało migdałowate, upośledzony metabolizm w płatach czołowych albo uszkodzony gen kodujący oksydazę monoaminową, które czynią go niezdolnym do kontrolowania własnych zachowań. Być może badanie przeprowadzone w laboratorium psychologii poznawczej wykaże u niego trwałe upośledzenie umiejętności przewidywania zdarzeń, w tym także konsekwencji własnych działań, albo wadliwą teorię umysłu, która czyni go niewrażliwym na cierpienie innych. Przecież jeśli w maszynie nie ma żadnego ducha, to jakiś element genetycznego wyposażenia musi odróżniać przestępcę od większości ludzi – tych, którzy w podobnych okolicznościach nie krzywdzą ani nie zabijają innych. Wkrótce odnajdziemy ów ‘techniczny’ defekt, a wtedy – jak obawia się wiele osób – będziemy zwalniali morderców od odpowiedzialności karnej, tak jak czynimy to dzisiaj w wypadku dzieci i ludzi chorych psychicznie”.

tycznym przykładem jest teza prawników Randy'ego Thornhilla i Craiga Palmera dotycząca gwałtu jako męskiej strategii reprodukcyjnej, ukształtowanej w procesie doboru naturalnego⁷. Teza ta może wzbudzać chęć jej wykorzystania jako argumentu w obronie gwałcieli. Nawet jeżeli taka linia obrony okazałaby się nieskuteczna, to jednak istnieje niebezpieczeństwo wykorzystywania też biologicznych na rzecz obrony przestępców.

Powyższe obawy dotyczą determinizmu biologicznego mającego zwalniać przestępcę z odpowiedzialności. Z drugiej jednak strony, Pinker zauważa, iż postulowanie istnienia autonomicznej duszy, a zatem niczym nie determinowanych wolnych wyborów, jako gwaranta odpowiedzialności osobistej, również nie rozwiązuje problemu⁸. Przywołuje opinię Dana Dennetta, który „dowodzi, że ostatnim atrybutem ludzkiej duszy, którego byśmy sobie życzyli, jest wolność rozumiana jako możliwość robienia wszystkiego, czego się tylko zapagnie. Gdyby wybór zachowań należał do całkowicie wolnej woli, to naprawdę nie moglibyśmy pociągać ludzi do odpowiedzialności za ich czyny. Taki absolutnie wolny byt nie bałby się kary, nie wstydziłby się w obliczu publicznego potępienia i nie miałby nawet cienia poczucia winy, które mogłoby go powstrzymać przed uleganiem przyszłemu pokusom, ponieważ zawsze mógłby wybrać lekceważenie takich motywów działania”⁹. Całkowicie wolna wola odrzucałaby moralność i prawo. Ukazanie złoczyńcy byłoby wyłącznie aktem zemsty, a nie sprawiedliwości.

Pinker krytycznie odnosi się do determinizmu środowiskowego, twierdząc, że na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat najbardziej niedorzeczne usprawiedliwienia złego postępowania odnoszą się nie do ludzkiej natury, lecz do czynników środowiskowych. Jego zdaniem taka linia obrony czyni z przestępców ofiary okoliczności, do których można zaliczyć nadużycia doznane w dzieciństwie, pornografię, chorobę społeczną, przemoc w mediach itp. Zgodnie z tym stanowiskiem nielosowe, czyli uwarunkowane, zachowania można wyjaśniać, na przykład przemocą w grach komputerowych. (Natomiast gdyby zachowania były całkowicie losowe, tzn. niczym nie zdeterminowane, to w ogóle zwalniałoby to z odpowiedzialności.)

Pinker nie podziela obaw związanych z determinizmem genetycznym, gdyż jego zdaniem opowiedzenie się po jego stronie nie jest wcale równoznaczne z odzuceniem odpowiedzialności¹⁰. Człowiek posiada pewne wrodzone cechy i zacho-

⁷ Por. *Lawyers may use genetics study in rape defense*, „National Post” (Kanada), 22.01.2000, s. 8; cyt. za: S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 256.

⁸ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 256–257.

⁹ Tamże, s. 257.

¹⁰ Tamże, s. 258–259.

wania zakodowane ewolucyjnie, nie posiada autonomicznej duszy¹¹, ale ma jednak głęboko zakodowane poczucie sprawiedliwości. Pinker opowiada się po stronie obliczeniowej teorii umysłu, która wyjaśnia działanie ludzkiego umysłu bez odwoływania się do „ducha w maszynie”¹². Zakłada, że postępowanie człowieka mogłoby być zaprogramowane w postaci algorytmu i podaje następujący przykład: „Jeśli zachowanie X sprawi, że ludzie uznają cię za nieokrzesanego drania, to nie rób X”¹³. Przewidywanie skutków własnych wyborów jest niezbędne dla oddziaływania na nas kodeksów moralnych, tzn. wpływu potencjalnych nagród i kar, w postaci poważania lub potępienia. Pinker podkreśla, że koncepcja ludzkiej natury nie są deterministyczna w matematycznym znaczeniu, bo nie można bezbłędnie przewidywać przyszłych zachowań. Zarazem zdaje on sobie sprawę z faktu, że odkrycia naukowe stopniowo dewalują znaczenie pojęć wolnej woli i odpowiedzialności osobistej¹⁴.

Pinker przyznaje, iż obawy związane negowaniem istnienia wolnej woli wiążą się oczywiście z problemem logicznego uzasadnienia. Przywołuje pogląd, który filozofowie nazywają „widłami Hume’a”, a brzmi on następująco: „Albo nasze działania są zdeterminowane, a więc nie ponosimy za nie odpowiedzialności, albo są wynikiem losowych zdarzeń, a wówczas również nie jesteśmy za nie odpowiedzialni”¹⁵. Poza tym, zdaniem Hume’a, ponieważ osąd moralny może się odnosić wyłącznie do danej konstrukcji psychicznej osoby, to z charakteru człowieka wynikają jego postawy i sposób postępowania, a dzieje się to niejako mechanicznie. Dlatego też nie można oceniać postępowania, ponieważ człowiek nie mógł postąpić inaczej, niż postąpił, nie jest za to zachowanie rzeczywiście moralnie odpowiedzialny i nie ma w tym jego winy. Niewątpliwie na sposób zachowania można w jakimś stopniu wpływać i zmieniać go w procesie wychowywania, tzn. poprzez nagradzanie i karanie. „Wpływ ten następuje jednak bez dobrowolnie odpowiedzialnej decyzji danej osoby; dokonuje się on jako empiryczny związek przyczynowo-skutkowy w ramach motywacji przez przyjemność/przykrość”¹⁶.

Zauważmy w tym miejscu analogię między myślą Hume’a i Wolniewicza. Pojawia się problem istnienia czy nieistnienia odpowiedzialności w przypadku determinacji działania przez wrodzony charakter, czyli skłonności i predyspozycje¹⁷.

¹¹ „Neuropsychologia poznawcza nie tylko kwestionuje obecność ducha w maszynie, lecz podważa także doktrynę szlachetnego dzikusia”; tamże, s. 72.

¹² Tamże, s. 56–57 i 257–261.

¹³ Tamże, s. 257.

¹⁴ Zob. tamże, s. 257–258.

¹⁵ Tamże, s. 258.

¹⁶ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki. Myśl filozoficzna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 30.

¹⁷ Zob. B. Wolniewicz, *Melioryzm contra pejoryzm*, „Edukacja Filozoficzna” 47, 2009, s. 31.

Jeżeli bowiem ktoś ma ponosić odpowiedzialność za coś, co zrobił, musiał mieć wybór działania. To właśnie, zdaniem Arno Anzenbachera, w przedrozumieniu tego, co moralne, jest warunkiem koniecznym. Działanie wynikające z charakteru danego człowieka, a więc psychiczno-afektywnej organizacji, nie odbywa się na zasadzie dobrowolności¹⁸. Wolniewicz jest jednak zdania, że niezależnie od wrodzoności charakteru człowiek powinien ponosić odpowiedzialność za własne czyny. Nasze działanie jest zawsze w jakiś sposób zdeterminowane, ale i tak nie jesteśmy zwolnieni z odpowiedzialności. Stanowisko Wolniewicza w kwestii wolności woli i odpowiedzialności jest zasadniczo zbieżne z poglądami Pinkera, który mówi o niesłusznych, w jego ocenie, obawach przed determinizmem, i związaną z tym kontrowersyjnością kwestii odpowiedzialności za nasze postępowanie¹⁹. Pisze on: „Zaszła tu jakaś straszna pomyłka. Najwyraźniej pomyłono **wyjaśnienie z uniewinnieniem**. Wbrew temu, co sugerują krytycy biologicznych i środowiskowych teorii przyczyn zachowań, wyjaśnienie jakiegoś zachowania nie jest równoznaczne ze zwolnieniem sprawcy z odpowiedzialności”²⁰.

Wolniewicz przyznaje, że zagadnienie wolnej woli jest złożone i nastęrcza trudności. Twierdzi, iż problem wolności wyboru jest podstawowy w filozofii prawa²¹. Pisze on: „Rozumiemy, że chodzi o warunek konieczny: bez wolności nie ma odpowiedzialności. Na to zgoda, ale trzeba tu zapytać: bez jakiej wolności, jak rozumianej?”²². Uznanie posiadania wolnej woli, tzn. możliwości wyboru jakiejś opcji działania, jest warunkiem odpowiadania za swoje czyny. Wolniewicz uznaje wolność za warunek konieczny odpowiedzialności karnej, jednakże samo rozumienie wolności jest problematyczne, albowiem jest kwestią sporną, czy w ogóle istnieje wolność w rozumieniu metafizycznym. Tak rozumiana wolność miałyby przejawiać się w wolnym „akcie woli”, nie determinowanym przyczynowo, czyli niezależnym od sytuacji; niezależnie też od łańcucha zdarzeń, które doprowadziły do danej sytuacji zewnętrznej, a także niezależnie od uwarunko-

¹⁸ Zob. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do etyki*, wyd. cyt., s. 30.

¹⁹ Zob. „Doświadczenie dokonywania wyborów nie jest fikcją, bez względu na to, jak działa mózg. Jest procesem neuronowym, który pełni oczywistą funkcję wybierania zachowań na podstawie ich przewidywalnych skutków i reaguje na informacje pochodzące ze zmysłów, między innymi na prośby i wskazówki innych. Nie możesz wyjść poza to doświadczenie ani pozwolić mu się odbywać bez Twojego udziału, bo ono **jest** Tobą”; S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 253–280.

²⁰ Tamże, s. 261. Podkreślenie jak w oryginale.

²¹ Zob. B. Wolniewicz, *Determinizm i odpowiedzialność*, w: J. Hartman (red.), *Filozofia i logika*, Kraków 2000; przedruk w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, t. 3, Warszawa 2003, s. 113–119. W dalszym ciągu wydanie to będzie oznaczone skrótem **FiW**, z podaniem tomu i stron. W artykule tym Wolniewicz odnosi się do problemu postawionego przez Jana Woleńskiego, dotyczącego wolnej woli i odpowiedzialności.

²² **FiW** III, s. 113.

wań „wewnętrznych”, jakimi są stan naszej świadomości i stan organizmu. Taki akt woli ma skutek, choć nie ma przyczyny; ponieważ nie ma jej ani w uwarunkowaniach zewnętrznych, ani wewnętrznych²³. „Jest sporne, czy tak rozumiana wolność w ogóle istnieje, a nawet czy mówić sensownie o jakiegokolwiek odpowiedzialności. Za Kantem można by tu rzec, że metafizycznie rozumiana wolność jest dla nich postulatem praktycznego rozumu”²⁴.

Rozważania nad pojęciem „wolności” mają istotny wymiar praktyczny. Albowiem sprawca czynu zabronionego ponosi odpowiedzialność tylko wówczas, gdy „mógł postąpić inaczej”. Jeżeli bowiem mógł postąpić inaczej niż postąpił, to znaczy, że jego czyn był czynem wolnym. Kluczowe jest tu sformułowanie „mógł postąpić inaczej”, czyli „miał taką zdolność”. To sformułowanie „wolności” niczym nie różni się od „wolnej woli” w jej metafizycznym ujęciu, a wiąże się też z podobnymi trudnościami. Wolniewicz dochodzi do wniosku, że w filozofii prawa można zrezygnować z metafizycznego ujęcia wolności na rzecz empirycznego, tym bardziej, iż ma to faktycznie miejsce w praktyce prawniczej i myśleniu potocznym.

Filozof proponuje konkretny sposób postępowania, który miałby polegać na przyjęciu pewnej normy postępowania człowieka w danej sytuacji. Rozpatrując konkretne zachowanie danego osobnika w jakiejś sytuacji, należałoby odnosić je do „normy” zachowania w analogicznej sytuacji. Należy sprawdzić, czy w takiej sytuacji ktoś inny nie zachował się inaczej, a w ten sposób odrzucić dane zachowanie, jako nie podпадаjące pod bezwzględną normę gatunkową. I o to właśnie chodzi w sformułowaniu „mógł postąpić inaczej”. Wolniewicz twierdzi, że przyjęcie takiej procedury byłoby wystarczające do skutecznej praktyki sądowniczej; pozwoliłoby też uniknąć przypisywania sprawcy posiadania wolnej woli w sensie metafizycznym. Filozof przyznaje, że sprawca odpowiada za swój czyn wówczas, gdy „mógł postąpić inaczej”. Rozstrzyga o tym *casus comparabilis*, czyli przypadek porównawczy, jako warunek konieczny i wystarczający²⁵. „Nie ma potrzeby rozstrzygać, czy miał przy tym wolną wolę, czy nie; starczy, że miał jej tyle, co ów porównawczy Y-grek. Być może znaczy to, że nie miał wcale. To nie szkodzi i na jego odpowiedzialność nie wpływa”²⁶. Zdaniem Wolniewicza prawo nie może mieć podejścia indywidualistycznego, musi kierować się ustaloną normą, z którą każdy obywatel powinien się liczyć²⁷. „Prawo kieruje się normą gatunkową, na indywidualistyczne psychologizowanie nie ma w nim miejsca. Fakt ten stanowi nieodzowny

²³ Zob. tamże.

²⁴ Tamże, s. 113–114.

²⁵ Zob. tamże, s. 117 i 119.

²⁶ Tamże, s. 117.

²⁷ Zob. tamże, s. 114–115.

składnik świadomości prawnej i każdy obywatel we własnym interesie musi się z nim w swym postępowaniu stale liczyć. Musi być świadom, że w sądzie nie będą się nad nim rozczulali. Żarna sprawiedliwości miała grubo”²⁸. Zdarza się, że sprawca miał trudne dzieciństwo czy był zdenerwowany, ale nie zawsze ludzie postępują tak jak on, nawet wtedy, gdy są zdenerwowani lub gdy mają za sobą trudne dzieciństwo.

Pinker także uważa, że możemy oczywiście stwierdzić, że trudne dzieciństwo wpłynęło na czyn sprawcy, jednakże to, że potrafimy dany czyn wyjaśnić, nie oznacza jeszcze, że musimy go usprawiedliwić. Nie każdy bowiem, kto miał przykre dzieciństwo, staje się przestępcą²⁹. Jego zdaniem wyjaśnianie czyjegoś zachowania nie jest tożsame z jego usprawiedliwianiem: „'Zrozumieć nie znaczy przebaczyć', a podkreślała ją [różnicę między wyjaśnieniem i usprawiedliwieniem] na różne sposoby wielu filozofów, między innymi Hume, Kant i Sartre. Większość filozofów uważa, że jeśli człowiek nie został do czegoś dosłownie zmuszony (to znaczy, jeżeli nikt nie przystawił mu pistoletu do skroni), to powinniśmy uznać jego działania za skutek wolnego wyboru, nawet gdy spowodowały je zdarzenia zachodzące wewnątrz jego czaszki”³⁰.

Wolniewicz przyznaje, że zaproponowany przez niego sposób postępowania sądowiczego generuje oczywiście pewne poważne trudności filozoficzne, bardziej natury logicznej niż metafizycznej. Problematyczne są kryteria tożsamości dla sytuacji sprawcy. Postępowanie sądowe opiera się wyłącznie na opisie sytuacji. Każdy zaś opis sytuacji można by uszczegóławiać, a osiągnięcie kresu uszczegółowienia jest nieosiągalne. Zadaniem sądu jest więc zatrzymanie się na pewnym etapie uszczegółowienia poprzez dokonanie „cięcia” na ciągu opisu. Dokonuje się tego wykorzystując właśnie jakąś cywilizacyjną normę, „wcieloną w przepisy prawa i prawniczy rozsądek”³¹. „Norma ta ustanawia dla sytuacji sprawcy – wyraźnie, choć nieostro – pewne kryterium tożsamości: sytuacja X-a była taka sama jak sytuacja Y-greka, gdy na przyjętym poziomie dokładności opis ich okazuje się identyczny. Jak wyznaczyć ten poziom optymalnie? Oto jest zadanie dla filozofii prawa. Poziom ten ma przecież bezpośredni wpływ na orzekanie, czy sprawca ‘mógł być postanowić inaczej’. Im bardziej opis jest ogólnikowy, tym łatwiej znaleźć *casus comparabilis*, który pokazuje, że jednak mógł”³².

²⁸ Tamże, s. 115.

²⁹ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 257–261.

³⁰ Tamże, s. 261.

³¹ Zob. **FiW** III, s. 117–118.

³² Tamże, s. 118.

Pinker jest zdania, że przestępców należy karać w imię sprawiedliwości. Dobór naturalny wyposażył ludzi w zmysł moralny i głęboko zakodowane poczucie sprawiedliwości. Jednakże biologiczne ujęcie umysłu ludzkiego ma wielu przeciwników, którzy żywią obawę, że prowadzi ono do nihilizmu moralnego, uznania ludzi za wyrachowanych i skłonnych do korupcji egoistów³³. Zdaniem Pinkera obawy te są nieuzasadnione, co wyraża w następujący sposób: „Nic nie stoi na przeszkodzie temu, by bezbożny, amoralny proces doboru naturalnego ukształtował gatunek wyposażony w wielki mózg i wysoce rozwinięty zmysł moralny. Co więcej, być może problem z naszym gatunkiem polega nie na tym, że nasza moralność jest zbyt uboga, ale na tym, iż mamy jej za wiele”³⁴. Ludzie potrafią odróżnić działanie moralne od niemoralnego, mają poczucie uniwersalności zasad moralnych. Ponadto jest w ludziach również poczucie, że tych, którzy dopuścili się czynów niemoralnych, należy ukarać w imię zasady sprawiedliwości. Brak kary narusza bowiem porządek moralny. Zmysł moralny usprawiedliwia wręcz agresję zapobiegającą złym czynom, jednakże problemem jest jego zawodność³⁵. Pinker podaje biologiczną definicję zmysłu moralnego. „(...) ludzki zmysł moralny nie jest wcale niezawodny w wychwytywaniu takich prawdziwie niemoralnych czynów jako obiektów swego świętego oburzenia. Zmysł moralny jest tylko urządzeniem, podobnie jak widzenie trójwymiarowe czy intuicje dotyczące liczby. Jest zespołem obwodów neuronowych skleconym ze starszych części mózgu naczelnych i ukształtowanym przez dobór naturalny, tak aby mógł spełniać określone zadanie. Nie znaczy to, że moralność jest wytworem naszej wyobraźni (...) moralność kieruje się wewnętrzną logiką (...). Oznacza to jednak, że nasz zmysł moralny jest narażony na przypadkowe zniekształcenia i systematyczne błędy – coś w rodzaju złudzeń moralnych – tak jak pozostałe z naszych zdolności umysłowych”³⁶. Zmysł moralny jest więc tworem biologicznym, jakimś zespołem obwodów neuronowych, i jako urządzenie, które nie jest niezawodne, może narażać nas na błędną ocenę sytuacji. Przede wszystkim jednak odpowiada za poczucie sprawiedliwości i domaganie się karania przestępców.

Poglądy Pinkera w kwestii karania w imię sprawiedliwości są zbieżne ze stanowiskiem Wolniewicza, ponieważ sądzi on, że sprawcy powinni ponosić odpowiedzialność za swoje czyny, gdy naruszają ład prawny. Prawo naturalne to prawo Boże, zaś naruszenie ładu moralnego świata domaga się kary³⁷. Odnosząc się z kolei do kwestii prawa naturalnego, można zauważyć zbieżność z poglądami

³³ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 383.

³⁴ Tamże, s. 383. Zob. Pinker rozwija też zagadnienie gorszej strony zmysłu moralnego.

³⁵ Zob. tamże, s. 383–384.

³⁶ Tamże, s. 384.

³⁷ Zob. **FiW** II, s. 210.

stoików. Wprawdzie stoicy i Wolniewicz wychodzą z innych założeń, a mianowicie źródła prawa naturalnego, będącego z kolei wynikiem innych założeń metafizycznych. Wolniewicz odrzuca bowiem wpływ Opatrzności na świat, kwestionując w ogóle jej istnienie³⁸. Natomiast dla stoików własności wszechnatury były dowodem działania opatrznosci boskiej; sądzili też, że wszechświat jest zbudowany na wzór istoty rozumnej. Stoicy argumentowali na rzecz panteizmu – Bóg nie istnieje poza wszechnaturą, a materialna wszechnatura posiada niematerialne boskie właściwości. Zatem panteizm służył im też do obrony tezy, że wszechświat i rządzące nim prawa są doskonałe³⁹.

Odrzucając istnienie Opatrzności, Wolniewicz mówi, że człowiek pozostawiony jest sam sobie, a świat nie jest przyjazny człowiekowi, stąd życie przepełnione jest cierpieniem. Również sama istotowość człowieka, czyli połączenie rozumności ze śmiertelnością, czyni z ludzi postacie tragiczne. W kwestii pochodzenia prawa naturalnego Wolniewicz twierdzi, że porządek moralny nie jest naturalnym tworem, a powstał on w efekcie działania lepszej strony ludzkiej natury. Skoro zaś nie został nam dany, należy dokładać starań, aby go podtrzymywać⁴⁰. Wolniewicz twierdzi stanowczo, że przestępców należy karać w imię obrony porządku moralnego: „Porządek ten nie jest bowiem dany przez naturę. Jak cała kultura, został on wydzwignięty z niebytu siłami duszy ludzkiej, tymi lepszymi; i musi być stale podtrzymywany przeciw równie ludzkim, i też stale obecnym, siłom destrukcji i zła. Potężnie to ujął Seneka: *Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne vicant*. To znaczy: ‘Trzeba nieustannych wysiłków przeciwko złu, co szerzy się i pełni – nie żeby znikło, lecz by nie zwyciężyło’”⁴¹.

Stoicy byli przekonani, że wszechświat jest rozumny, a celowość zachodzących w nim zmian przejawia się jako fatum, czyli konieczność. Rozumność wszechświata jest jego cechą naturalną, nie nadprzyrodzoną, pomimo istnienia opatrznosci boskiej. „Rozumność jest wszechnaturze wrodzona w postaci związanego z nią nierozzerwalnie prawa. Prawo natury to rozumność i odwrotnie – rozumność jest przejawem prawa natury”⁴². Zgodnie z celowością zewnętrzną świata, wszystko na świecie stworzone jest dla dobra człowieka⁴³. Według stoików na-

³⁸ Zob. tamże, s. 286.

³⁹ Zob. R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2009, s. 83–84.

⁴⁰ Zob. *FiW* II, s. 210, 212 i 246–247.

⁴¹ Tamże, s. 212.

⁴² Zob. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 83.

⁴³ Tamże, s. 85. Stoicy różnili celowość zewnętrzną i wewnętrzną świata. Celowość wewnętrzną przejawia się w narodzinach istot żywych, jest „*logosem* nasiennym”.

tura ludzka podlega działaniu praw natury, ponieważ jest częścią wszechnatury. „Prawa natury związane z rozumną i fizyczną naturą człowieka to prawa naturalne. Prawa naturalne, jako forma praw natury w człowieku, odznaczają się fatalizmem, rozumnością, i opatrnościowym charakterem”⁴⁴. Stoicy głosili pogląd, że każdy rozumny człowiek posiada wrodzone pojęcie szczególnego rodzaju (*parvae noitiae*) – „wrodzony zarodek cnoty”⁴⁵, a inaczej wrodzone elementarne idee moralności. Jest to analogiczne do zmysłu moralnego, a więc tego, co mówi Wolniewicz o wrodzonej zdolności rozpoznawania dobra i zła⁴⁶. Ten stoicki „wrodzony zarodek cnoty” stanowi wyobrażenia o „istocie dobra słuszności i sprawiedliwości”, ten rodzaj „naturalnego źródła światła” służy człowiekowi jako pomoc w relacjach międzyludzkich. A skoro to szczególne pojęcie jest wrodzone wszystkim, to wszyscy muszą też zgadzać się z istotną treścią nakazów prawa naturalnego. Tym samym ten „głos natury” jest głosem prawdy, bo w naturze znajduje się najwyższe kryterium prawdziwości. W ujęciu stoików istnieją obiektywne i subiektywne kryteria odczytywania prawa natury. Subiektywne – to „naturalne światło”; obiektywne – to *consensus omnium*, czyli zgoda wszystkich ludzi, co do „istotnej treści prawa naturalnego”. Sens nakazów, które dyktuje natura ludzka, bez większych trudności może pojąć każdy rozumny człowiek. Stoicy uważali, że każdy rozumny człowiek ma zdolność odczytywania prawa naturalnego. Tokarczyk interpretuje tę postawę jako postawę demokratyczną. Konsekwencją doktrynalną było to, że nikt rozumny nie mógł się tłumaczyć, że prawa naturalnego nie zna. Kto nie zna prawa naturalnego ten, według Cyncerona, jest niesprawiedliwy⁴⁷.

Wolniewicz twierdzi, że prawo Boże jest wpisane w ludzkiej duszy w postaci sumienia. Nie wszyscy mają sumienie, niektórzy rodzą się, aby czynić zło. Sumienie jest elementem charakteru, ten zaś jest wrodzony i niezmienny, jest ogólnym kierunkiem naszej woli, jest naszą wewnętrzną miarą dobra i zła. Stanowi o tym, czego chcemy i czego nie chcemy, a skoro jest wrodzony i stały, to nie mamy wpływu na to, czego chcemy. Wolniewicz stanowczo twierdzi, że nie wszyscy ludzie mają sumienie, ci zaś, którzy go nie mają, „stanowią w świecie prawdziwą *civitas diaboli*”. Brak sumienia może polegać na woli skierowanej ku złu. Taki człowiek

⁴⁴ Tamże, s. 86. Człowiek jest częścią wszechnatury i dzieli z nią właściwości: materialność, rozumność, powiązanie z bogiem i dynamiczność. Istotą człowieka jest rozumność, wynosząca ludzi do poziomu bogów. Rozum człowieka powinien kierować jego działaniem. Stoicy zacierali różnicę między naturą i rozumem. Działanie zgodne z rozumem jest działaniem zgodnym z naturą – są tym samym. Działanie rozumne jest koniecznym prawem natury. Głosili celowościowy determinizm.

⁴⁵ Myśl tę rozwinął Cynceron; zob. R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 92.

⁴⁶ Zob. *FiW* II, s. 203–204.

⁴⁷ Zob. R. Tokarczyk, *Klasyki...*, wyd. cyt., s. 92–93.

świadomie czyni zło, nie zaś w wyniku złudzenia⁴⁸. Stoicy natomiast odrzucali możliwość rozumności i niezajomości prawa naturalnego, zaś brak znajomości prawa określali jako niesprawiedliwość. A więc „nierozumny” oznacza na gruncie stoicyzmu „niesprawiedliwy”. Można więc chyba określić stoików mianem meliorystów. Zło bierze się, według nich, z niewiedzy, natomiast zdaniem Wolniewicza zło bywa także wynikiem aktywnej intencji.

Wolniewicz uznaje prawo naturalne za wzorzec, który należy zawsze uwzględniać w procesie tworzenia prawa stanowionego. Prawo naturalne to najważniejsze kryterium oceny prawa stanowionego⁴⁹. „Pojmuje się je [prawo naturalne] zwykle jako pewne prawo idealne, wpisane w rozum ludzki przez Boga czy naturę. Różnymi zaś jego przybliżeniami są prawa stanowione przez państwo, dla których ma być miarą i wzorcem”⁵⁰. Stoicy żywili głęboki szacunek dla praw natury, miały one dla nich rangę „króla wszechrzeczy”. Prawo natury bezpośrednio przekładało się u nich na prawo naturalne w człowieku. Chryzyp pisał: „Prawo jest królem wszechrzeczy, boskich i ludzkich, sędzią dobrego i złego, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, najwyższym władcą stworzeń, towarzyskich z natury. Ono nakazuje to, co być powinno i zabrania rzeczy temu przeciwnych”⁵¹.

Prawo stanowione powinno odzwierciedlać świadomość prawną społeczeństwa⁵². Kara powinna być adekwatna do winy. Sędzia wydając wyrok, powinien kierować się wyłącznie zasadą sprawiedliwości, a zatem brać pod uwagę wyłącznie winę oskarżonego, ewentualnie jakieś okoliczności łagodzące. W myśl zasady retribucji kara jest „monotoniczną funkcją winy: równa wina – równa kara, większa wina – większa kara”, przy porównaniu czynów karalnych, np. dwóch przestępców. Sędzia nie może brać pod uwagę względów prewencji czy korekcji, te są bowiem celami utylitarnymi, na które nie ma miejsca w prawie karnym. Karze się bowiem „za coś”, a nie „po coś”⁵³. „Kara nie jest w swej idei utylitarna i nie o to w niej chodzi, by kogoś unieszkodliwić, wystraszyć czy poprawić. Utylitarne rachuby są tu nie na miejscu: są nie tylko zbędne, lecz szkodliwe, bo podmywają poczucie sprawiedliwości jako wartości perfekcyjnej, od utylitarnych całkiem niezależnej. Sądownictwo karne jest jak Sąd Ostateczny, gdzie na pewno nie o prewencję ani

⁴⁸ Zob. **FiW** II, s. 203–204. Por. M. Przełęcki, *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, „Edukacja Filozoficzna” Vol. 44, 2007, s. 19–26.

⁴⁹ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota. Przyczynek do filozofii człowieka*, Wydawnictwo Antyk, Komorów 2010, s. 100.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Cyt. za: R. Tokarczyk, dz. cyt., s. 88.

⁵² Zob. B. Wolniewicz, *Antropologiczne warunki konstytucji*, w: Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty. Racjonalizm–antyracjonalizm–scjentyzm*, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 21.

⁵³ Zob. **FiW** II, s. 225–226.

o korekcję będzie chodziło. Karze się, by przywrócić naruszony zbrodnią ład moralny świata, 'by stało się zadość sprawiedliwości'. Reszta jest od złego"⁵⁴. Utylitarne funkcje kary, typu ma ona wychowywać, odstraszać, podmywają poczucie sprawiedliwości jako wartości perfekcyjnej, zbrodnia narusza moralny ład świata. Prawo powinno karać, a nie wychowywać. Jeżeli celem kary jest wychowanie, to efektem jest jedynie demoralizacja całego społeczeństwa, takie prawo samo podkopuje swój autorytet⁵⁵.

Zdaniem Wolniewicza sprawiedliwy system prawny to taki system, w którym kara spełnia dwa warunki. Po pierwsze, zgodnie z regułą odwetu, ma być proporcjonalna do winy; a po drugie, powinna być do niej adekwatna. Sama zasada retribucji nie wystarcza do spełnienia obydwu warunków, ponieważ służy ona do wyznaczania wzajemnego stosunku kar do siebie, czyli ich względną wysokość. Nie wyznacza ona natomiast bezwzględnej wysokości kary, czyli tego, jak się ma dana wina do kary. Inaczej jest w przypadku reguły wyrównania, która od razu wyznacza wysokość kary, zarówno względną jak i bezwzględną, ponieważ za dany czyn należy się taka sama kara.

Zgodnie z zasadą odwetu, nazywaną też zasadą retribucji lub pomsty, kara ma być proporcjonalna do winy. Zaś reguła wyrównania mówi o karze równej winie, w myśl zasady „oko za oko, krew za krew”, i jest wzmocnioną wersją odwetu. Między tymi zasadami jest różnica, ponieważ „proporcjonalne” nie musi znaczyć „równe”. W przeciwieństwie do reguły wyrównania karą za zabójstwo nie musi być, w przypadku retribucji, kara główna. Można bez popadania w sprzeczność uznawać regułę odwetu, a jednocześnie odrzucać zasadę wyrównania. Ta ostatnia mówi o tym, że kara ma być taka, jaka jest wina sprawcy, czyli wiąże karę z winą wprost. Inaczej jest w przypadku pomsty, gdyż związek ten jest pośredni. Retribucyjny system karny wymaga więc uzupełnienia jakimś „absolutnym wzorcem kary adekwatnej”. Jedynym takim wzorcem absolutnym adekwatności kary do winy jest kara śmierci jako kara główna za czyn ohydny, czyli taki czyn, którym sprawca przekroczył granicę człowieczeństwa. Funkcja winy jest, w myśl zasady odwetu, funkcją ciągłą, lecz tylko do pewnego punktu. Punktem granicznym jest taki punkt na skali win, w którym granica człowieczeństwa zostaje przekroczona. Granicę tę przekracza się poprzez czyn ohydny. Ten punkt zrywa ciągłość i kara przybiera w nim skokowo nieskończoną wartość stałą. Kara staje się karą główną, nie dopuszczając ani nie wymagając dalszej gradacji⁵⁶. „Kara główna jest karą absolutną, a jej adekwatność – adekwatnością w punkcie granicznym. Dlatego

⁵⁴ Tamże, s. 226.

⁵⁵ Zob. **FiW** III, s. 122.

⁵⁶ Zob. **FiW** II, s. 225–226 i 228.

w karze tej – i tylko w niej – wyraża się absolutne potępienie czynu; i wyraża się przy tym w sposób całkowicie przekonujący i powszechnie zrozumiały”⁵⁷. Brak kary głównej w systemie karnym rozpręga cały system, który automatycznie staje się „chybotliwy i moralnie obwisły”. Zastąpienie kary głównej, jako kary granicznej, karą o wartości skończonej, np. dożywotnim więzieniem, jest katastrofalne w skutkach, gdyż system karny traci wtedy adekwatny poziom surowości. Kara śmierci jest „zasadniczą instytucją prawa karnego”, stąd jakiegokolwiek manipulacje legislacyjne powodują poważne zaburzenia całego systemu. Bezwarunkowość potępienia pewnych czynów może być wyrażona wyłącznie poprzez karę główną. W przypadku jej usunięcia z kodeksu karnego ludzie czują, że to „absolutne potępienie” zbrodni jest tylko pozorem, na wzór „teatralnego grzmotu”, za którym nic się nie kryje. W ten sposób społeczne poczucie sprawiedliwości zostaje najciężej naruszone. Kara główna jest potrzebna także ze względu na funkcję ekspresywną prawa, bowiem najlepiej wprowadza do świadomości społecznej to „czym jest prawo i czym jest sąd”. Wolniewicz zaznacza, że ludzie wprawdzie niejasno sobie uświadamiają, jaką funkcję pełni kara główna, to jednak dobrze to czują.

W systemie prawnym kara główna zajmuje wyjątkową pozycję, lecz wcale nie z powodu swojej surowości. Śmierć nie jest bowiem czymś najgorszym, co może spotkać człowieka; tu chodzi o inną kategorię kary. Albowiem wszystkie pozostałe kary dotyczą tego świata, natomiast kara śmierci pozbawia skazańca wszelkiej nadziei, ponieważ wyprowadza go poza ten świat. Istotą tej kary jest jej nieodwołalność, w której wyraża się absolutne potępienie społeczne dla zła tego świata, które ujawniło się w działaniu zbrodniarza⁵⁸. „Obecność kary głównej w systemie prawnym rzuca na ten system pośpytny blask. Tak musi być, bo odzwierciedla się w niej otchłań zła, jakie kryje się w naturze ludzkiej i czasem z niej wychyla. Zarazem jednak kara główna daje prawu majestat. Jakkolwiek rzadko by się do niej uciekano, sama jej możliwość sprawia, że sąd jest postawiony na pograniczu między tym i tamtym światem, budząc tym samym trwożną cześć. Zdaniem rygorysty – powinien ją budzić. Bez kary głównej prawo jest tylko jeszcze jednym urządzeniem administracyjnym, jak poczta, podatki, wywóz śmieci czy przepisy ruchu drogowego. Cywilizacja nie może trwać bez szacunku dla prawa”⁵⁹.

Stanowisko Wolniewicza w kwestii prawa naturalnego jest zbieżne z poglądami Cycerona, który mówił: „Jest zaiste prawdziwe prawo, prawo rzetelnego rozumu, zgodne z naturą, zasiane do umysłów wszystkich ludzi, niezmiennie

⁵⁷ Tamże, s. 228.

⁵⁸ Zob. **FiW** II, s. 214–215, 228 i 322.

⁵⁹ Tamże, s. 215.

i wieczne, które nakazując, wzywa nas do wypełnienia powinności, a zakazując, odstrasza od występków: którego nakazy i zakazy oddziałują tylko na ludzi dobrych, nie wzruszają natomiast ludzi złych. Prawo to nie może być ani odmienione przez inne, ani uchylone w jakiejś swej części, ani zniesione całkowicie. Nie może zwolnić nas od niego ani senat, ani lud. Nie potrzebujemy szukać dlań tłumacza czy wykładacza. Nie jest ono inne jak prawo jedyne w swoim rodzaju, wieczne i nieodmienne, obejmujące zarówno wszystkie narody, jak i wszystkie czasy”⁶⁰.

Pinker także mówi o karze jako metodzie wymierzania sprawiedliwości, zaś funkcja odstraszenia jest jego zdaniem pochodna. Podaje przykład sędziwych zbrodniarzy wojennych, którzy w imię sprawiedliwości powinni zostać zatrzymani i osądzeni. Tu nie ma miejsca na utylitarne rachuby, czy takie działanie kogokolwiek odstraszy, czy też lepiej policjantów, którzy mieliby ich ścigać, zaangażować raczej w zatrzymywanie pijanych kierowców. W człowieku zakodowane jest silne poczucie sprawiedliwości i z tego względu domagamy się poniesienia przez sprawcę konsekwencji. Funkcja odstraszająca kary może być czymś pośrednim, ponieważ kara nie jest tylko wynikiem „chłodnej kalkulacji”, środkiem zapobiegawczym przyszłym przestępstwom⁶¹.

Pinker również odnosi się do kary śmierci i przywołuje słowa Olivera Wendella Holmes’a: „Gdybym prowadził filozoficzną pogawędkę z człowiekiem, który ma zostać powieszony (albo stracony na krześle elektrycznym), powiedziałbym: ‘Nie wątpię, że twój czyn był dla ciebie nieunikniony, ale aby w przyszłości inni mogli go uniknąć, postanowiliśmy poświęcić cię dla dobra ogółu. Jeśli chcesz możesz się uważać za żołnierza, który umiera za ojczyznę, ale prawo musi dotrzymać swoich obietnic’”⁶². Pojęcie odpowiedzialności spełnia praktyczną funkcję zniechęcania ludzi do złych czynów, lecz odstraszanie nie jest jedynym celem, ponieważ gdyby tak było, to pociąganie do odpowiedzialności niewiele różniłoby się od modyfikowania zachowania zwierząt przez behawiorystów. Nasze domaganie się ponoszenia konsekwencji przez sprawcę wynika z silnego poczucia, że występki narusza równowagę moralną. Pinker uważa, iż u podstaw polityki wymierzania sprawiedliwości znajduje się nieuchronność kary, czyli dotrzymywanie obietnic; karać należy bowiem „dla zasady”.

Pinker karę śmierci określa jako „jaskrawą ilustrację paradoksalnej logiki odstraszenia” i twierdzi, że ta sama logika dotyczy też wszelkiego rodzaju kar. Ludzkie dążenie do wymierzania sprawiedliwości wynika z emocji ukształtowa-

⁶⁰ Cyt. za: R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, wyd. cyt., s. 89.

⁶¹ Zob. S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 262–263.

⁶² S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt., s. 263–264.

nych w drodze ewolucji przez paradoks odstraszenia⁶³. Emocje te polegają na „nieprzejednanej żądzy odwetu oraz dojmującego poczucia, że występki wytrąca wszechświat z równowagi i że można go zmazać wyłącznie przez wymierzenie odpowiedniej kary”⁶⁴. Ludzie, którzy dążą do odwetu, są postrzegani jako bardziej wiarygodni przez tych, którzy działali przeciwko nim, dlatego też rzadziej stają się ich ofiarami. Prawo karne, zdaniem wielu teoretyków prawa, jest kontrolowanym urzeczywistnieniem pragnienia zemsty⁶⁵. Na czym polega zatem paradoks odstraszenia? Pinker mówi, że „nasze intuicje zbiegają w dwóch przeciwnych kierunkach – z jednej strony myślimy: ‘Jeżeli ten człowiek ma trudności z kontrolowaniem własnych zachowań, to należy mu wymierzyć łagodniejszą karę’, a z drugiej: ‘Jeśli ma on trudności z panowaniem nad sobą, to powinien ponieść surowszą karę?’”⁶⁶. Odpowiedź na to pytanie wymaga odwołania się do paradoksu odstraszenia. Pinker przytacza następujący przykład: są ludzie, którym wystarczy zagrożenie karą jednego bata, aby oduczyli się niewłaściwego parkowania samochodu. Są też ludzie z uszkodzonym mózgiem, czy z jakimś nieprawidłowym genem, czy też mający za sobą trudne dzieciństwo; tacy ludzie potrzebują groźby dziesięciu batów. W związku z tym, gdyby przyjąć politykę karania złych kierowców dziewięcioma batami, to w przypadku pierwszej grupy, taka kara okazałaby się za surowa, natomiast w przypadku drugiej grupy byłaby nieskuteczna. Jedynie kara dziesięciu batów może skutecznie zapobiegać złym zachowaniom kierowców, jak i samemu karaniu. Z przykładu tego wynika, że paradoksalnie możliwym jest uzasadnienie dwóch skrajnych zasad postępowania, tzn. surowego karania i całkowitej bezkarności (choć oczywiście w prawdziwym życiu progi skutecznego odstraszenia przyjmują jakąś formę kontinuum). Dlatego właśnie kara śmierci w jaskrawy sposób ilustruje paradoksalną logikę odstraszenia⁶⁷.

Pinker uważa karę śmierci za konieczną w prawie karnym i krytycznie odnosi się do tych, którzy są jej przeciwni⁶⁸. Píše on: „Uogólnione spostrzeżenie, że anarchia w znaczeniu braku rządu prowadzi do anarchii w sensie pełnego przemocy chaosu, może się wydawać banalne, ale często bywa pomijane we wciąż jeszcze romantycznym klimacie naszych czasów. Wielu konserwatystów uznaje rząd (w ogólnym rozumieniu) za przyczynę wszelkich nieszczęść, a liberałowie zwykle

⁶³ „Psychologowie ewolucyjni i twórcy gier twierdzą, że paradoks odstraszenia doprowadził do ewolucyjnego powstania emocji, na których opiera się ludzkie dążenie do wymierzania sprawiedliwości (...)”; S. Pinker, *Tabula rasa*, wyd. cyt. s. 262–264.

⁶⁴ Tamże, s. 264.

⁶⁵ Zob. tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 268.

⁶⁷ Zob. tamże.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 469.

przeklinają policję i system więziennictwa. Próbując zakwestionować odstrasżającą rolę kary śmierci – w porównaniu z dożywotnim więzieniem – wielu ludzi o lewicowych poglądach utrzymuje, że odstrasżanie w ogóle nie jest skuteczną metodą przeciwdziałania przestępczości”⁶⁹. Kara śmierci ma wielu przeciwników w kręgach liberalnych, a ów „romantyczny klimat” wynika z całkowicie błędnych koncepcji dotyczących natury ludzkiej. W tej kwestii poglądy Pinkera i Wolniewicza są w pełni zbieżne.

Problem determinizmu i wolnej woli w kontekście odpowiedzialności, jest jednym z trudniejszych problemów filozoficznych. Zarówno Wolniewicz, jak i Pinker opowiadają się po stronie determinizmu genetycznego, a jednocześnie nie negują odpowiedzialności. Mocno zakodowane w ludzkiej naturze poczucie sprawiedliwości domaga się karania winnych naruszenia ładu moralnego. Kwestia determinizmu i odpowiedzialności wciąż jednak obarczona jest problemami logicznego uzasadnienia. Natomiast odkrycia nauk biologicznych nie powinny służyć zwalnianiu z odpowiedzialności, a wręcz przeciwnie, mogą przyczynić się do głębszego ujęcia problemu.

⁶⁹ Tamże.

JOANNA SMAKULSKA

DETERMINISM AND RESPONSIBILITY

(Summary)

The aim of the article is to discuss the possibility of keeping the notion of responsibility valid, despite the inborn determinism of a human being. In the context of responsibility, the incompatibility of free will and determinism, is one of the most complex and difficult philosophical issues. B. Wolniewicz and S. Pinker are both the supporters of genetic determinism, however they do not negate responsibility. They claim that the idea of justice, or natural law, is deeply rooted in human nature. The main reason why people demand punishment for criminals is due to the fact that criminals contravene the moral order.

Progress which is taking place in biological sciences might be perceived as a threat to the idea of justice, because some discoveries in this field may be used by lawyers for justifying criminal deeds by evolutionary reasons and eventually proving their innocence. In fact, there is no such a danger, as explaining someone's conduct is not the same as justifying it. Understanding does not mean forgiving. Biological sciences might be helpful in more profound understanding of the problem.

Key words: determinism, free will, justice, responsibility, Bogusław Wolniewicz, Steven Pinker, stoics

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Joanna Smakulska

Uniwersytet w Białymstoku

Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Pl. Uniwersytecki 1

15-240 Białystok

SEBASTIAN ROSZKOWSKI

PASCALA ROZUMIENIE BYTOWEJ NIEDOSKONAŁOŚCI CZŁOWIEKA

Blaise Pascal (1623–1662) należy do tych filozofów, u których dostrzega się szczególną paradoksalność postawy albo wręcz sprzeczność poglądów¹. Z jednej strony trzeźwy racjonalista, z drugiej kierujący się intuicją serca; z jednej strony matematyk i przyrodnik, z drugiej strony odrzucający wiedzę naukową jako bezwartościową w porównaniu do poznania będącego konsekwencją autentycznej wiary². To swoiste rozdarcie między rozumem a uczuciem zdaje się być u niego stanem trwałym, który nie pozwala ani na ostateczne przyjęcie jednej z tych postaw, ani na dojście do jakiejś ich syntezy. Wątpliwości, rozterki i wahania są stałym elementem jego rozważań nad światem i człowiekiem, a częste zwroty kierunku myślenia utrudniają śledzenie toku wywodów. Zapewne właśnie dlatego *Myśli* pozostały dziełem nieukończonym, którego interpretacja przedstawia duże trudności.

Można niewątpliwie tłumaczyć tę cechę twórczości francuskiego filozofa determinantami jego osobowości. Od wczesnego dzieciństwa chorujący, nękany licznymi dolegliwościami, intensywnie przeżywający każdy moment swego życia, zapewne przeczuwający przedwczesny jego kres – Pascal niejako przenosi stan swojego ducha na swoje myślenie. Jednak takie psychologizujące ujęcie wbrew pozorom

¹ Zob. T. Płużański, *Pascal*, Wiedza Powszechna, Seria „Myśli i ludzie”, Warszawa 1974, s. 44–64.

² Niektórzy starają się jednak wykazać, że postawa racjonalna nie tylko nie jest przytłoczona postawą emocjonalną, lecz stanowi ostateczną podstawę wszelkich wywodów Pascala; zob. W. Marciszewski, *Pascal jako... racjonalista*, „Życie i Myśl” 6, 1973.

niczego nie wyjaśnia, gdyż nie pomaga w uchwyceniu tego, co nadaje filozofii Pascala jednorodność i spójność. Jego filozofia jest bowiem spójna, a tym, co jej tę spójność nadaje, jest jego rozumienie natury ludzkiej. To przez pryzmat swego rozumienia człowieka Pascal patrzy na świat i usiłuje ująć, bardziej sercem niż rozumem, Byt Boski.

Jednak faktem jest, że natura ludzka jawi się Pascalowi jako ułomna i możemy domniemywać, że w tym odczuciu ma swój udział nie tylko religijna wiedza o skażeniu natury ludzkiej grzechem pierworodnym, ale także przeżywanie własnych słabości i ułomności, którym jednak musi towarzyszyć świadomość własnej pasji poznawczej i własnych zalet intelektualnych umożliwiających jej realizowanie. Prowadzi go to do widzenia człowieka jako bytu paradoksalnego, jakby złożonego ze sprzeczności³. Uwidaczniają się te sprzeczności w perspektywie kosmicznej, poprzez rzutowanie bytu ludzkiego na płaszczyznę dwu nieskończoności: nieskończonej wielkości makrokosmosu i nieskończonej małości mikrokosmosu⁴. To w czasach Pascala lunety pozwoliły zobaczyć niekończoną dal wszechświata, a mikroskopy umożliwiły dostrzeżenie niewidocznych gołym okiem bytów, które zdawały się być złożone z części dających się dzielić dalej w nieskończoność⁵. W takiej perspektywie człowiek jawił się jako zawieszony między dwiema nieskończonościami.

Ostatecznie bowiem, czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; zarówno niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pogrążono⁶.

³ Zwraca się uwagę, że to właśnie kategoria paradoksu umożliwia, zdaniem Pascala, opisanie kondycji ludzkiej; zob. S. Lubańska, *Wiara i rozum w filozofii Pascala*, w: S. Janeczek (red.), *Oblicza filozofii XVII wieku*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 167–174.

⁴ Stefania Lubańska podkreśla, że „Pascal posługuje się pojęciem sprzeczności, opisując naturę Boga, człowieka, jego kondycję oraz pozycję wobec ogromu i różnorodności świata. Dialektyka sprzeczności występuje w refleksji francuskiego myśliciela, w jego rozważaniach etycznych i teologicznych”; S. Lubańska, *Pojęcie sprzeczności w filozofii Pascala*, w: J. Żelazna (red.), *Filozofia XVII wieku. Twórcy, problemy, kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2011, s. 142.

⁵ Miało to zasadnicze znaczenie przede wszystkim dla rozwoju metod uprawiania nauki. Skierowanie lunet na ciała niebieskie naszego układu planetarnego pozwoliło zobaczyć, że nie mają one doskonale geometrycznych kulistych kształtów, co zmusiło do odrzucenia tezy o zasadniczej różnicy między konstrukcją fizyczną sfery nadksiężycowej, a konstrukcją fizyczną sfery podksiężycowej. W konsekwencji pozwoliło to na stosowanie matematyki w przyrodznawstwie. Zob. W. Detel, *Nauka*, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 204–212.

⁶ B. Pascal, *Myśli* 84; cyt. za: B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 51. Numeracja fragmentów według J. Chevaliera.

Człowiek powinien więc dostrzegać zarówno swoją wielkość, jak i swoją małość, bo tylko to pozwoli mu przynajmniej w jakimś stopniu zrozumieć, kim jest. Uświadamiając sobie zarazem swoją nędzę i swoją wielkość, człowiek widzi swoje miejsce we wszechświecie.

Takie poznawanie samego siebie jest jednak jedynie fragmentaryczne, niepełne, niezdolne do ujęcia istoty bytu ludzkiego. A co więcej, niemożność zrozumienia, kim jest się w swej istocie, sprawia przykrość.

W perspektywie tych nieskończoności wszystkie skończoności są równe: nie widzę tedy, dlaczego raczej czepiać się tej niż innej. Samo porównanie między nami a skończonością, sprawia nam przykrość. Gdyby człowiek zaczął od zgłębiania siebie, spostrzegłby, jak bardzo jest niezdolny przejść tę granicę. W jaki sposób część mogłaby poznać całość? – Będzie może dążył do poznania bodaj tych części, do których jest w jakimś stosunku? – Ależ cząstki świata tak się łączą i tak się zazębiają wzajem, iż wydaje mi się niemożliwe poznać jedną bez drugiej i bez wszystkiego⁷.

Człowiek staje się więc sam dla siebie bytem paradoksalnym – pragnie ująć i zrozumieć naturę wszechświata, choć wie, że jest to niemożliwe. Ale ta niemożliwość ukazuje mu się dopiero wtedy, gdy czyni on namysł nad samym sobą. Wiedząc, że jest bytem paradoksalnym, człowiek potrafi widzieć siebie we właściwej perspektywie, a dzięki temu panować nad swoimi niedoskonałościami, przewycięzać je. Wszelkie bowiem niedoskonałości natury człowieka są mu wrodzone; a skoro nie on jest ich przyczyną, więc nie może się ich pozbyć, ale niech przynajmniej nad nimi panuje. Nie jest to oczywiście sprawą łatwą.

Człowiek z natury obdarza samego siebie uczuciem pozytywnym. Ale kochając siebie, zarazem odczuwa własną nędzę. Skoro kocha samego siebie, więc też chce być akceptowany przez społeczność, w której żyje, ale trudno mu pozbyć się odczucia, że na tę akceptację nie zasługuje. Dlatego człowiek woli odwracać się od prawdy o samym sobie, woli też, aby inni widzieli go lepszym, niż jest rzeczywiście

Naturą miłości własnej i naszego ludzkiego *ja* jest miłować tylko siebie i cenić tylko siebie. Ale co pocnie? Nie może przeszkodzić, aby ten przedmiot, który tak kocha, nie był pełen przywar i braków; chce być wielki, a widzi się małym; chce być szczęśliwy, a widzi się nędznym; chce być doskonały, a widzi się pełnym niedoskonałości; chce być przedmiotem miłości i szacunku ludzi, a widzi, iż przywary jego zasługują jeno na wstręt i wzgardę. Ten kłopot, w jakim się znajduje, rodzi w nim najbardziej niesprawiedliwą i zbrodniczą namiętność, jaką sobie można wyobrazić: człowiek nabiera śmiertelnej nienawiści do tej prawdy, która mu przygania i która przekonywa go o jego brakach. Pragnąłby ją unicestwić; nie mogąc zaś zniweczyć jej w samej sobie, niweczy ją, ile może, w swojej świadomości i w świadomości drugich; to znaczy dokłada wszelkich starań, aby zasłaniać swoje przywary i drugim, i sobie, i nie może ścierpieć, aby mu je pokazywano lub je widziano⁸.

⁷ B. Pascal, *Myśli* 84; wyd. cyt., s. 55.

⁸ *Myśli* 130; wyd. cyt., s. 72.

Człowiek powinien pokonać w sobie to pragnienie, aby wydać się sobie i innym lepszym, niż jest, a skutecznym sposobem na to jest zrozumienie, iż ci, którzy mówią nam prawdę o nas samych nie tylko nie czynią nam krzywdy, lecz wręcz przeciwnie – „oddają nam przysługę pomagając nam uwolnić się od zła, jakim jest nieświadomość owych przywar”⁹.

Jednak ta trudność widzenia samego siebie takim, jakim się jest – w całej swej niedoskonołości – jest determinowana przez czynnik o wiele silniejszy niż zwykle zadufanie w sobie czy niechęć do ukazywania własnych niedoskonołości i braków. Tym czynnikiem jest świadomość własnej skończoności, która sama w sobie jest przecież również brakiem właściwym bytowi ludzkiemu. Uciekając od myśli o nieuchronnie czekającym go kresie istnienia, przynajmniej w wymiarze doczesnym, człowiek stara się żyć tak, jakby cały jego czas był wieczną teraźniejszością. Świadomość własnej śmiertelności i niepewność przyszłości wywołują lęk i chęć ucieczki, wyparcia przyszłości z codziennych myśli. „Ludzie, nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, nędzę, niewiedzę, postanowili – aby osiągnąć szczęście – nie myśleć o tym”¹⁰. Najłatwiejszym sposobem na takie oszukiwanie samego siebie jest – zdaniem Pascala – rozrywka. „Nędze życia ludzkiego są podstawą tego wszystkiego; skoro ludzie to spostrzegli, chwycili się rozrywki”¹¹. Mówiąc o rozrywce, rozumie Pascal przez to wszelkie sposoby, jakich używa człowiek, aby nie myśleć o przyszłości. Jednak uciekając od przyszłości, człowiek wprawdzie znajduje chwilową pociechę w niedolach swego bytowania, ale zatracza to, co jest jego przeznaczeniem: rzeczywistość zbawienia, stając się paradoksalnie zwyciężonym przez śmierć.

Człowiek nie może stać się w pełni szczęśliwym w życiu doczesnym, albowiem pełna szczęśliwość wymaga czegoś więcej, niż tylko wyzwolenia od nędzy życia – warunkiem koniecznym jest uszczęśliwiające widzenie Boga. Niezrozumienie tego, zwrócenie się wyłącznie ku przyjemnościom życiowym musi skutkować zatraceniem tego, co stanowi istotę naszego człowieczeństwa – zatraceniem obrazu Boga w człowieku. To zaś jest – we właściwym sensie tego słowa – śmiercią człowieka.

Jedyna rzecz, która nas pociesza w naszych niedolach, to rozrywka, a wszelako jest to największa z naszych niedoli; ona głównie przeszkadza nam myśleć o sobie i gubi nas niepostrzeżenie. Inaczej trwalibyśmy w nudzie, a ta nuda popchnęłaby nas do szukania trwalszego sposobu wyrwania się z niej. Ale rozrywka bawi nas i wiedzie nas niepostrzeżenie ku śmierci¹².

⁹ Tamże, s. 72–73.

¹⁰ *Myśli* 213; wyd. cyt., s. 100.

¹¹ *Myśli* 215; wyd. cyt., s. 100.

¹² *Myśli* 217; wyd. cyt., s. 101.

Rozrywka nie może dać człowiekowi szczęścia, ponieważ przychodzi niejako z zewnątrz i jest narażona na działanie przypadku, ten zaś może przynosić troski, zmartwienia i nieszczęścia. Szczęście może człowiekowi dać jedynie Byt wieczny, będący racją i podstawą wszelkiego istnienia; dlatego szukając szczęścia w rozrywce, a nie w Bogu, człowiek zostaje pokonany przez śmierć.

Ta skrzywiona perspektywa widzenia właściwa jest wielu ludziom – może większości z nich – z jednego zasadniczego powodu: człowiek ogranicza się do czasu doczesnego, czasu skończonego, wyznaczonego granicami narodzin i śmierci. Zamykając się w tych ramach, człowiek traci zdolność myślenia w kategoriach wieczności i nawet o samej naturze sądzi wedle samego siebie, czyli niejako ograniczając ją do własnych wymiarów.

Każdy jest wszystkim sobie samemu; z jego śmiercią bowiem wszystko dlań umiera. I stąd pochodzi, iż każdy mniema, że jest wszystkim dla wszystkich. Nie trzeba sądzić o naturze wedle nas, ale wedle niej¹³.

Jednak Pascal nie wyjaśnia bliżej, co to znaczy – myśleć o naturze wedle niej, a nie wedle siebie. Możemy jedynie domniemywać, że świadomość trwania natury mimo śmierci człowieka powinna zwracać nasze myślenie ku wieczności, nie zaś ku kresowi życia doczesnego. Jeśli takie domniemanie jest zasadne, to można je rozwinąć, wskazując, że tak jak trwanie natury (przyrody) pomaga nam zwrócić swe myśli ku wieczności, tak też zwrócenie się ku własnej, człowieczej naturze pozwoli człowiekowi znaleźć w samym sobie zadatki wieczności.

Trwanie przyrody umożliwia więc człowiekowi skoncentrowanie swego umysłu zarówno na przeszłości, jak i na przyszłości, może też wzbudzać nadzieję na przekroczenie własnych uwarunkowań czasowych. Jeżeli jednak człowiekowi tak trudno jest pozbyć się tych uwarunkowań, to dlatego, że człowiek właśnie z powodu ułomności swej natury bardziej nastawiony jest na przeszłość i przyszłość, niż na czas, w którym żyje, czyli czas teraźniejszy, aktualny, dany mu tu i teraz. Jest tak mimo jego usilnych starań, aby zatracić się w teraźniejszości, nie myśląc o przeszłości.

Niechaj każdy zbada swoje myśli: ujrzymy, iż wszystkie zaprzęta przeszłość i przyszłość. Nie myślimy prawie zupełnie o teraźniejszości; a jeśli myślimy, to jeno aby zaczerpnąć z niej treści do snucia przyszłości. Teraźniejszość nie jest nigdy naszym celem. Przeszłość i teraźniejszość są dla nas środkami; celem jest tylko przyszłość. Tak więc nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć; gotujemy się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztujemy go nigdy¹⁴.

Wypatrując ciągle szczęścia w przyszłości, człowiek nie osiąga go w teraźniejszości. A jeśli nawet skupi się na przeżywaniu czasu teraźniejszego, to jedynie po

¹³ *Myśli* 139; wyd. cyt., s. 76.

¹⁴ *Myśli* 168; wyd. cyt., s. 82.

to, aby zyskać chwile spokoju. Tylko że skoncentrowanie się, bardziej instynktowne niż rozumowe, na chwili bieżącej skutkuje jedynie mocnym odczuciem własnych ułomności i całej nędzy życia. Tym silniej pojawia się wtedy przemożna potrzeba spokoju i tym mniej może być ona osiągnięta; przez całe swoje życie człowiek szuka spokoju i nie znajduje go.

Tak upływa całe życie. Szukamy spokoju, zwalczając jakieś przeszkody; kiedy je zaś przezwyciężymy, spokój staje się nie do zniesienia. Albo się myśli o tych niedolach, które się cierpi, albo o tych, które grożą. I gdybyśmy się nawet czuli dostatecznie bezpieczni ze wszystkich stron, troska własną swoją mocą nie omieszkałaby wyniść z głębi serca, gdzie ma swoje naturalne korzenie i napełniłaby duszę swoim jadem¹⁵.

Osiągnięcie spokoju nie jest więc możliwe; tak jak nie jest też możliwe osiągnięcie szczęścia. Wytwarza się osobliwe błędne koło. Im większy odczuwamy niepokój, tym usilniej dążymy do jego zlikwidowania, a to z kolei zwiększa nasz niepokój. Człowiek zaznaje spokoju jedynie w krótkich chwilach. A także: im usilniej dążymy do szczęścia, tym bardziej się oddala jego spełnienie. Człowiek może przeżywać chwile szczęścia, ale są one krótkie i ulotne. Można odnieść wrażenie, że dla Pascala szczęście utożsamia się ze spokojem.

Pascal twierdzi nawet, że spokój nie jest naturalnym stanem człowieka. Widać to wyraźnie wtedy, gdy człowiek pozostając w spokoju, dość szybko odczuwać zaczyna niepokój i pojawia się w nim poczucie pustki.

Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc, próżnię. Bezwzględnie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz¹⁶.

Jeżeli więc taka reakcja jest naturalna, to znaczy, że właściwym stanem człowieka jest jakieś przeciwieństwo spokoju. Za taki stan przeciwny spokojowi Pascal uważa stan działania. To właśnie działanie, do którego człowieka zmusza niejako ów stały niepokój, pozwala człowiekowi pokonywać braki i ułomności jego ludzkiej natury. Niepokój uświadamia człowiekowi, że czas upływa i zbliża się nieuchronnie kres, ale zarazem ten sam niepokój determinuje go do czynu.

Pascal zdaje się więc uznawać, że stanem właściwym człowiekowi jest stan aktywny, stan działania. Jednak należy zapytać, jaka aktywność, jaki rodzaj działania, jest tym właściwym, czyli takim, w którym człowiek realizuje swoje człowieczeństwo. Jest oczywiste, że niewłaściwa aktywność może jedynie czasowo odsuwać od człowieka jego niepokój, być jedynie chwilową rozrywką, przemijającym szybko stanem zadowolenia, po którym pozostaje zwiększone poczucie pustki

¹⁵ *Myśli* 217; wyd. cyt., s. 94–95.

¹⁶ *Myśli* 201; wyd. cyt., s. 89–90.

i niepokoju. Stan spokoju jest więc rezygnacją z jakichkolwiek prób wyjścia poza własne ograniczenia, a działania niewłaściwe także poza te ograniczenia nie prowadzą. Działanie właściwe musi być zatem nakierowane na coś więcej, niż tylko osiągnięcie spokoju, musi być zorientowane na poszukiwanie rzeczywistego dobra, prawdziwych wartości. To zaś jest możliwe tylko wówczas, gdy aktywność człowieka polega na stałym i ciągłym dochodzeniu do Boga. Tak więc jedynie wtedy, gdy człowiek widzi swoje uwarunkowania, czyli zdaje sobie sprawę ze swych braków i ułomności, może podjąć wysiłek dochodzenia do wartości, które te braki i ułomności uczynią nic nie znaczącymi. Te wartości człowiek może znaleźć jedynie w Bogu, ponieważ to Bóg jest źródłem wszelkich wartości.

Tak więc samo zrozumienie przez człowieka własnej sytuacji, uświadomienie sobie swojej skończoności i swojej nędzy egzystencjalnej, może skłaniać człowieka do działania nakierowanego na sferę wartości. Nie gwarantuje jednak, że dokonywane wybory będą tymi właściwymi, że człowiek wybierze dla swych działań właściwą drogę. Wybór wartości nie dokonuje się bowiem w sposób zależny jedynie od człowieka, lecz jest uwarunkowany społecznie. Człowiek jest istotą społeczną, musi żyć razem z innymi ludźmi, a ich postawy i poglądy mają wpływ na jego postępowanie. Ale i na tej płaszczyźnie ujawnia się ułomna natura człowieka. Tutaj paradoks polega na tym, że człowiek z jednej strony nie może żyć w samotności i musi współpracować choćby w minimalnym zakresie z innymi ludźmi, a drugiej strony obawia się innych ludzi, nie chce podporządkowywać się innym, zbyt często nie żywi do nich uczuć choćby neutralnych, lecz przejawia wrogość.

Ten paradoksalny aspekt stosunków międzyludzkich Pascal tłumaczy zachowaniem pewnego rodzaju sprzeczności między tym, co powoduje potrzebę kontaktów z innymi, a tym, co do tych kontaktów zniechęca. Oba te czynniki biorą się z niedoskonałości ludzkiej natury. Człowiek uświadamiając sobie własne braki, dąży do kontaktów z innymi ludźmi, spodziewając się znaleźć u nich takie zalety, które mogłyby rekompensować jego wady. Zarazem jednak właściwy człowiekowi egoizm odpycha go od drugiego człowieka i skłania do działań dla tamtego szkodliwych. Ten paradoks życia społecznego nie da się zlikwidować i jedyne, co można uczynić, to dążyć do zachowania złotego środka między sprzecznymi tendencjami. Jest to możliwe, ponieważ człowiek jest zdolny zrozumieć paradoksalność swego stanu – to, że jest nędzny z natury, ale wielki z racji wiedzy o swojej nędzy¹⁷. To skażona ludzka natura pcha człowieka zarówno do czynów dobrych, jak i do czynów złych. Ale Pascal akcentuje przede wszystkim złe strony ludzkiej natury – i to tak mocno, że odnosimy wrażenie, jakoby nie dostrzegał stron dobrych.

¹⁷ „Wielkość człowieka jest wielka w tym, że zna on swoją nędzę. (...) Nędzą tedy jest czuć swoją nędzę, ale wielkością jest wiedzieć, że się jest nędznym”. *Myśli* 255; wyd. cyt., s. 111.

Tak więc życie ludzkie jest jeno nieustanną złudą; ludzie oszukują się wzajem i karmią pochlebstwami. Nikt w naszej przytomności nie mówi o nas tak, jak poza oczami. Związki ludzi opierają się jedynie na tym wzajemnym oszukaństwie; niewiele ostałoby się z przyjaźni, gdyby każdy wiedział, co przyjaciel mówi o nim, kiedy go nie ma, mimo że mówi wówczas szczerze i beznamiętnie. Człowiek jest tedy jeno maską, jeno kłamstwem i obłudą; i w sobie, i wobec drugich. Nie chce, aby mu mówiono prawdę, stara się jej nie mówić innym; a wszystkie te skłonności, tak odległe od sprawiedliwości i rozumu, posiadają przyrodzone korzenie w jego sercu¹⁸.

Skażony grzechem pierworodnym człowiek traktuje innych ludzi czysto przedmiotowo: albo posługuje się nimi jako (mówiąc językiem Kanta) środkami do celu¹⁹, albo bez wahania usuwa ich, jeśli stają na przeszkodzie w osiągnięciu jego celów. Zarazem przyjmuje postawę obłudną, maskując miłość własną fałszywymi deklaracjami o miłości bliźniego. Ta obłuda jest tak silna, że człowiek zaczyna sam wierzyć w wypowiedane przez siebie fałszywe zdania – a więc nie tylko innych, lecz także samego siebie oszukuje.

Czynnikiem, który uruchamia złe zachowania ludzi, jest pożądlivość. „Pożądlivość bowiem jest źródłem wszystkich naszych poruszeń i ludzkość [także]”²⁰. Pożądlivość nie jest przez Pascala rozumiana wąsko, lecz właśnie bardzo szeroko – jako całkowite zepsucie człowieka, zepsucie jego natury grzechem pierworodnym. Tak więc to, co złe w nas, nie jest nabywane w ciągu życia człowieka, lecz jest mu wrodzone. Człowiek z natury swej jest zły, w sposób naturalny, sam z siebie, żywi wobec innych ludzi złe uczucia – nienawidzi ich.

Wszyscy ludzie ze swej natury nienawidzą się wzajem. Posłużono się, jak się dało, pożądlivością, aby jej kazać służyć powszechnemu dobru; ale to tylko sztuczka i fałszywy obraz miłości bliźniego; w gruncie to tylko nienawiść²¹.

Pascal pojmuje naturę ludzką jako tak dalece skażoną, że nawet pozytywne zachowania ludzi skłonny jest wyjaśniać obłudą, a w najlepszym razie interesem własnym. Człowiek dba o siebie, o swoje potrzeby, które gotów jest realizować nawet z krzywdą drugiego człowieka. Faktyczną wartością jest dla człowieka

¹⁸ *Myśli* 130; wyd. cyt., s. 74–75.

¹⁹ Kant głosił, że „człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 60–61.

²⁰ *Myśli* 132; wyd. cyt., s. 75. Chodzi o to, że z owej „pożądlivości” biorą się nie tylko złe, lecz także dobre (a przynajmniej za dobre uważane) ludzkie czyny. Pascal mówi o tym wprost: „Ugruntowano wszystko na pożądlivości i dobyto z niej cudowne prawidła porządku, moralności i sprawiedliwości; ale w głębi, w szpetnej głębi człowieka, owo figmentum malum [= złe utworzenie] jest tylko przykryte, ale nie usunięte”. *Myśli* 135; wyd. cyt., s. 75. Mówiąc o „złym utworzeniu” Pascal nawiązuje do słów Psalmu (102, 14): „Bo on zna utworzenie nasze”.

²¹ *Myśli* 134; wyd. cyt., s. 75.

dobro własne, w pierwszym rzędzie dobra materialne, choć oczywiście ludzie dążą do zdobycia sławy, a przynajmniej rozgłosu, do tytułów i zaszczytów, ale także do zdobycia wiedzy. Wszystko to, nawet zdobywanie wiedzy, jest jednak motywowane niskimi pobudkami, przede wszystkim względami na korzyść własną. Nawet potrzeba bliskości z innymi ludźmi jest motywowana lękiem przed osamotnieniem, a chęć posiadania przyjaciół jest konsekwencją przewidywania, że mogą się oni przydać w różnych sytuacjach życiowych.

W ten sposób egoizm ludzkiej natury łączy się z jej społecznym charakterem. Wszelkie prawa ustalane w społeczności ludzkiej motywowane są względami na korzyść własną. Aby bowiem społeczeństwo istniało i rozwijało się, musi być w jakiś sposób utrzymywane w spójności, a do tego właśnie służą prawa, które zarazem zabezpieczają jednostkę przed innymi jednostkami. W istocie jednak prawa są usankcjonowaniem panowania jednych nad drugimi i u ich początku stała siła jakiejś jednostki nad innymi jednostkami: „wprowadzono je niegdyś bez racji, stały się racjonalne; trzeba je wpoić jako uprawnione, wiekuiście i ukrywać ich początek, jeżeli się nie chce, aby rychło znalazły koniec”²². W przeciwieństwie do Thomasa Hobbesa, który twierdził, że społeczeństwo rządzone prawem jest rezultatem zawarcia umowy społecznej, mocą której ludzie oddali część swojej wolności władcy (suwerenowi) w zamian za zapewnienie im bezpieczeństwa²³, Pascal twierdzi, że jakiś bezwzględny człowiek, przyszły władca, siłą narzucił własne prawa innym ludziom. Teraz jednak należy poddawać się tym prawom, albowiem każda próba ich zniesienia skutkować będzie chaosem i bezprawiem.

Skoro prawo jest rezultatem woli i interesów jakiejś jednostki, to nie może być ono sprawiedliwe ze swej natury, nawet jeśli niektóre jego elementy zaspokajają w pewnym stopniu ludzkie poczucie sprawiedliwości. „Siła jest królową świata, nie opinia”²⁴ – powiada Pascal i chce przez to wyrazić, że ludzie po prostu muszą uznawać za sprawiedliwe to, co zostało im narzucone siłą. Wszystko w tym świecie: prawa, zwyczaje i cała organizacja życia społecznego jest rezultatem użycia siły i przez siłę jest utrzymywana. A ponieważ ludzie nie chcieliby poddawać się prawom, które uważają za niesprawiedliwe, więc należy utrzymywać ich w przekonaniu, że są sprawiedliwe.

²² *Myśli* 230; wyd. cyt., s. 105.

²³ Taką „umową społeczną” tłumaczył Hobbes powstanie państwa. „Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu – otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli”; T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 151.

²⁴ *Myśli* 242; wyd. cyt., s. 107.

Niebezpieczne jest mówić ludowi, że prawa nie są sprawiedliwe, słucha ich bowiem jedynie dlatego, iż mniema, że są sprawiedliwe. Dlatego trzeba mu mówić równocześnie, że trzeba ich słuchać, ponieważ są prawem, tak jak trzeba słuchać przełożonych nie dlatego ponieważ są sprawiedliwi, ale że są przełożeni. W ten sposób sprzedamy wszelki bunt, jeżeli zdołamy wpoić tę rzecz oraz [to, co jest] w istocie określenie sprawiedliwości²⁵.

Pascal faktycznie powtarza tutaj znaną radę Platona, który kreśląc plan idealnego państwa, powiada wprost, że dla dobra rządzonych rządzący często będą musieli posługiwać się kłamstwem i manipulacją²⁶. Jest jednak między nimi zasadnicza różnica. Platon przyznawał władcom takie uprawnienia z tej racji, że właśnie oni jedyni dysponowali wiedzą o tym, co jest dobre dla rządzonych²⁷. Pascal jedynie stwierdza, że władza bierze się z siły i na sile jest oparta, a lud należy okłamywać, ponieważ jest to konieczne dla zachowania ładu i spokoju społecznego.

Wszystko to jest konsekwencją faktu, że natura ludzka jest skażona grzechem pierworodnym. Ułomny z natury człowiek nie jest zdolny do stworzenia prawdziwie sprawiedliwego ładu społecznego – nie jest w stanie osiągnąć ładu i harmonii ani we własnej duszy, ani w rzeczywistości społecznej, w której musi żyć. Dlatego filozof musi uznać za właściwe z pragmatycznego punktu widzenia takie rozumienie sprawiedliwości, które oparte jest na sile, i kłamliwie przedstawiać je ludziom jako oparte na prawie naturalnym.

Sprawiedliwe jest poddać temu, co sprawiedliwe; konieczne – poddać się temu, co silniejsze. Sprawiedliwość bez siły jest bezradna; siła bez sprawiedliwości jest tyranią. Sprawiedliwość bez siły spotyka się z oporem, ponieważ zawsze znajdują się źli; siła bez sprawiedliwości ściąga nienawiść. Trzeba tedy zespolić razem sprawiedliwość i siłę i w tym celu dążyć do tego, aby to, co jest sprawiedliwe, było silne albo aby to, co silne, było sprawiedliwe. Sprawiedliwość podlega sporom; siła jest bardzo jasna i bezsporna. Nie zdołano nawet dać sprawiedliwości siły, ponieważ siła sprzeciwiła się sprawiedliwości i rzekła, że jest niesprawiedliwa, i rzekła, że to ona, siła, jest sprawiedliwa. I tak, nie mogąc zdziałać, aby to, co jest sprawiedliwe, było silne, uczyniono, aby to, co jest silne było sprawiedliwe²⁸.

²⁵ *Myśli* 288; wyd. cyt., s. 118–119.

²⁶ „Zdaje się, że nasi rządzący będą musieli często stosować kłamstwo i oszukiwanie dla dobra rządzonych”; Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, t. I, s. 263.

²⁷ Platon postulował, aby państwem kierowali filozofowie, czyli miłośnicy mądrości, gdyż jedynie oni znając prawdę, zdolni są do kierowania innymi. „Jak długo (...) albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i poniekąd to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało (...), nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego”; tamże, t. I, s. 290.

²⁸ *Myśli* 285; wyd. cyt., s. 117.

Takie rozumienie prowadzi więc Pascala nie tylko do pogodzenia się z tym stanem rzeczy, ale jakby do zaakceptowania go. W rzeczywistości doczesnej inaczej być nie może, należy więc przyjąć owo utożsamienie sprawiedliwości i siły, a co najwyżej starać się, na ile to możliwe, aby narzucone siłą prawa rzeczywiście były sprawiedliwe. Nie wyjaśnia jednak Pascal, jak jest to możliwe i czy w ogóle jest możliwe. Jedynie przyznaje, że on sam wyzbył się wszelkich złudzeń co do tego, czy sprawiedliwość może realizować się w doczesnym życiu człowieka.

Spędziłem długą część życia, mniemając, że istnieje sprawiedliwość, i w tym się nie myliłem; istnieje bowiem, o ile Bogu podobało się nam ją odstąpić. Ale ja nie brałem tego tak i w tym się myliłem: wierzyłem bowiem, że nasza sprawiedliwość jest istotnie sprawiedliwa i że mam w sobie zdolność poznania jej i sądenia o niej. Ale złapałem się tyle razy na błędnych sądach, iż wreszcie popadłem w nieufność do siebie, a potem do drugih. Wiedziałem, iż wszystkie kraje i wszyscy ludzie zmieniają się; i tak po wielu zmianach sądu tyczącego prawdziwej sprawiedliwości poznałem, iż nasza natura jest jeno ustawiczną zmianą, i nie zmieniłem się już od tego czasu; a gdybym się zmienił, potwierdziłbym swoje zapatrywanie²⁹.

Ułomna ludzka natura nie może dojść do ustaleń pewnych³⁰, jak też nie może ani samym człowiekiem właściwie kierować, ani tworzyć właściwego kształtu życia społecznego. Właściwa jej zmienność nie prowadzi do pewności, lecz jedynie do ciągłego poczucia niepewności losu, co rodzi niepokój i uniemożliwia osiągnięcie szczęścia. Człowiek musi to zrozumieć, albowiem tylko wtedy ma szansę takiego kierowania własnym życiem, aby spokój i szczęście osiągnąć w życiu przyszłym. Niepewność rozumu należy więc wzmocnić pewnością objawienia³¹.

Pascal w istocie wskazuje, że jedyne, co człowiek może robić, aby polepszyć swoją nędzną kondycję, to zmierzać ku Bogu – mimo całej swojej ułomności człowiek powinien starać się jak najbardziej zbliżyć do Boga, ponieważ jedynie w rzeczywistości zbawienia uwolniony będzie od wszelkich złych uwarunkowań swej doczesnej natury. Dążenie do Boga jest więc jakby przeznaczeniem człowieka i jeżeli człowiek to zrozumie, wówczas stanie się dla niego jasne, że jego niepokój, pragnienie uzyskania spokoju i szczęścia powinny kierować go ku Bogu. Pascal

²⁹ *Myśli* 252; wyd. cyt., s. 110.

³⁰ Należy w tym miejscu wskazać, że zdaniem Pascala człowiek nie może uzyskać wiedzy pewnej i wyczerpującej ani o świecie jako całości, o jego celu i początku, ani nawet o tym, co go bezpośrednio otacza. Jeszcze większą zagadką niż świat przyrody, jest dla człowieka on sam. Szerzej na ten temat zob. A. Siemianowski, *Wielkość i nędza człowieka. Rozważania o Pascalu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 44–68.

³¹ „Pascal redukuje pewność rozumu na korzyść objawienia, ale nie jest on jeszcze przez to sceptykiem bądź przeciwnikiem rozumu, ponieważ apologia jego *Myśli* jest argumentacją rozumową, a Pascal zwraca się zarówno przeciwko przecenianiu, jak i przeciwko niedocenianiu rozumu. Jednak wiedza człowieka jest i pozostanie ograniczona”; E. Coreth, H. Schöndorf, *Filozofia XVII i XVIII wieku*, tłum. P. Gwiazdecki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 72.

mógłby powtórzyć słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”³².

Zachodzi jednak zasadnicza różnica między św. Augustynem a Pascalem. Punktem wyjścia tego pierwszego jest bowiem przeświadczenie, że skoro Bóg stworzył człowieka, uczynił go na swój obraz i podobieństwo, to tym samym człowiek jest nie tylko zdolny do owego zmierzania ku Bogu, ale cała jego natura skłania go ku temu. Pascal natomiast główny nacisk kładzie na ułomności natury ludzkiej, na zasadnicze skażenie jej grzechem pierwotnym. Oczywiście uznaje, że Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, ale mocno podkreśla, że jest to jakby równoważone obecnością ułomności tej natury.

Chryścianizm jest dziwny. Nakazuje człowiekowi uznać, że jest szpetny, nawet ohydny; i każe mu chcieć być podobnym Bogu. Bez tej przeciwwagi wywyższenie to uczyniłoby go szkaradnie próżnym, poniżenie to uczyniłoby go straszliwie plugawym³³.

Pascal nie usiłuje wyjaśniać, jak jest to możliwe, aby człowiek był zarazem obrazem Boga i istotą ohydną – pozostawia to jako podstawową sprzeczność ludzkiej natury. Ale w konsekwencji tego punkt wyjścia jest inny, mianowicie to skażenie grzechem pierwotnym, nędza ludzkiego bytowania i niepewność losu mają skłaniać człowieka do poszukiwania Boga i do usiłowań, aby żyć zgodnie z Bożymi nakazami.

Czy jednak jest to możliwe? W przypadku św. Augustyna sama logika rozumowania uprawdopodobnia wnioszek: skoro człowiek jest tworem Boga, to z natury swej dąży do Niego³⁴. Takiej zależności logicznej nie ma w przypadku Pascala, pojawia się bowiem uzasadniona obawa, że ułomności ludzkiej natury raczej człowieka od Boga odwodzą, niż do Niego prowadzą; sam Pascal zdaje się podzielać tę obawę. Te ułomności są człowiekowi wrodzone, tzn. przychodzi on z nimi na świat jako z dziedzictwem grzechu pierwszych rodziców. Człowiek Pascal musi więc wprawdzie odpowiedzieć sobie na pytanie, czy jest zdolny, a jeżeli tak, to dzięki czemu, zmierzać ku Bogu ze swoją ułomnością. Inaczej mówiąc, aby odnaleźć Boga, człowiek musi wprawdzie odnaleźć samego siebie. Ta kwestia wymaga jednak odrębnego omówienia.

³² *Wyznania* I, 1; cyt. za: Święty Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 27.

³³ *Myśli* 684; wyd. cyt., s. 294.

³⁴ „Postawa Augustyna jest w istocie postawą zawierzenia, które płynie z poczucia posiadania w swym wnętrzu czegoś, co zostało dane człowiekowi przez Boga po to, by do Niego prowadziło. Sens istnienia ujawnia się człowiekowi wtedy, gdy zawierzenie i nadzieja utożsamia się i człowiek już wie, że cokolwiek się dzieje, dzieje się z woli Boga i do Boga prowadzi”; J. Kopania, *Ludzkie oblicza boskiej Prawdy*, Wydawnictwo Sokrates, Warszawa 1995, s. 142.

SEBASTIAN ROSZKOWSKI

**PASCAL'S UNDERSTANDING OF THE EXISTENTIAL
IMPERFECTION OF THE HUMAN BEING**

(Summary)

This article discusses Pascal's understanding of the human being as an entity which has been deeply contaminated by original sin. The extreme imperfection of the human nature is an inborn state which man is unable to change. The only thing a human being can do in this situation is struggle with his own nature and try to get closer to God, hoping that God's loving-kindness will save him despite his sinful nature. Pascal does not attempt to explain how it is possible that man is at the same time a reflection of God and an entity so deeply contaminated by sin – he treats this phenomenon as the basic contradiction of human nature. However, in consequence, his starting point is different, i.e. it is the contamination with original sin, the misery of human existence and the uncertainty of being that make humans seek God and attempt to live in accordance with God's rules.

Key words: Pascal, human being, existential imperfection

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Sebastian Roszkowski
Politechnika Białostocka

e-mail: s.roszkowski@pb.edu.pl

KATARZYNA KRASUCKA

DLACZEGO LEW MYSZKIN NIE JEST CHRYSTUSEM?

Przeglądając ankietę „Dostojewski dzisiaj”, zamieszczoną w miesięczniku „Znak” z 1981 roku zauważymy, że najbardziej lubianym i najbliższym uczestnikom ankiety bohaterem powieści Fiodora Dostojewskiego jest Alosza Karamazow, a zaraz obok niego Lew Myszkin¹. To, mimo pozorów, zupełnie różne postaci, z których najwięcej interpretacyjnych różnic i kontrowersji wzbudza Myszkin. Nie da się też w prosty sposób porównać Aloszy z Myszkinem, bo i powieści, w których znajdziemy ich losy, są zupełnie różne. Z jednej strony mamy *Braci Karamazow*, dzieło przepojone w wyraźny sposób wyłożoną religijnością, z którego tchnie religijna wizja człowieka i świata, z drugiej natomiast strony znajdujemy *Idiotę*, dzieło nastęrczające wiele wątpliwości, a religijność jego nie jest już taka oczywista. Niekiedy można odnieść wrażenie, że im bardziej poszukuje się w *Idiocie* przenikającej rzeczywistość empiryczną transcendencji, tym mniej jej można znaleźć i tym więcej jest wątpliwości co do jej istnienia w powieści. Nie oznacza

¹ Ankieta ta jest nieustająco inspirującym źródłem refleksji nad dziełami, bohaterami i poglądami autora *Idioty*. Tutaj wystarczy przytoczyć wypowiedź Ryszarda Przybylskiego: „Najbliższy mi jest Alosza Karamazow, może dlatego, że stoi w «ognistym piecu zwątpienia» i – jak młodzieńcy z prorocтва Danielowego – nie spopiela się. Krzak Mojżeszowy: pali się a nie spala”; „Ankieta – Dostojewski dzisiaj”, w: „Znak” 1981, nr 319–320, s. 9. Natomiast o Myszkinie w następujących słowach mówi Jarosław Marek Rymkiewicz, niewątpliwie wyrażając znaczące rysy tego bohatera: „Najbliższy: Myszkin. Ale mogę też powiedzieć, że właśnie Myszkin nie cierpię. Drażni mnie, złości jego nieporadność, bezradność, niezdarność duchowa. Ten duch wciąż się o coś potyka, wciąż coś mu leci z rąk, wciąż się przewraca i tłucze sobie swój duchowy nos. I nic nie może, nikomu nie może pomóc. Ale też jest to bardzo wzruszające. Bardzo mnie to przejmuje: słabość, bezradność Chrystusa”; tamże.

to jednocześnie, że Dostojewski jako autor *Idioty* przestaje w nim być pisarzem religijnym. Trudno rozstrzygnąć czy świadomie, czy też nieświadomie kreuje rzeczywistość bez Boga².

Najistotniejsze dyskusje dotyczące *Idioty* roztrząsają problemy związane z Lwem Myszkinem i ścierają się w nich dwie lub trzy propozycje interpretacji. Pierwsza uznaje Myszkina za egzemplifikację osobowego ideału ewangelicznego, który w zetknięciu się z „tym światem” ponosi klęskę, popadając w obłęd. Druga nakazuje sądzić, że książę jest Chrystusem, który pozornie tylko ponosi klęskę popadając w obłęd, a jego zwycięstwo przenosi nas do rzeczywistości eschatycznej. Trzeci pogląd natomiast głosi, że bohater *Idioty* jest fałszywym Chrystusem, gdyż przypisuje on sobie atrybuty Boga, tutaj rozumiane na przykład jako bezwzględna pokora; przy czym stanowisko to jednocześnie może uznawać, że Myszkin może być rozumiany jako obraz człowieka idealnego³.

Niezależnie od różnych rozstrzygnięć zarysowanych powyżej stanowisk łączy je namysł nad Myszkinem w związku z Chrystusem. Wydaje się, że podstawowe rozbieżności w interpretacji roli, jaką odgrywa Myszkin, biorą się właśnie z różnic w rozumieniu, kim jest Chrystus. Albo w sposób pozytywny, gdy mamy do czynienia z utożsamianiem Myszkina z Chrystusem, albo w sposób negatywny, gdy książę Lew Nikołajewicz rozumiany jest jako fałszywy Chrystus. I właściwie do tej alternatywy można sprowadzić całą dyskusję. Do powyższych wątpliwości należy jednakże dołączyć refleksję nad stosowaniem takiej kategorii jak „ideał ewangeliczny”, do której odwołują się interpretacje *Idioty*. Jest ona niezmiernie istotna, gdyż niekiedy Myszkin jest odczytywany jako realizacja ideału ewangelicznego (osobowego), a następnie pochopnie utożsamiony z Chrystusem-Bogoczłowiekiem-Zbawicielem. Myszkin traktowany jest wówczas jako idealny człowiek bądź idealny chrześcijanin (może lepiej byłoby używać słowa „doskonały”) tożsamy z Bogoczłowiekiem. Oczywiście samo uznanie księcia za egzemplifikację idealnego człowieka nie jest czymś wątpliwym, lecz to właśnie utożsamienie go z Bogoczłowiekiem staje się poważnym nadużyciem, które doprowadzić może do zafalszowania zasadniczych idei chrześcijaństwa, które, co do tego nie ma żadnych wątpliwości, przyświecały Dostojewskiemu. Otóż ideał człowieka, tutaj traktowany jako wzór moralny, jeśli już posłużymy się tym określeniem, wcale nie

² Stawiamy taką tezę, uznając, że pełna bezbożnych postaci powieść *Biesy* nosi silniejsze rysy religijnego światopoglądu pisarza niż *Idiota*. Co do *Braci Karamazow* natomiast zwykle interpretatorzy się nie spierają, uznając, że jest to najbardziej religijne dzieło Dostojewskiego.

³ Wyczerpującą relację z historii i motywów interpretacji *Idioty* proponuje Elżbieta Mikiciuk; zob. E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość „*Anastasis*”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003. Natomiast Dorota Jewdokimow porządkuje powstałe na przestrzeni lat modele koncepcji odczytywania twórczości autora *Idioty*; zob. D. Jewdokimow, *Człowiek przemieniony. Fiodor M. Dostojewski wobec tradycji Kościoła Wschodniego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

wyczerpuje znaczeniowego ciężaru imienia Chrystus-Zbawca. Można sądzić, że takie utożsamienie bierze się z przeoczenia, iż Chrystus jest Bogoczłowiekiem, a nie idealnym człowiekiem tylko⁴. Dlatego też należy sięgać do tradycji, która buduje ideę bogoczłowieczeństwa począwszy od dogmatu chalcedońskiego formułującego twierdzenia o współistnieniu dwóch natur i woli w Chrystusie aż po filozoficzno-teologiczne kontynuacje rosyjskich filozofów XIX i XX wieku.

Skoncentrowanie uwagi na ideale osobowym prowadzić może do ujmowania chrześcijaństwa jedynie w jego aspekcie moralnym i sprowadzania go do zbioru praw. Wówczas musimy uznać moralną klęskę Myszkin, który jest bezsilny, pozbawiony jakiegokolwiek mocy przemieniania spotykanych ludzi, złych i głupich. Nic bardziej błędnego sądzić, że to winę za klęski ponoszą kolejni bohaterowie *Idioty*. Myszkin ponosi klęskę, ponieważ jest człowiekiem (i nie ma tutaj większego znaczenia, że może jest człowiekiem idealnym). Aż i tylko człowiekiem. Leonid Grossman źródeł niepowodzeń Lwa Nikołajewicza poszukuje w zepsutym świecie: „Książę Myszkin uosabia powstały w zamyśle autora ideał człowieka pełnego miłości, dobroci i altruizmu. Jednakże w świecie hołdującym złotemu cielcowi on również podlega powszechnemu prawu cierpienia, beznadziejności i zatrąty. W tak głęboki poetycki symbol przyobleka Dostojewski swą myśl o losach człowieka o pięknej duszy w królestwie zysku, zmysłowych uciech i zbrodni”⁵. Interpretacja, jaką proponuje Grossman, jest interpretacją etyczną, więc dla niniejszych rozważań niewystarczającą, albowiem jeśli poszukujemy metafizycznych fundamentów chrześcijaństwa zawartych w powieści *Idiota*, to przytoczony sąd Grossmana jest niewystarczający do sformułowania sądu o filozoficzności i religijności powieści, których wyrazem miałyby być losy księcia Myszkin⁶.

⁴ Dostojewski w powieści *Bracia Karamazow* dążył do stworzenia obrazu idealnego chrześcijanina (uznać należy, że samo sformułowanie „idealny chrześcijanin” jest dość niefortunne, gdyż zdaje się przenosić refleksję na poziom abstrakcji oddalających od żywotności chrześcijaństwa związanego fundamentalnie z ideą człowieka wydobywającego się ze stanu upadku, lecz wyrażenie to zdaje się być właściwsze niż „prawdziwy chrześcijanin”, które fałszywie sugeruje posiadanie kompetencji do wydawania certyfikatu autentyczności wyznawania wiary w Chrystusa). Pełny jego obraz znalazł swoją realizację w starcu Zosimie, a Alosza Karamazow wstąpił na drogę do jego osiągnięcia poprzez wyjście do świata i ludzi, które znajdują się w stanie upadku właśnie.

⁵ L. Grossman, *Dostojewski*, tłum. S. Pollak, Czytelnik, Warszawa 1969, s. 383.

⁶ Istnieje pewien kłopot związany z interpretacją powieści Dostojewskiego. Jest czymś oczywistym, że zajmują się nią zarówno literaturoznawcy, jak i filozofowie, w wyniku czego dochodzi do wzajemnego niezrozumienia się i rozbieżności w odczytaniu znaczeń zawartych w powieściach tego wybitnego pisarza. Najprawdopodobniej jest to problem znany i uświadomiony, lecz niekiedy bagatelizowany. Otóż zupełnie różne punkty wyjścia badań literaturoznawczych i filozoficznych prowadzą do nieuzasadnionych niekiedy sporów. Wydaje się, że teoretyk literatury wychodzi od formy i struktury dzieła, aby dojść do jego ewentualnej metafizyki-ontologii, natomiast filozof zaczyna poszukiwania raczej od metafizyki-ontologii niekoniecznie interesując się strukturą literacką dzieła. Michał Bachtin przypominał, że Dostojewski był przede wszystkim artystą, a nie filozofem i publicystą. Zob. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*,

Myśl o Myszkinie-ideale wyraża również Danuta Kułakowska: „Chrystus Dostojewskiego to Człowiek Idealny, «najwyższe wyobrażenie człowieka»; «wiekuisty ideał człowieczeństwa»”⁷ oraz „książę Myszkin, bohater *Idioty*, ma o wiele większe aspiracje: jego naśladowanie Chrystusa to nie sposób trwania w świecie, lecz środek doskonalenia świata. «Piękno zbawi świat!» – oto *credo* i program Myszkin. «Jakie piękno zbawi świat?» – to najistotniejsze pytanie nieprzypadkowo zadaje Myszkinowi Hipolit Tierentjew, protagonista, z którym wiąże się w powieści cały wątek nihilizmu”⁸. Jeśli Myszkin chce udoskonalić świat, to wysiłki jego kończą się niestety porażką, ponieważ nic mu się nie udaje; więc nasuwają się pytania: „w jakim celu?”, „po co?”, „jaki jest tego sens?”. W kontekście tych rozważań pojawia się również pytanie o to, czy dążenie do udoskonalenia świata jest tożsame z jego zbawieniem. I ta wątpliwość jest kolejną, która wiąże się z pytaniem o to, kim jest Lew Nikołajewicz Myszkin i jaka jest jego rola w świecie, w który został wrzucony? Czy niewinność tego bohatera jest wystarczającą przesłanką jego świętości, która ma być przecież świadectwem istnienia rzeczywistości transcendentnej? Więcej autentycznej siły, woli i nadziei przejawia Hipolit. Myszkin w imię „chrześcijańskiej pokory” rozpaczliwie brnie ku otchłani. Nie znajdujemy w nim ani części tej siły, żeby porównać go do Chrystusa lub czynić go Chrystusem. Pokora i irracjonalność księcia nie wyczerpuje istoty chrześcijaństwa i chrześcijanina.

Czy bezgrzeszność Myszkinia pretenduje go do bycia świętym?⁹ Kułakowska pisze: „Powieściowe dzieje Myszkinia to kolejne konfrontacje jego postawy ze światem zachwianych wartości. Myszkin zna tajemnicę zbawienia. Tajemnica ta tkwi

przeł. N. Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970. Okazuje się więc, że spory w interpretacji powieści Dostojewskiego często są sporami kompetencyjnymi, bo wynikają z rozbieżności kompetencyjnych. Halina Brzoza w książce o Dostojewskim pisze: „W pracach wymienionych badaczy [R. Belknap, N. Nilsson, R. Poddubnaja] teza o dramatycznym dialogowo-kontrowersyjnym charakterze myśli, wątków ideowych, postaci i wizji świata, zawartych w dziełach Dostojewskiego, zdaje się potwierdzać wniosek, iż właśnie w studiach nad strukturą artystyczną tychże dzieł należy szukać klucza do rozwiązania problemu filozofii i światopoglądu estetycznego autora *Braci Karamazow*”; H. Brzoza, *Dostojewski – myśl a forma*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1984, s. 18. Jednocześnie jest czymś oczywistym, że filozofowie i historycy filozofii, aby dotrzeć do filozoficznych treści twórczości Dostojewskiego nie muszą badać struktury dzieła.

⁷ D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 162.

⁸ Tamże, s. 183.

⁹ Jakże odmienną sytuację znajdziemy w *Braciach Karamazow*, gdzie ewentualna prorokowana świętość Zosimy w żaden sposób nie jest gwarantowana ani przez bezgrzeszność, bo przecież grzeszył, ani przez oczekiwane zatrzymanie jego pośmiertnego rozkładu (bo ciało zaczyna śmierdzieć). Kryteria świętości, jak i *jurodstwa* nie są z tego świata. Zob.: C. Wodziński, *Św. Idiota. Projekt antropologii apofatycznej*, Wydawnictwo „słowo/obraz terytorium”, Gdańsk 2010. Nie bez powodu przywołane tutaj zostało *jurodstwo*, gdyż Myszkin uważany jest za szalonego w Chrystusie, jednak nie rozwijamy tej kwestii, gdyż nie ma ona zasadniczego znaczenia dla problemu dyskutowanego w niniejszym artykule.

w pięknie, które jest dobrem, i w dorastaniu do ideału”¹⁰. Formuła problemu zaproponowana w powyższym zdaniu zatrzymuje refleksję na etapie tołstojowskiego „chrześcijaństwa bez Golgoty”¹¹, bo Tołstoj postuluje realizację literalnie na nowo odczytanych prawd Ewangelii dla pomnażania dobra w świecie i ostatecznego osiągnięcia harmonii w nim poprzez stworzenie Dobra¹².

Aby piękno nabrało charakteru religijnego (tutaj: chrześcijańskiego), należałoby mówić nie tylko o pięknie, które trzeba zbawiać, ale i o Pięknie¹³, które zbawia; wówczas unikniemy utożsamiania chrześcijaństwa z tołstoizmem. Wątek piękna w *Idiocie* jest wyjaśniony dostatecznie przez Henryka Paprockiego: „Piękno etyczne, tożsamy z pięknem estetycznym, staje się pięknem eschatologicznym i dlatego «piękno zbawi świat», ponieważ piękno weryfikuje dobro. Piękno i dobro są jednością. Oznacza to jedność etyki, estetyki i religii. Piękno jest normą i bez piękna ludzkość nie może istnieć. W teologii prawosławnej piękno jest symbolem Ducha Świętego, piękna spoza empirii, i dlatego Duch Święty jest bezpośrednim rozumieniem piękna, proroczą świadomością harmonii i nieustannym dążeniem do niej”¹⁴. Formuła zaproponowana przez Paprockiego przenosi refleksję z poziomu etycznego i estetycznego na poziom metafizyczny, który jest głównym celem dociekań interpretatorów-filozofów twórczości Dostojewskiego. W zasadzie dzięki niemu przecież przede wszystkim możemy mówić o światopoglądzie czy filozofii autora *Zbrodni i kary*. Zaryzykować można jednak myśl, że koncentracja uwagi na postaci Myszkina jako egzemplifikacji ideału osobowego powoduje, że *Idiota* wydaje się być powieścią, w której pisarz do rzeczywistości transcendentnej nie dociera, nie przedstawia jej, nie potrafi wiarygodnie stworzyć świata przenikającego obecnością Boga. Elżbieta Mikiciuk broni zupełnie różnej tezy, lecz jej słowa traf-

¹⁰ D. Kułakowska, *Dostojewski. Dialektyka niewiary*, wyd. cyt., s. 187.

¹¹ W tych słowach Wasilij Zienkowskij określa quasi-chrześcijański pogląd Tołstoja. Zob. В. В. Зеньковский, *История русской философии*, Издательство „ЭГО”, Ленинград 1991; także K. Krasucka, *Iwan Iljin i jego doktryna o sprzeciwianiu się ztu siłą*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2011.

¹² W taki mniej więcej sposób dążenia i działania Myszkina, tak podobne do celów i zadań tołstoizmu, opisuje jeden z jego rozmówców: „Drogi książę (...) raj na ziemi osiągnąć niełatwo; a pan mimo wszystko trochę liczy na raj; raj – trudna rzecz, książę, o wiele trudniejsza, niż się to wydaje pańskiemu pięknemu sercu”; F. Dostojewski, *Idiota*, tłum. J. Gładys, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2011, s. 391.

¹³ W innych słowach kwestię piękna u Dostojewskiego porusza Andrzej de Lazari: „Truizmem jest myśl, iż idea w dziele Dostojewskiego «stała się przedmiotem obrazowania, a sam Dostojewski stał się wielkim artystą idei». Trudno jednak do myśli tej się nie odwołać. Piękno jest dla pisarza ideą. Idea ta w historii w pełni zrealizowała się w Chrystusie. Czy możliwa jest pełna jej realizacja w innej postaci, chociażby postaci literackiej? Dostojewski podjął się takiego zadania tworząc obraz Lwa Myszkina”; A. de Lazari, *W kręgu Fiodora Dostojewskiego. «Poczwierństwo»*, Wydawnictwo Ibidem, Łódź 2000, s. 134.

¹⁴ H. Paprocki, *Lew i mysz czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce, Białystok 1998, s. 27.

nie opisują rzeczywistość *Idioty*: „Duchowe centrum *Idioty* stanowi martwe ciało. Ciało Chrystusa”¹⁵. Metafizyka w *Idiocie* nie ujawnia rzeczywistości boskiej i nie wykracza poza warstwę empiryczną świata, a Chrystus z obrazu Holbeina¹⁶ umarł w niewyobrażalnych cierpieniach i pozostaje martwy. Mikiciuk przedstawia argumentację na rzecz przekroczenia przez bohaterów powieści rzeczywistości rozpaczy i śmierci w nadziei na zmartwychwstanie i jego realizację: „Powieść nieustannie dotyka tajemnicy, dociera do duchowych przeżyć pojedynczego człowieka, ale także przeczuwa «ducha czasu». Wyraża bowiem doświadczenie «milczenia Boga», stawia pytania o świętości w świecie, o możliwość realizowania chrześcijańskiej *caritas*, o zbawczą moc piękna”¹⁷. Jednocześnie jednak powieść ta nie pokazuje czytelnikowi niezbywalnego związku między śmiercią Chrystusa a Zmartwychwstaniem, między *Chrystusem w grobie* a rzeczywistością *anastasis*”.

Zwracając uwagę kwestią w interpretacjach powieści Dostojewskiego jest niekiedy nadużywanie antagonizowania i przeciwstawiania postaci jako reprezentujących bieguny człowieczeństwa. W *Idiocie* tak zestawiani są Myszkin z Rogożynem¹⁸ czy też Nastasja z Rogożynem. I rzeczywiście w powierzchownej moralnej ocenie przeciwstawianie ich znajduje potoczne uzasadnienie, wzmocnione również symboliką imion czy też nazwisk bohaterów, ale znaczyłoby to, że Dostojewski przedstawia ludzi dobrych i złych, z których pierwsi popadają w obłęd (Myszkin), a źli mogą stać się dobrymi (Rogożyn) bądź w najlepszym razie popełnić

¹⁵ E. Mikiciuk, „*Chrystus w grobie*” i rzeczywistość „*Anastasis*”. *Rozważania nad „Idiotą” Fiodora Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 28.

¹⁶ Przypomnijmy, że chodzi o obraz „*Chrystus w grobie*” Hansa Holbeina młodszego, którego kopia wisi w domu Parfiona Rogożyna.

¹⁷ E. Mikiciuk, dz. cyt., s. 14.

¹⁸ „Rogożynowski dom-grób stanowi odbicie wewnętrznej przestrzeni bohatera, wyraża stan jego ducha, zimną, zamkniętą i mroczną naturę zbrodniarza”. Trudno jest przyjąć taką charakterystykę Parfiona Rogożyna jako wyczerpującą. I to nie ze względu na jakieś umniejszanie jego zbrodni i winy, lecz ze względu na ducha i naturę, ponieważ człowiek posiada ducha (jest duchem, osobą) i taka jest jego natura. Rogożyn, jak i Raskolnikow nie mają natury zbrodniarza, lecz ludzką, dlatego mogą do niej, choć w zbrodni zapomnianej i przez zbrodniej pomniejszonej, powrócić w świadomości (przypomnieć ją sobie). Uzasadnienie tej myśli znajdziemy również u Ryszarda Przybylskiego i Maksyma Wyznawcy: „Tęsknota Dostojewskiego za rajem utraconym, marzenie o «stanie pierwotnym», snute na przekór obrzydliwościom nowożytnego świata, o harmonii wewnętrznej postradanej w pogoni za «prawdą rozumu», mają swój początek aż w teologii Maksyma Wyznawcy. Takie postaci Dostojewskiego, z których był zresztą najbardziej dumny, jak Sonia Marmieladowa, Lew Nikołajewicz Myszkin czy Aleksiej Fiodorowicz Karamazow, związane były w istocie z tezą Maksyma, że proces deifikacji jest dla człowieka jednoznaczny z dotarciem do «głębin własnej natury» «przez odbudowanie – przy pomocy «instynktów moralnych» i Objawienia – «pierwotnej integralności duszy»”; R. Przybylski. *Dostojewski i „przekłete problemy”*, Wydawnictwo „Sic!”, Warszawa 2010. Obrazu dopełnia Paul Evdokimov: „Człowiek jest bytem nawiedzany. Duch prawdy mieszka w nim i inspirowuje go od wewnątrz, u samych źródeł jego bytu. Jego stosunek do treści własnego serca jako mieszkania Boga, gdzie sama prawda mówi, stanowi jego świadomość moralną”; P. Evdokimov. *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1964, s. 74.

samobójstwo (Stawrogin), co jest oczywistą nieprawdą i trywializacją, a przecież pisarz przedstawia człowieka jako takiego i jego kondycję jako taką¹⁹.

Zastanawia również, co znaczyć może „rzeczywistość ewangeliczna”, której to formuły używa Elżbieta Mikiciuk? Najprawdopodobniej jest to wyraz kolejnego antagonizowania, a mianowicie konfrontowanie „tego świata” z rzeczywistością Ewangelii, gdzie pierwsza jest „realną”, a druga staje się „idealną”. Należy jednak pamiętać, że rzeczywistość sama w sobie jest już realna, więc nie można rozróżniać i antagonizować rzeczywistości jako takiej. To trochę tak, jakby uznać, że Bóg jest bytem idealnym (jako przedmiot myśli) jedynie, a nie realnym (istniejącym niezależnie od myśli podmiotu). Antagonizowanie lub czynienie fundamentalnej różnicy między tym co idealne i realne zatrzymuje w pół drogi rozumienie twórczości Dostojewskiego jako realisty i moralisty w wyższym sensie. W ramach myślenia potocznego różnicowanie idealnego i realnego jest do przyjęcia, lecz nie w przypadku światopoglądu Dostojewskiego. Bierdiajew opisuje Dostojewskiego jako realistę w sposób niebudzący żadnych wątpliwości: „Realna jest u niego duchowa głębia człowieka, realny los ludzkiego ducha. Realna jest relacja człowieka i Boga, człowieka i diabła, realne są idee, którymi żyje człowiek”²⁰. Tak więc nie popełniamy najprawdopodobniej błędu nie rozdzialając radykalnie rzeczywistości tego świata od „rzeczywistości ewangelicznej”.

Jeśli uznamy, że *Idiota* nie wprowadza czytelnika w świat ducha, wówczas jedyną możliwością interpretacji jest analiza psychologiczna. Jest czymś oczywistym i powszechnie wiadomym, że bohaterów Dostojewskiego cechuje psychologicznie autentyczna głębia, jednakże wymagamy od nich również autentycznej duchowości i dlatego ograniczanie się do psychologicznych analiz nie wyjawia w pełni bogactwa twórczości autora *Zbrodni i kary*. Jednakże w wypadku *Idioty* pojawić

¹⁹ Oczywiście autorka czyni tutaj uproszczenie, lecz niekiedy można odnieść powyższe wrażenie, gdy bohaterowie powieści zostaną zamknięci w przypisanych im rolach. Jednakże Dostojewski przełamuje łatwe do przyjęcia schematy, dlatego możliwy jest w jego powieściach mocujący się z istnieniem Boga ateista doznający czegoś na kształt doświadczenia mistycznego (Kirilow), posiadający wysoką świadomość chrześcijaństwa, a jednocześnie człowiek okrutny, bezsilny i bezwładny (Stawrogin), czy wreszcie człowiek-ideał i naśladowca Chrystusa przyczyniający się do zła, nawet sięjący degrengoladę (Myszkina). Dlatego też pochopny jest sąd zestawiający Kirilowa i Stawrogina w jednym rzędzie według kryterium: krwiożerczość i zwierzęcość. Zob. E. Mikiciuk, dz. cyt. Polaryzacja postaw i bohaterów Dostojewskiego jest niezręcznością zawężającą filozoficzne i teologiczne odczytanie jego dzieł. Niekiedy uznaje się, że ateista przedstawiany przez Dostojewskiego musi ponieść klęskę, albowiem niemożliwe jest istnienie (życie) bez przekonania o istnieniu Boga. To jedno z błędnych przekonań wyrosłych w związku z twórczością autora *Zbrodni i kary*. Otóż życie bez wiary w Chrystusa jest możliwe i nawet samobójcza śmierć Kirilowa nie przeczy tej pewności, choćby dlatego, że jej konieczność została wykoncypowana wbrew oczywistościom Kirilowowi dostępnym w doświadczeniu mistycznym. Zbyt proste byłoby to uznanie i nie na miarę talentu Dostojewskiego, że teistom dane jest w empirii życie wyższe (lepsze) niż ateistom.

²⁰ M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty 2004, s. 15.

się może myśleć, że interpretacja tej powieści zatrzymuje się na poziomie psychologicznym przy jednoczesnym braku psychologicznej wiarygodności bohaterów. Szczególnie wyraźnych kształtów problem ten nabiera, gdy zastanowimy się nad problemem pokory i brania na siebie wszystkich win przez Lwa Myszkińskiego²¹ i Nastasję Baraszek.

Uznanie siebie za największego grzesznika jest świadomością własnego upadku. Upadek żadnego z ludzi nie jest człowiekowi tak bliski i znany, jak własny. Jeśli więc posiada on świadomość własnego upadku, wówczas upadek ów jest czymś największym i dojmującym. Bo ludzka kondycja jest w stanie upadku²². Założenie, że jestem grzeszny jak inni, bądź (choć to nie ma większego znaczenia w tym założeniu) inni są grzeszni jak ja, jeśli jest moralnym założeniem, wówczas jest łatwiej zrozumiałe, ale fałszywe. Upadek ma charakter ontyczny, a nie jest wytworem świadomości. Znamy grzeszność starca Zosimy, wiemy, że Alosza musi iść do świata, aby poznać go w całej jego niedoskonałości. Mamy wtedy nadzieję, że Alosza może przejść próbę pomyślnie. Natomiast nie znamy grzeszności Myszkińskiego, jakby jej nie było: „O, jakim czystym i niewinnym wzrokiem patrzy pan jeszcze na życie ksiądz; powiedziałbym nawet, że widzi je pan sielankowo!”²³. Jak się ma Myszkińsko-ideał do Myszkińsko-człowieka? Niestety ksiądz pograża się w obłędzie i nie wydaje się, aby można odczytywać to jako jakiegokolwiek zwycięstwo. Jednak nie można odmówić Myszkińskowi tego, że dużo rozumie: „najgłębsza istota uczuć religijnych nie odnosi się ani do żadnych ateizmów; to nie to, i zawsze będzie nie to; jest w religii coś, z czego się będą wiecznie ześlizgiwać ateizmy i wiecznie będą mówić nie o tym”²⁴.

Podobne pytania stawia Jacek Salij: „Albo dlaczego Myszkińsko oskarża się o błędy, których w ogóle nie popełnił? Jaki ma sens nauka starca Zosimy, że jeśli nie udało nam się ludzi złych sprowadzić na drogę Bożą, trzeba ich za to przeproszać i prosić o wybaczenie? To odwrotny aspekt tego samego, o co chodzi Soni. Tak jak dobrą jest rzeczą dzielić się swoim grzechem z innymi, podobnie trzeba próbować wziąć na siebie grzechy – tu patos myśli Dostojewskiego wcale mnie nie drażni – całego świata. W końcu najwięksi święci w sposób rzetelny – tzn. bez hysterii

²¹ „Ksiądz jak zwykle obwiniał za wszystko siebie i szczerze spodziewał się kary”; F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. cyt., s. 347.

²² Niezmiernie trafną intuicję sięgania w głąb twórczości Dostojewskiego posiadał Jerzy Nowosielski: „Człowiekowi dopiero wówczas, gdy przestaje mieć jakąkolwiek nadzieję na odrodzenie duchowe za sprawą własnej woli, gdy ma świadomość, że jest największym z grzeszników nie tylko wśród wszystkich otaczających go ludzi, ale i w całej historii ludzkości, grzechy zostają odpuszczone”; Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim. Wokół ikony – Mój Chrystus – Mój Judasz*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 185.

²³ F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. cyt., s. 355.

²⁴ Tamże, s. 254.

i bez obłudy – mówili o sobie, że są największymi grzesznikami”²⁵. Interesująca jest więc pokora i odczuwanie winy przez Myszkiną i Nastasję, lecz czy można je uznać za metafizycznie-duchowo ugruntowane czy raczej psychicznie-emocjonalnie? Raczej skłaniamy się ku tezie, że oboje tych bohaterów jest zdeterminowanych psychicznie-emocjonalnie raczej. Rozumienie, świadomość, jakie są ich udziałem nie przekładają się na ich życie w Chrystusie. Špidlik przywołuje dyskusję, jaka przetoczyła się w filozofii rosyjskiej, gdzie starano się rozstrzygnąć właśnie o zależności między naśladowaniem Chrystusa, traktowaniem go jako ideał, a życiem w Chrystusie: „Istotnie, te dwa aspekty są nieodłączne: naśladowanie Chrystusa i identyfikowanie się z Nim, nawet jeśli naśladowanie podkreśla raczej aspekt «moralny», a identyfikacja – aspekt «ontologiczny»”²⁶. I rzeczywiście, trudno uznać, że te dwie drogi mogą się nie spletać, lecz należy pamiętać, że pierwsza jest zawisła od drugiej.

Lew Myszkin wydaje się nie być wiarygodny ani psychologicznie, ani metafizycznie, a uznanie go za Chrystusa, bądź tego, który upodobił się do Chrystusa, jest na wyrost. Gdyby Myszkin upodobił się do Chrystusa (w sensie ideału osobowego), wówczas powieść *Idiota* miałaby przynajmniej szansę stać się powieścią moralizatorską. Tak się oczywiście nie dzieje, a to z dwóch powodów. Jednym jest moralna kłeska raczej, a nie zwycięstwo Myszkiną, a drugim to, że Dostojewski w ogóle nie jest moralizatorem, gdyż ambiwalencja moralna jego bohaterów oducza prostego wartościowania moralnego. Nie jest również moralistą²⁷, gdyż wartością nadrzędną jest dla niego Chrystus, a nie dobro²⁸.

Nastasja cierpi: „Ta nieszczęsna kobieta żyje w głębokim przekonaniu, że jest najbardziej upadłą, najbardziej zepsutą istotą na świecie.”²⁹ Czy obwinianie się Nastasji jest równoznaczne ze świadomością ontycznej kondycji człowieka jako istoty upadłej? Czy Nastasja wykracza poza swoje cierpienie, tak jak stara się

²⁵ J. Salij, Ankieta *Dostojewski dzisiaj*, w: „Znak” 1981, nr 319–320, s. 47.

²⁶ T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 55.

²⁷ Do Dostojewskiego stosowane jest określenie, że jest realistą w wyższym sensie, co ma wskazywać na rozszerzenie rozumienia rzeczywistości na rzeczywistość duchową. Właściwie w świetle powyższych refleksji takie dookreślenie może wydać się zbędne, jednak funkcjonujemy tutaj już w pewnej tradycji interpretatorskiej. Zgodnie więc z nią należałoby również, biorąc pod uwagę opis wartości dany przez Dostojewskiego, uznać go za moralistę w wyższym sensie, akcentując w ten sposób najwyższe znaczenie Chrystusa, a nie dobra. Nie mamy jednocześnie pewności, że kłeska Myszkiną jest kłeską dobra. Można ostatecznie utożsamić Myszkiną z dobrem, ale nie z Dobrem.

²⁸ Dlatego nie można zgodzić się z Justyną Głądyś, która w posłowie do *Idioty* pisze: „Sam [Myszkin], po głębokich przeżyciach i duchowej przemianie upodobił się do Chrystusa – nauczał swoich prawd i zmieniał ludzkie serca”; J. Głądyś, *Posłowie*, w: F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. cyt., s. 708. A także: „Najważniejszą zaś zasadą jego «nauki» była idea dobra”; tamże, s. 709.

²⁹ F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. cyt., s. 496.

to czynić Myszkin? Czy Nastasja dostrzega, że inni również cierpią? Jeśli nie, wówczas pozostaje w zaklętym kręgu jej cierpiącej subiektywności³⁰: „ale czy doprawdy wszystkie jej przygody mogą usprawiedliwić jej piekielną, trudną do zniesienia dumą, jej bezczelny, krwiożerczy egoizm?”³¹. Ona również potrzebuje zbawienia, a Myszkin poza swoją współcierpiącą rozumną przenikliwością nie ma go dla niej. „Los Myszkina jest przyczyną tragedii – ontologiczny związek łączący go z Baraszkową okazuje się nierozzerwalny. Ale ktoś Inny jest autentycznym Zbawicielem – to Chrystus, którego Myszkin jest jedynie symbolem. Myszkin pokazuje nam, że zwykły człowiek nie może już być doskonałym człowiekiem, że to przekracza jego możliwości, że prawdziwym człowiekiem może być jedynie Bóg. Myszkin przegrał, ponieważ był tylko człowiekiem”³². Wydaje się, że te ostatnie słowa puentują sytuację i rolę Myszkina, a także mogą stanowić zakończenie poszukiwań rzeczywistości transcendentnej w *Idiocie*. Innego zdania jest Anna Rażny. „Załamania aksjologiczne, ściślej etyczne, występujące niezależnie od dialogu metafizycznego, nie jest ostateczne, gdyż cierpienie, jakie dotyka Rogożyna, oraz katorga, na którą został skazany, zapowiadają oczyszczenie zabójcy. Tutaj jednak zaczyna się tajemnica, która nabiera wymiaru metafizycznego. Zarówno bowiem cierpienie Myszkina – choroba umysłu, na którą zapada po zabójstwie Nastasji, jak i cierpienie Rogożyna, mogą być odniesione tylko do wyższego poziomu istnienia będącego jednocześnie wyższym sensem każdego bytu”³³. Zastanowić się należy nad tym, czy rzeczywiście w *Idiocie* znajdujemy konieczność odniesienia istnienia (cierpienia) Myszkina, Nastasji i Rogożyna do „wyższego poziomu istnienia”. Jest to jeden z podstawowych problemów powieści implikujący różnice w interpretacjach. Otóż paradoks polega na tym, że właśnie w *Idiocie* istnienie i cierpienie nie dają się usensownić w sposób religijny.

³⁰ Odnosnie do wyzbywania się egoizmu Mikiciuk pisze następująco: „Nie można jednak nie zapytać, czy uwalnianie się człowieka od egoizmu czyni go mniej, czy bardziej ludzkim. W chrześcijaństwie (ale także w wielu innych religiach) to właśnie trwanie siebie, uwalnianie się od «ja» wiedzie do pełni człowieczeństwa; jeśli człowiek coraz mniej jest zdolny do zła, coraz głębiej uczestniczy w dobru, świętości Boga, staje się właśnie bardziej człowiekiem...”; E. Mikiciuk, dz. cyt., s. 55. Dochodzi tutaj do pewnego nieporozumienia, a mianowicie lepiej jest użyć pojęcia subiektywności niż egoizmu, gdyż pierwsze odnosi się raczej do stanu bytu i to właśnie przekraczanie własnej subiektywności jest bardziej właściwe chrześcijaństwu niż uwalnianie się od «ja» w sensie przekraczania egoizmu. Błędny jest sąd głoszący konieczność uwalniania się od «ja» jako cel dążeń religijnych w chrześcijaństwie, gdyż indywidualizm nie rozplywa się, nie znika po zjednoczeniu z Absolutem, zachowując, jak wskazuje pojęcie „indywiduum”, osobność, i również dlatego, że staje się osobą (hipostazą), gdy przechodzi na wyższy poziom bytowania. Nadużywanie pojęcia egoizmu zawęża obszar refleksji nad chrześcijaństwem do jego aspektu moralnego.

³¹ F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. cyt., s. 664.

³² H. Paprocki, *Lew i mysz czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 77.

³³ A. Rażny, *Indywidualizm i wspólnotowość w twórczości Fiodora Dostojewskiego. Konflikt czy współistnienie?* w: A. Rażny (red.), *Fiodor Dostojewski i problemy kultury*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 46.

Prawdą jest, że Myszkin wkracza do świata empirycznego Petersburga z miłością do człowieka³⁴, ale czy jest ona zjednoczona z miłością do Boga? Ten punkt odniesienia wydaje się być bardziej zasadny niż wywodzenie konieczności w sposób, jaki proponuje Anna Rażny. Miłość do człowieka jest atrybutem Myszkina, lecz nie wykracza ona poza świat empiryczny. Może to wiązać się z zagadnieniem następującym: „F. Dostojewski i H. Marcuse ukazują dwa rodzaje uczucia rozczarowania ludzką miłością. Dostojewski mówi, że miłość do człowieka przeżywamy całą naszą istotą, ale jednocześnie ciągle odczuwamy, że nawet kochając go w ten sposób jesteśmy niezdolni do osiągnięcia tego, co chcemy osiągnąć dopóki prawdziwie nie miłujemy Boga. Miłość Boga otwiera eschatyczny wymiar miłości człowieka. To właśnie dlatego, dla Boga i człowieka te dwie miłości symbolicznie tworzą krzyż. Te dwie miłości, ta do człowieka i ta do Boga nie są jedynie etycznymi przykazaniami, ale stanowią ontyczne podstawy człowieka, a ponadto są również dla niego krzyżem. Po usunięciu czy to pionowej, czy też poziomej części krzyża pozostaje jedynie zwykła belka. Oddzielając miłość człowieka od miłości Boga, tracimy nieodzowny dla niej wymiar eschatyczny, podczas gdy miłość Boga jest doprawdy niemożliwa bez miłości człowieka”³⁵.

Bohaterów Dostojewskiego charakteryzuje zwykle psychologiczna wiarygodność, ale niestety brak jej Myszkinowi, można go uznać za psychologiczne kuriozum (Myszkin wydaje się być równie nierzeczywistym bohaterem jak Stawrogin). Trudno się zgodzić z Henrykiem Paprockim, że to niewinność skłania Myszkina i kieruje jego dążeniem do „zbawienia” Nastasji Filipowny³⁶: „Człowiek niezwykle duchowy jest jednocześnie geniuszem czystego piękna. Jest tak niewinny, że wzywa swoją narzeczoną Aglaję do wzięcia udziału w zbawieniu Baraszkowej – «Jeden drugiego brzemiona noście» (Ga 6, 2)”³⁷. Niestety uduchowiony książę

³⁴ O miłości u Dostojewskiego Bierdiajew pisze: „Miłość-lubieżność i miłość-współczucie nie znają miary, niczemu nie są podporządkowane, jednakowo niszczą, spopielają człowieka. W głębi samego współczucia Dostojewski odkrywa swoistą lubieżność”; M. Bierdiajew, *Światopogląd Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 64. O Myszkinie natomiast: „W swoim współcierpieniu przejawia samowolę i przekracza wszelkie granice”; tamże, s. 66.

³⁵ A. Jevtic, *Eschata w naszym życiu codziennym*, w: K. Leśniewski, W. Misijuk (red.), *W drodze ku wieczności*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2004, s. 34.

³⁶ Jeden z bohaterów *Idioty* trafnie zauważa: „Ale czy można było w imię współczucia i dla jej przyjemności zhańbić inną, wyższą i czystą dziewczynę, poniżyć ją w t a m t y c h pogardliwych i w nienawistnych oczach? Do czego doprowadzi takie współczucie? (...) No, czyż można było, kochając dziewczynę, tak ją poniżyć przed jej własną rywalką, rzucić ją dla innej, na oczach tamtej właśnie rywalki, po tym, jak już pan sam uczciwie się jej oświadczył... (...) Czy jest pan po tym wszystkim uczciwym człowiekiem, pan pozwoli, że spytam?” I jeszcze: „czy wystarczy tylko zawołać: «Ach, zawiniłem!» Jest pan winien, a nie chce pan ustąpić! I gdzie miał pan wtedy serce, to pańskie «chrześcijańskie» serce!”; F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. cyt., s. 664.

³⁷ H. Paprocki, *Lew i mysz czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, wyd. cyt., s. 26.

jest jednocześnie idiotą. Zabrakło Myszkinowi tej zdobywanej przez lata wiedzy-mądrości o człowieku, jego upadku i wywyższeniu, jaką posiadał starzec Zosima i musiał zdobyć ją Alosza Karamazow, dlatego też gwałtowność przeżyć, jakie spadają na księcia w Rosji, nie mogą być przez niego zwyciężone. Dlatego też należałoby raczej przyznać rację Tomaszowi ~ Spidlikowi, który pisze: „Książę Myszkin okazuje się rzeczywiście jakby czysto ludzką realizacją ideału ewangelicznego. A rezultat? Myszkin nie uczyni cudu, nawet nie będzie próbował. Nie przenosi gór, nie burzy piekła, nie wskrzesza umarłych. Wyobraził sobie w pewnej chwili, że jest Chrystusem, i pisarz, wierny prawdzie, pozostawia bluzniercę jego smutnemu losowi”³⁸.

Oczywistością już jest, że zstąpienie Chrystusa do Otchłani w tradycji prawosławnej jest zjednoczone ze Zmartwychwstaniem³⁹. Co do tego nie ma żadnych wątpliwości. Jednakże problem z Myszkinem i *Idiotą* polega przede wszystkim na tym, że Lew Nikolajewicz nie jest Chrystusem, dlatego też nie zstępuje on do Otchłani jako Zbawiciel i nie zmartwychwstaje. Okazuje się bowiem, że Myszkin, który nie jest Bogoczłowiekiem, owszem, wpada w otchłań rozpaczy tego świata, ale nie daje nadziei na Zmartwychwstanie, bo jest tylko i aż człowiekiem. Poza tym należy wyciągnąć realny wniosek z tak zwanej kłęski Myszkina i uznać, że postawa pokory, którą przyjął, i obłęd, w którym się ostatecznie zatracił, stają się fałszywą wartością same w sobie. Atanazy Jevtic formułuje taką oto myśl: „Tragedia krzyża stała się zmartwychwstaniem, które nie tylko obala rzeczywistość krzyża, ale też nie dopuszcza do ubóstwienia ukrzyżowania samego w sobie”⁴⁰. Rację ma Elżbieta Mikiciuk, że na dnie rozpaczy rodzi się nadzieja na wyzwolenie, ale niestety nie jest możliwa taka wizja na podstawie powieściowego świata *Idioty*. Jak już zostało powiedziane, nieścisłości w rozumieniu Chrystusa

³⁸ T. Špidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, wyd. cyt., s. 45.

³⁹ W tym miejscu odwołujemy się do ikony „Zstąpienie do otchłani”, której charakterystykę autorstwa Leonida Uspienskiego przytaczamy: „Nawiązując do tekstów liturgicznych, ikona Zstąpienia do Otchłani wyraża duchową, transcendentną rzeczywistość Zmartwychwstania – zstąpienie duszy naszego Pana do Otchłani – jak również objawia cel i rezultaty tego zstąpienia. Zgodnie ze znaczeniem tego wydarzenia, ikona przedstawia głębię ziemi, a piekło ukazane jest jako rozwarła czelusz mrocznej otchłani. Centrum ikony zajmuje Zbawiciel wyraźnie wyróżniający się postawą i kolorami. (...) Chrystus pojawia się w Otchłani nie jako jeniec, lecz jako Zdobywca, Wyzwoliciel tych, którzy byli tam uwięzieni; nie jako niewolnik, ale jako Władca życia. Na ikonie ukazany jest w promieniejącej aureoli, symbolu chwały, przedstawianej zwykle w różnych odcieniach błękitu, rozjaśnionej rozsianymi na jej zewnętrznej warstwie gwiazdami i wychodzącymi z Niego świetlistymi promieniami. Jego szaty to już nie te, w których przedstawiany był czasie posługi na ziemi. Są złoto-żółtego koloru, rozświetlone przez tryskające z nich złote promienie (*assiste*). Ciemność Otchłani wypełniona jest światłem promieni Bożej chwały Tego, który zstąpił tam będąc Bogoczłowiekiem.” (L. Uspienski, *Zstąpienie Chrystusa do otchłani* w: red. K. Leśniewski, W. Misijuk, *W drodze ku wieczności*, Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska, Lublin 2004, s. 128.)

⁴⁰ A. Jevtic, *Eschata w naszym życiu codziennym* w: red. K. Leśniewski, W. Misijuk, *W drodze ku wieczności*, wyd. cyt., s. 36.

jako tylko ideału osobowego prowadzą do rozumienia Go jako człowieka-boga, czego niebezpieczeństwa wyłożył Dostojewski w innej swojej powieści, a mianowicie w *Biesach*. Takie rozumienie zaprzecza istocie chrześcijaństwa, którą Paul Evdokimov wyraził w słowach następujących: „Jednak paradoks chrześcijaństwa wspiera się na równowadze radykalnej transcendencji Boga samego w sobie – *Deus absconditus* w swej istocie – i immanentyzmu Boga w Jego ekonomii, będącego *Deus revelatus* w swoich energiach, w Łasce Wcielenia, w którym on z miłości do człowieka przewyższa swoją własną transcendencję”⁴¹, Dlatego najbardziej przejmującym i mocnym obrazem Chrystusa w twórczości Dostojewskiego jest milczący Chrystus-Prawda z *Legendy o Wielkim Inkwizytorze*.

⁴¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, wyd. cyt., s. 16.

KATARZYNA KRASUCKA

WHY IS LEV MYSHKIN NOT A CHRIST?

(Summary)

This article discusses the role Lev Myshkin plays in Fyodor Dostoyevsky's novel *The Idiot*. It argues that he should be considered as a man, perhaps the perfect man, but not as Christ, which is what some scholars studying Dostoyevsky's literary output have suggested. Treating the main character of *The Idiot* as Christ involves assuming his god-human nature, while the novel does not provide sufficient evidence for it. The interpretation of the character's nature presented in this article makes reference to the works of the representatives of the Russian religious and philosophical Renaissance who consider Myshkin to be a false Christ.

Key words: Fyodor Dostoyevsky, "The Idiot", Lev Myshkin, Jesus Christ

Adres do korespondencji

Address for correspondence

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

ANNA RÓJ

BÓG I SZATAN
KONTROWERSYJNA WIZJA WIARY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ
W LISTACH Z ZIEMI MARKA TWAINA

Czym są *Listy z Ziemi*? W formie, w której ostatecznie zostały wydane (w Stanach Zjednoczonych po raz pierwszy 52 lata po śmierci Autora, natomiast Polskie wydanie w przekładzie Juliusza Kydryńskiego ukazało się w 1966 roku), są utworem niezwykle kontrowersyjnym, ostrym i śmiałym. Bez wątpienia można stwierdzić, że świat współczesny Autorowi nie był gotowy na taki szok światopoglądowy. Również w XXI wieku – erze wolnego słowa i myśli, złamania niemal każdego tabu – *Listy* wciąż pozostają, szczególnie w oczach katolików, utworem obrazoburczym.

Mark Twain już we wczesnych utworach wyznawał światopogląd zdecydowanie laicki, jak choćby w powieści *The Innocents Abroad* z 1869 roku (w Polsce po raz pierwszy wydanej dopiero w 1992 roku pt. *Prostaczkowie za granicą*), zawierającej liczne akcenty antyklerykalne, a nawet antyreligijne. Twain nie godził się przede wszystkim z wizerunkiem groźnego, okrutnego i mściwego Boga purytanów, podobnie jak nie godzi się z purytańską obłudą religijną i świętoszkostwem każącym im głosić hasła wzniosłej moralności przy równoczesnym praktykowaniu podłości i okrucieństw w stosunkach międzyludzkich oraz akceptowaniu „prawa dzungli” w stosunkach międzynarodowych. Twaina nudzi i irytuje surowość protestanckiej liturgii. W *Listach z Ziemi* zwalcza i ośmiesza wyobrażenia i praktyki religijne swych współrodaków, żeby zaś było oryginalniej, czyni to ustami, a raczej piórem... archaniola Szatana¹.

¹ M. Twain, *Listy z Ziemi*, tłum. J. Kydryński, Książka i Wiedza, Warszawa 1987, s. 12.

Ten niezwykle, a chwilami wręcz przerażający utwór zaczyna się od stworzenia świata. Kiedy zaś owe dzieło stworzenia zostało ukończone, Rada Archański, w której skład wchodzi Michał, Gabriel oraz trzeci o imieniu Szatan, dyskutuje nad jego celowością i przeznaczeniem, przy czym Szatan za skrytykowanie owego dzieła Stwórcy zostaje ukarany. Karą nie jest jednak, utrwalone przez Biblię i funkcjonujące jako dogmat chrześcijaństwa, strącenie do piekieł. Szatan zostaje zesłany na Ziemię i z tego miejsca pisze listy do kolegów – Michała i Gabriela:

To jest dziwne, niezwykle i interesujące miejsce. Nic tutaj nie przypomina tego, co jest u nas. Wszyscy ludzie są obłąkani, inne zwierzęta też są obłąkane, Ziemia jest obłąkana, sama Natura jest obłąkana. Człowiek to istota ogromnie ciekawa. W swych najwyższych wlotach jest czymś w rodzaju anioła bardzo niskiej rangi, w swych najgorszych upadkach – czymś niewyraźnym i niewyobraźnym. A przecież otwarcie, zupełnie szczerze, nazywa siebie najszlachetniejszym dziełem Boga. Naprawdę. I nie jest to wcale jakiś jego nowy pomysł, mówi to sobie przez wszystkie wieki i wierzy w to. Wierzy w to i w całym jego rodzie nie znalazł się nikt, kto by się z tego wyśmiał. Co więcej, jeśli wolno mi jeszcze bardziej was zadziwić – on sobie wyobraża, że jest ulubieńcem Stwórcy. Wierzy, że Stwórca jest z niego dumny, wierzy nawet w to, że Stwórca go kocha, że szaleje za nim, że spędza całe noce na podziwianiu go; ale także go strzeże i ratuje od kłopotów. Modli się do Niego i wyobraża sobie, że On go słucha. Czyż to nie zabawne?... Modli się codziennie o pomoc, łaskę, ochronę i czyni to z pełną nadzieją i zaufaniem, jakkolwiek żadna jego modlitwa nie została jeszcze nigdy wysłuchana. Mimo to nie zniechęca go ten codzienny afront, ta codzienna klęska – modli się wciąż tak samo... Muszę was jeszcze bardziej zadziwić: on sądzi, że kiedyś pójdzie do nieba! Ma płatnych nauczycieli, którzy mu to mówią. Mówią mu także, że istnieje piekło, w którym goreje wieczysty płomień...²

Po tym charakterystycznym dla Twaina, nacechowanym humorem wstępie, rozwija on przed czytelnikiem swój własny bezlitośnie kąśliwy komentarz do Biblii. Biblia pozostaje też tłem wielu fragmentów książki, tłem – dodajmy – bardzo ostro narysowanym, niekiedy wręcz przerysowanym, dla tym dobitniejszego wyrażenia własnych myśli o niej – i o ukazanej w niej obrazie okrutnego Stwórcy. Można sobie bez trudu wyobrazić, czym dla amerykańskiego katolika, często nie rozstającego się z Biblią, byłby – a nawet jeszcze dzisiaj jest – komentarz tego rodzaju, komentarz bez wątplenia pozbawiony elementarnej szacunku dla uczuć wierzących. A jednak *Listy* posiadają też intencje szlachetne. Przynajmniej jedną z nich jest próba wywołania w czytelniku przekonania, że w walce o poprawę swego losu musi liczyć przede wszystkim na własne siły, bez odwoływania się do potęg nadprzyrodzonych. Jedną z nich jest także zwrócenie uwagi na fakt wykorzystywania religii przez bogaczy dla ucisku ubogich³.

² Tamże, s. 13.

³ Tamże, s. 14.

Główną tezę *Listów*, przewijającą się jak uparty refren przez cały utwór, jest twierdzenie, że skoro prawo natury jest prawem bożym, to najbardziej zdumiewającą sprawą w przepisach religijnych jest to, że na każdym kroku starają się one to prawo ograniczać. Trudno dziwić się pasji, jaką Twain włożył w tę szyderczą, lecz zarazem bolesną książkę, która tak długo nie mogła się ukazać. Trudno dziwić się oburzeniu człowieka o niezwykle wrażliwym i czułym na wszelki przejaw krzywdy sumieniu, który tak często obserwował, jak w imię i pod płaszczykiem zasad religijnych dopuszczano się zbrodni i do jakiego stopnia obłudy potrafili dochodzić niektórzy wyzyskiwacze wymachujący Biblią.

Bernard DeVoto, amerykański historyk specjalizujący się w historii amerykańskiego Zachodu, autor opracowania wydania *Listów z Ziemi* z 1939 roku (które to wydanie ostatecznie nie ujrzało światła dziennego w wyniku zdecydowanego sprzeciwu córki Autora, Clary Clemens), wydał w 1940 roku, jako uzupełnienie częściowej autobiografii Twaina, książkę *Mark Twain in Eruption* („Mark Twain w gniewie”), gdzie możemy zapoznać się z miazdzącą krytyką, której Twain poddaje niektórych amerykańskich wielkich kapitalistów, w tym między innymi rodzinę Rockefellerów. Zwraca on uwagę na fakt, że Rockefeller senior zagrabił miliardy stosując „podłe” praktyki (oskarżany był o zrujnowanie setek przedsiębiorców i wpędzenie w nędzę tysięcy robotników)⁴, a dziedzic fortuny, Rockefeller junior, publicznie głosił pochwałę ubóstwa i co tydzień wygłaszał w szkółce niedzielnej komentarz do Biblii. Gniew na tak bezczelną obłudę, oburzenie na tysiące innych objawów niesprawiedliwości i okrucieństwa, osłanianych „parawanem wzniosłych zasad”, stały się jednym z fundamentów powstania *Listów z Ziemi*.

Do naszych czasów powstał cały szereg rozmaitych publikacji poruszających mistycyzm wiary, co sprawia, iż motyw ten uchodzi za niemal całkowicie wyeksploatowany. Dlatego teraz potrzeba tekstów, które odcięłyby się w jednoznaczny sposób od typowego i odtwórczego rozumienia religijności. Konieczne jest nowe spojrzenie, odważne, wzbudzające kontrowersje. Szczególnie w naszych czasach, kiedy cichy szept ginie w szumie zatłoczonej ulicy, krzyku telewizorów i radia, kiedy dotarcie do świadomości człowieka, otoczonego błyskotkami wytworów kultury, staje się coraz bardziej skomplikowane, należy wzbudzać emocje, burzyć dotychczasowe umysłowe skamieliny, otworzyć zastygłe oczy czytelników, wzbudzać zdziwienie, trudny do zdefiniowania dyskomfort, niepokój, a czasem nawet gniew.

⁴ K. Pytko, *Bezlitosny dobroczyńca*, <http://www.focus.pl/cywilizacja/zobacz/publikacje/bezlitosny-dobroczyzna/nc/1/>, [dostęp: 14.01.2013].

Chcąc poznać istotę chrześcijaństwa należy sięgnąć po Biblię. Jednak by lepiej zrozumieć kwestie ludzkiej natury w kontekście wiary, warto przeczytać *Listy z Ziemi*. Aleksandra Augustyniak, autorka Posłowania do polskiego wydania *Listów* z 1993 roku, określiła tę książkę mianem szokującej, zawierającej treści nieprzewidywalne. Element zaskoczenia wyostrza ludzką czujność, skłania Czytelnika do określenia własnego stanowiska wobec przedstawionych tez. Sam Autor zachowuje dystans, wypowiadając gorzkie słowa prawdy cudzymi ustami. Kto przyjmuje tę rolę? Sam Szatan.

Utwór rozpoczyna akt stworzenia świata. Widzami tego zdarzenia są członkowie Wielkiej Rady – Archaniołowie: Michał, Gabriel oraz Szatan. Ten ostatni okazuje się być najbardziej odważnym w wyrażaniu krytycznego zdania, za co zostaje skazany na wygnanie, skąd pisze do współtowarzyszy listy. Epistolarny charakter książki pozwala autorowi na szczegółowe przedstawienie wizji człowieka, widzianej jego oczami. Adresaci to postacie niemające dotychczas styczności z ludzką rasą, dlatego Szatan nie ujmuje żadnej kwestii pobieżnie, jest zmuszony klarownie wyjaśnić wszystko towarzyszom. Wątek fabularny w utworze można nazwać szczątkowym, główną rolę odgrywają przemyślenia i obserwacje narratora.

Warto zestawić biblijne wyobrażenie na temat Szatana z wizją Twaina. W Starym Testamencie wzmianka o kusicielu pojawia się po raz pierwszy w księdze Hioba, gdzie jego celem jest doprowadzenie do upadku człowieka⁵. Imię zbuntowanego Anioła pochodzi z języka hebrajskiego, wyraża – w formie czasownika: „atakować”, w formie rzeczownika: „oskarżyciel”; w języku arabskim „szejtan” znaczy „przeciwnik”, „złe moce”. Rzuca on Bogu wyzwanie i szuka popleczników pośród innych. To uosobienie zła, pychy, kierowane żądzą zagarnięcia ludzkich dusz. Jako przyczynę buntu Szatana przeciw Bogu można wskazać przede wszystkim głębokie zranienie jego zachłannej, egoistycznej „miłości” do Stworzyciela, który obdarzył miłością człowieka⁶. Bunt ten bynajmniej nie oznaczał porzucenia służby Bogu. W Starym Testamencie Szatan jest ukazywany jako urzędnik na dworze Boga, urzędnik, który gromadzi przeciwko człowiekowi swoisty materiał dowodowy. Szatan nie jest wrogiem Boga, ale wrogiem człowieka, co oznacza, że stoi on również w opozycji do planów, jakie Bóg ma względem ludzkości. Przyczyną upadku Szatana nie była więc nienawiść do Boga, ale egoistyczna, chora i pełna zazdrości „miłość” do Niego.

Najpełniejszy i zarazem najbardziej przerażający opis Szatana zawiera Apokalipsa św. Jana, prorocka alegoria końca, w której zostaje on przedstawiony następująco:

⁵ Zob. Hi 1, 6.

⁶ Zob. Mdr 2, 23–24.

Oto wielki Smok barwy ognia,
mający siedem głów i dziesięć rogów
– a na głowach jego siedem diademów.
I ogon jego zmiata trzecią część gwiazd nieba:
i rzucił je na ziemię.
I stanął Smok przed mającą rodzić Niewiastą,
Ażeby, skoro porodzi, pożreć jej dziecię⁷.

Szatan zmienia swoją postać, z upadłego Anioła przeobraża się w monstrualną bestię. Opis ma budzić w odbiorcy strach. Pełni to funkcję moralizatorską, brzydota Szatana koreluje z jego zgubnym wpływem na człowieka. Fantazyjne zobrazowanie zła wytwarza nastrój grozy, sprawia, że wizja końca świata nabiera charakteru surrealistycznej przestrogi.

Kreacja narratora w *Listach z Ziemi* zupełnie odbiega od biblijnych opisów. Szatan jest postacią mającą możliwość obcowania na co dzień z Bogiem. Został przedstawiony czytelnikom w roli postaci analizującej sytuację z perspektywy osoby trzeciej, istoty, która po raz pierwszy ma styczność z dziełem Stwórcy. Brak jej elementów demoniczności, charakterystycznych dla postaci z Biblii. Sytuacja przedstawia się wręcz odwrotnie. Paradoksalnie to Szatan jest bohaterem pozytywnym. W swojej krytyce ludzkości odwołuje się do konkretnych argumentów, które zna z autopsji. Mówi, iż nie chowa osobistych uraz ani względem człowieka, ani Najwyższego, co wyraża między innymi w zdaniu:

Gdybyśmy razem z tymi ludźmi uwierzyli, że te okrutne rzeczy wynalazł ich Bóg, spotwarzyłibyśmy Go; gdybyśmy uwierzyli, że ci ludzie wynaleźli je sami spotwarzyłibyśmy ich. W każdym wypadku jest to przykry dylemat, bo przecież żadna ze stron nie zrobiła nam żadnej krzywdy⁸.

Boski Kreator przedstawiany jest przez Twaina jako Stwórcę okrutny, wyniszczający z premedytacją owoce własnej pracy. Całość przypomina całkowite odwrócenie zasad znanych nam z Księgi Rodzaju, gdzie Bóg jawi się jako istota nieśmiertelna, wszechobecna, wszechwiedząca, a nade wszystko miłosierna. Ta swowista polemika z Biblią skłania ku wyciągnięciu wniosku, iż nie należy podchodzić do Księgi ze ślepyim zawierzeniem i bezkrytycznie. Twain podważa powszechne konwencje, odwracając przyjęte przekonania; zaprzeczając im, tworzy nowe poglądy. Nie zależy mu tutaj na przekazaniu odbiorcom treści mających za zadanie zniechęcić ich do religii i Boga. Pisarz poprzez odważne odwrócenie ról chce zwrócić uwagę na fakt, jak niejednoznaczna bywa granica między dobrem i złem. Mówi: jesteśmy dziełami Boga, lecz nie musimy tonąć z tego powodu w bezkrytycznym

⁷ Ap 12, 3–4; przekład Biblii Tysiąclecia, Poznań 2000.

⁸ M. Twain, *Listy z Ziemi*, wyd. cyt., s. 37.

zachwycie. Nie zwalnia nas to z obowiązku pracy nad sobą. Jeden z wielu aforyzmów pisarza, trafnie obrazuje owe zjawisko: „Najszlachetniejsze dzieło Boga? Człowiek. Kto to wymyślił? Człowiek”.

Twain stara się wyszydzić paradoksy chrześcijańskiej religii, by zmusić Czytelnika do zastanowienia się przez chwilę, w jakim stopniu rozumie on odmawiane bezmyślnie modlitwy, w jakim stopniu jego wiara łączy się z intelektualną refleksją dotyczącą podstaw wyznania. Zła nie uosabia konkretna istota, jest ono elementem naszej natury i ma związek z podobieństwem do Stwórcy, który w wielu momentach udowadnia, że nieobce są mu uczucia zawiści czy dumy.

Szatan poddaje w wątpliwość podstawowe filary wiary. Zauważa paradoksy dotyczące wyobrażenia ludzkości na temat życia wiecznego w niebie. Dziwi go, że brak w nim podstawowych przyjemności. Zastanawia się, skąd bierze się pewność człowieka, że polubi czynności pogardzane przez siebie w ziemskim życiu. Ma tu na myśli nieustanną modlitwę i śpiew. Porusza też zagadnienie tolerancji. Ludzie, będący zadeklarowanymi rasistami, również wierzą w raj, gdzie każdy jest równy. Skąd biorą się te sprzeczności? Z braku zastanowienia nad wyznawanymi przekonaniem, z ignorancji, zaślepienia.

Szatan określa człowieka mianem istoty zdolnej do wzlotów, wtedy przypomina Anioła, jednak w chwili upadku porównać go można z czymś „niewyobrażalnym”. Drwi z naiwnej wiary człowieka, że Stwórca go kocha. Wypowiada przejmujące stwierdzenie: żadna modlitwa nie została wysłuchana. Tym samym chce zaznaczyć, że człowiek powinien sam podejmować decyzje, nie kierując się ślepą wiarą w siłę sprawczą nadprzyrodzonych mocy. Demaskuje krok po kroku kolejne iluzje, jakimi kieruje się ludzkość, by w ostateczności zmotywować do wyzwolenia i pozbycia się ciemnej opaski, ograniczającej poznanie. W świecie Archanioła Szatana piekło nie istnieje, ono funkcjonuje tutaj, na ziemi, pojawiło się wraz ze stworzeniem pierwszego istnienia, a ludzkie rytuały religijne są śmieszne, bezmyślne i bezskuteczne.

Bóg traktuje nowopowstały świat jako „olbrzymią atrakcję”, a ludzi porównuje do „eksperymentów w dziedzinie Moralności i Obyczaju”, co pomniejsza rangę ludzkiej rasy. Nie jesteśmy wynikiem boskiego, zaplanowanego aktu, a jedynie pokazem slajdów, jaki mają okazję oglądać Archaniołowie. Najwyższy podczas aktu stworzenia mówi, że zaistniałe „automatyczne prawo” to prawo natury, będące prawem Boga. Narrator zauważa kolejną sprzeczność: Biblia i ludzkie przekonania występują w opozycji do prawa natury. Zarówno królik, jak i tygrys ulegają swoim temperamentom, nie można ich winić za to, że postępują według jego mechanizmów: tygrys zabija, królik wykazuje brak odwagi.

U ludzi natomiast zaczęły panować sprzeczne prawa: posiadający odmienne charaktery podlegają tym samym religijnym ograniczeniom, co kłóci się z pierwotnymi założeniami. Podczas procesu kształtowania fauny, Wielka Rada otrzymuje

polecenie: „Obserwujcie i uczcie się”. Jednak jaka nauka może płynąć z owych obserwacji? Wszystkie zwierzęta wzajemnie pożerały się. To początkowy znak, że życie na ziemi stanie się okrutne i pozbawione chrześcijańskiej moralności. Ludzie bowiem otrzymują cechy charakteru tożsame ze światem zwierzęcym. Bóg stwarza świat, po czym zostawia go samemu sobie, z zaciekawieniem obserwując, co się wydarzy. Stanowi to sprzeczność z przekonaniem, że jest wszechwiedzący i w pełni świadomy następstw, jakie przyniesie stworzenie.

Kolejny zarzut, jaki przedstawia Szatan, ma związek z pierwszymi ludźmi umieszczonymi w Raju: Adamem i Ewą. Natura ludzka skłania człowieka do pragnienia wiedzy. Tak jest skonstruowany i fakt ten nie podlega dyskusji. Początkowo naszym przodkom nieznanym było pojęcie dobra i zła. To ograniczenie, jakie nałożył na nich Stwórca, sprawiało, że nie mogli dokonywać żadnych moralnych decyzji. Czym zatem pozostaje dobro, jeśli czynienie go nie leży w kwestii wyboru, a jest czymś z góry narzuconym? Dylemat ten, jakby rodem z *Mechanicznej pomarańczy* Kubricka, prowadzi narratora do wniosku, że:

Bóg (...) od samego początku uznał za swoje powołanie powstrzymywanie człowieka od nauczenia się czegokolwiek pożytecznego⁹.

Adam i Ewa ostatecznie zrywają owoc z Drzewa Poznania, dzięki czemu stają się równi Bogu. Potrafią odróżnić dobro od zła. Świadome czynienie rzeczy wzniosłych stawia ich wysoko ponad zwierzętami. Istnieje też druga strona medalu. Są zdolni do dokonywania najcięższych grzechów z pełną premedytacją. Bóg nie rezygnuje z ukarania nieposłusznych dzieci. Postanawia obarczyć piętnem śmierci nie tylko pierwszych ludzi, ale także ich wszystkich potomków. To kłóci się z obrazem Boga Miłosiernego, dającego drugą szansę. Stanowi całkowite odwrócenie zasad miłosierdzia.

Z pewnością spora część czytelników może czuć się urażona ostrością słownictwa, jakie Szatan kieruje w stronę Najwyższego. Lecz na tym właśnie polega wyjątkowość *Listów z Ziemi*. Twain, aby zostać zauważonym i wysłuchanym, by przekazać określoną myśl, musiał użyć kontrowersyjnych wyrażań, a w konsekwencji obrazoburczego podejścia do tematu. Rzeczywisty stosunek Twaina do religii, jaki można odkryć bazując na jego twórczości, pokrewny wydaje się być agnostycyzmowi. Pisarz uznaje stworzenie świata przez Boga, jednak wątpi, czy Stwórca obdarza nas jakąkolwiek uwagą, nie mówiąc o tak wzniosłym uczuciu, jakim jest miłość. Neguje również Biblię jako księgę, której rzeczywistym autorem jest Duch Święty.

⁹ Tamże, s. 41.

Pierwsza publikacja *Listów z Ziemi* nastąpiła dopiero w roku 1962, czyli 52 lata po śmierci pisarza. Opóźnienie to wynikało z braku akceptacji córki Twaina, Clary Clemens, w stosunku do zamiaru publikacji utworu w 1939 roku. Miała ona wątpliwości co do konsekwencji ujawnienia czytelnikom przedstawionych poglądów, uznała je za sprzeczne z rzeczywistymi wierzeniami ojca. Do zmiany zdania namówił ją Henry Nash Smith, badacz kultury i literatury amerykańskiej, w 1960 roku. Sama Clara uzasadniła swoją zgodę stwierdzając, że „Mark Twain należał do świata”.

Twain bardzo chętnie publikowany był w Rosji Radzieckiej, gdzie uważano go za twórcę antykapitalistycznego oraz antyklerykalnego. Do szczególnie popularnych w Rosji Radzieckiej należy zaliczyć obok *Listów* także *Tajemniczego przybysza*, utwór o bardzo pesymistycznym charakterze i wydźwięku zdecydowanie antyreligijnym.

Bardzo prawdopodobnym jest, że na religijny sceptycyzm Autora wyeksponowany tak dosadnie w *Listach* (a także w noweli *Tajemniczy przybysz* wydanej pośmiertnie w 1916 roku) duży wpływ miała utrata żony Olivii (w 1904 roku) i dwojga dzieci: syna Langdona (zmarł w wieku 19 miesięcy na błonicę) oraz córki Susy (w 1896 roku). I chociaż okoliczności związane z osobistymi tragediami życiowymi z pewnością odcisnęły piętno na twórczości Twaina, jedno jest jednak pewne: autor występuje przeciwko religijnej obłudzie i błędnie rozumianej moralności, łączącej w sobie deklarowanie siebie jako wierzącego, przy jednoczesnym braku szacunku dla Dekalogu. Nie da się pogodzić prawa dżungli, rządzącego światem, z boskimi ideałami. Twain drwi z ludzkich wierzeń nie dla samej tylko błyskotliwej ironii i żonglerki słowem. Tak jak Biblii nie należy odczytywać dosłownie, tak i *Listy z Ziemi* zawierają mnogość ukrytych sensów i znaczeń.

Mark Twain pokazuje, jak błędne mogą być poglądy zakorzenione w nas niejako od zawsze. Nie chodzi tutaj o dosłowność: Bóg jest zły a Szatan dobry. Pisarz chciałby sprowokować do analizy „Białego” i „Czarnego”. *Listy z Ziemi* niewątpliwie posiadają literacką moc. Mogą wywrócić przyjęte poglądy o sto osiemdziesiąt stopni. Uczą, by być bardziej wyczulonym na prawdziwe zło, często ukryte, zasłaniające prawdziwe oblicze milionami masek. To wszystko, a może nawet jeszcze więcej, można odczytać z utworu Twaina, jeśli tylko jest się na tyle otwartym, żeby dostrzec ukrytą mądrość, płynącą z ust Szatana, głosu naszego sumienia.

ANNA RÓJ

GOD AND SATAN
A CONTROVERSIAL VISION OF THE CHRISTIAN FAITH
IN LETTERS FROM THE EARTH BY MARK TWAIN

(Summary)

This article focuses on the differences in the perception of the Christian faith and its main dogmas included in the Bible, referring to the controversial concept of religiosity and commentaries on biblical texts included in *Letters from the Earth* by Mark Twain. The author of this work, using Satan's voice, presents his own malicious – but also humorous – view of God-Creator, Satan and man created in God's image. Twain reveals the contradictions connected with God's law confronting it with the biblical law of nature, and points out the paradoxes connected with eternal life in paradise. He presents the creation of the world and man as a kind of scientific experiment, or even “a slide show” to heavenly creatures, where the Creator turns out to be a passive observer. The article discusses two points of view regarding the perception of the Bible and faith: Christian and that presented by Twain.

Key words: **Mark Twain, Bible, God, Satan, faith, man**

Adres do korespondencji
Address for correspondence

mgr Anna Rój
ul. Prosta 6
33-113 Zgłobice

e-mail: annamaria.roj@gmail.com

JOANNA USAKIEWICZ

KOBIETA W PISMACH PLATONA MIĘDZY CODZIENNOŚCIĄ A IDEA

„Bez pamięci bowiem zakochał się nieszczęśnik w pewnej dziewczynie imieniem Gwiazdka, a miłość tę wzbudził urok, jaki roztaczała swą inteligencją i powabem. Dzięki niemu dziewczyna ta, szczególnie zainteresowana obserwacją nieba oraz ruchów gwiazd, spętała całą duszę Platona. Zachowały się młodzieńcze epigramaty, które dla niej napisał (...). Takie i inne grzechy młodości, jako zgubne dla kształcenia się we właściwych umiejętnościach oraz dobrych obyczajach, całkiem rzucił w następnych latach”¹ – taki romantyczno-dydaktyczny przyczynek umieścił w swej biografii Platona piętnastowieczny humanista Guarino Guarini. Zmieniając opowieść zaczerpniętą z *Żywotów i poglądów słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, w której ową wielką miłością Platona był mężczyzna², sprawił, że czytelnik może zastanowi się: jak to jest z kobietami u Platona. Chcemy więc postawić przed sobą ten problem, a w szczególności przeanalizować obecność kobiet w pismach Platona. Wychodząc jednak od obrazu kobiety, jaki odnajdziemy w tych dziełach, chcemy wskazać w szczególności, że Platon dopuszczał udział kobiet we wszystkich dziedzinach życia, przede wszystkim zaś tak istotnej, jak nauka i korzystanie z jej owoców; co więcej, że nieobca była mu myśl o równości kobiety i mężczyzny. Tezę naszą można więc sformułować w sposób następujący: odłączenie na płaszczyźnie metafizycznej ducha od ciała, uznanie jego prymatu oraz zdefiniowanie w konsekwencji człowieka jako ducha lub duszy, powoduje, że

¹ *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, t. 1, s. 217–218.

² Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 3, 29.

różnice między kobietą a mężczyzną pozostają na poziomie niższym – poziomie ciała, a duch nie ma płci.

Choć skupimy się na pismach Platona, to zaczniemy jednak dla porządku i zaspokojenia ciekawości od kobiet w jego życiu. Jako pierwszą wskazać oczywiście należy matkę. Była nią kobieta imieniem Periktione lub Potone, pochodząca z rodu, który swoje korzenie wywodził do Solona. Oprócz dwóch braci miał też Platon siostrę Potonę, matkę Speuzypa, następcy Platona w Akademii. Choć nie miał dzieci, to przyszło mu zaopiekować się czterema córkami zmarłych siostrzeńców. Jak czytamy w jednym z listów Platona: „(...) jedna to już panna na wydaniu, druga ma lat osiem, trzecia niespełna trzy, a czwarta nie ma jeszcze roku. Będę musiał wyposażyć, ja i moi bliscy, te z nich w każdym razie, które będą wychodziły za mąż za mojego życia, o pozostałe martwić się już nie będę”³. Dodajmy, że wspomógł także wdowy po owych siostrzeńcach. Otaczały więc Platona oczywiście kobiety należące do rodziny. Diogenes Laertios wspomina jednak także o kochance Archeanassie, przytaczając napisany dla niej przez Platona epigramat: „Kochankę mam Archeanassę z Kolofonu, / u której w zmarszczkach jeszcze ogień płonie. / O nieszczęśnicy, którzyście w młodości / pierwszą ją pokochali! / Przez jakie przeszliście męki!”⁴. Nie są to słowa zbyt pochlebne. O dwóch innych kobietach związanych ze szkołą Platona wspomnimy dalej.

Mówiąc o kobietach w pismach Platona, można wskazać trzy umowne kategorie: kobieta-przedmiot, kobieta-mądrość oraz kobieta-człowiek. Pierwszą z kategorii odnosimy do współczesnych Platonowi kobiet ateńskich; w drugiej umieszczamy kobiety wykształcone będące pośrednimi bohaterkami dialogów Platona; trzecia zaś służy nam do wyrażenia kobiety jako równoprawnego obywatela platońskiego państwa idealnego. W tym miejscu podkreślić należy, że obecność kobiet w pismach Platona jest zawsze pośrednia: są przywoływane w opowieściach i relacjach. Jedyna postać kobieca obecna na męskich spotkaniach opisywanych przez Platona to flecistka⁵ z *Uczty*, którą zresztą proponuje jak najszybciej odesłać Eriksymachos⁶. Nawet o oczywistej obecności zrozpaczonej Ksantypy w więzieniu u czekającego na wykonanie wyroku śmierci Sokratesa dowiadujemy się z relacji Fedona: „Weszliśmy więc i zastali Sokratesa już bez kajdan, a Ksantypa, ty ją

³ Platon, *Listy*, 361d; przekład za: Platon, *Listy*, tłum. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1987, s. 82 (List trzynasty).

⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 3, 31; przekład za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszaw 1984, s. 177.

⁵ W *Uczcie* jeszcze raz jest mowa o flecistce, ale jest to już przykład w wypowiedzi; zob. Platon, *Uczta*, 215c. Gdy w innym dialogu pojawiają się flecistki, tancerki i kitarzystki, nie chodzi o ich obecność, ale wskazanie, że ludzie kulturalni nie potrzebują tego typu rozrywek, a wolą spędzać czas na rozmowie; zob. Platon, *Protagoras*, 347d.

⁶ Zob. Platon, *Uczta*, 176e.

znasz, miała dziecko jego na rękę i siedziała przy nim. Kiedy nas zobaczyła Ksantypa, zaczęła głośno lamentować i tak jakoś mówiła, jak to zwykle kobiety, że oto, Sokratesie, dzisiaj już ostatni raz będą do ciebie mówili znajomi i ty do nich. Sokrates spojrzął na Kritona i powiada: Kritonie, niech ją kto odprowadzi do domu. Więc ją kilku odprowadziło ze służby Kritona, a ona płakała głośno i biła się w piersi”⁷. Dopiero po opuszczeniu celi przez Ksantypę rozpoczyna się właściwa część dialogu.

Przejdziemy teraz do szczegółowego przedstawienia wskazanych trzech kategorii kobiet występujących w pismach Platona.

„Kobieta-przedmiot” to określenie, które, choć z pewnością kontrowersyjne, w sposób syntetyczny wydaje się najtrafniej przedstawiać położenie kobiety w Atenach na przełomie V i IV wieku przed Chrystusem⁸. Kobiety greckiej *polis* pozbawione były czynnych i biernych praw politycznych, były również upośledzone wobec prawa rodzinnego i majątkowego – wszelkie działania wobec władz i sądów podejmowali za nie opiekunowie: ojciec, mąż, brat lub inny wyznaczony mężczyzna. Kobiety ściśle związane były z domem. Ksenofont w *Ekonomiku* relacjonując rozmowę Ischomacha z Sokratesem, zamieszcza następujące słowa pierwszego z nich: „Uważa też obyczaj za piękne to wszystko, co z woli boga bardziej zgodne jest z naturą każdego z nich. Tak piękniej jest, gdy kobieta w domu siedzi, niż gdy biega po mieście, mężczyźni zaś mniej przystoi siedzieć w domu, niż troszczyć się o rzeczy, które są poza domem”⁹. W zamożniejszych domach prawdopodobnie wydzielona nawet była osobna część dla kobiet, choć raczej nie miała ona charakteru całkowicie zamkniętego. Kształcenie kobiet odbywało się w domu i koncentrowało na wszystkich tych umiejętnościach, które potrzebne są do prowadzenia gospodarstwa. Najczęściej już bardzo młode dziewczęta były wydawane za mąż, przy czym decyzja o wyborze męża nie należała do nich. Upośledzenie w tej sferze życia dotyczyło więc również uczuć. Kobieta często nie знаła w ogóle przyszłego męża przed ślubem, a ten, starszy od niej ze względu na system wychowania, miał już zwykle ustalone grono przyjaciół, a często był także zaangażowany w jakiś męski związek intelektualny i erotyczny. Rodzinę zakładano właściwie w celu posiada-

⁷ Platon, *Fedon*, 60a-b; przekład za: Platon, *Dialogi*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo AN-TYK, Kęty 1999, t. 1, s. 630.

⁸ Opracowania, z których korzystano dla tego zagadnienia: I. Biezuńska-Małowist, *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993; K. Gilhuly, *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 2008; L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1983; *Women in Antiquity. New Assessments*, ed. R. Hawley and B. Levick, Routledge, London–New York 1995; A. Wypustek, *Życie rodzinne starożytnych Greków*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 2007.

⁹ Ksenofont, *Ekonomik*, 7, 1–43; cyt. za: A. Mączakowa, *Wybór źródeł do dziejów starożytnej Grecji i hellenizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1986, s. 209.

nia potomstwa. Kobieta po urodzeniu dziecka co prawda darzona była szacunkiem jako matka, ale jej rola pozostawała ograniczona do wychowywania dzieci i sprawnego zarządzania domem. Wszelkie decyzje, poczynając od przyjęcia noworodka do rodziny, należały do ojca. Odpowiedzialność kobiety dotyczyła więc tego, co było konieczne dla codziennego funkcjonowania gospodarstwa domowego. Trzeba przyznać, że był to szeroki zakres obowiązków: przedzenie, tkanie, pranie, przygotowywanie i konserwowanie żywności. Greckie kobiety miały też podstawową wiedzę z zakresu medycyny. Mimo to kobieta nie mogła przeprowadzać żadnych transakcji czy zawierać umów związanych ze zobowiązaniem majątkowym bez zgody swego prawnego opiekuna. Gdy chciała się rozstać z mężem, do prawnego opiekuna należały także wszelkie czynności z tym związane, wśród których bardzo istotną było wygzekwowanie zwrotu posagu. Kobiety mogły przyjmować prezenty, przede wszystkim z okazji ślubu, oraz być spadkobierczyniami. Zauważę tu należy, że w życiu codziennym większą swobodę miały kobiety niższego stanu, ale związane było to przede wszystkim z koniecznością podejmowania przez nie pracy poza domem.

Kobieta była więc w ateńskiej *polis* przedmiotem w odniesieniu do prawa państwowego, rodzinnego i majątkowego: jej los całkowicie pozostawał w gestii prawnego opiekuna. Ze względu na strukturę ateńskiego wychowania i funkcjonowania instytucji państwowych była także na marginesie życia kulturalnego i towarzyskiego. Tylko w sferze religijnej możemy mówić o pewnej równoprawności kobiet i mężczyzn. Nie czyniono bowiem przede wszystkim różnicy między kobietami i mężczyznami sprawującymi funkcje kapłańskie. Panteon grecki to także liczne boginie opiekujące się nawet najistotniejszymi dziedzinami ludzkiej aktywności: Atena to wszak patronka różnych umiejętności i rzemiosł, a nade wszystko mądrości. Kobiety uczestniczyły w uroczystościach i obrzędach ku czci wszystkich bóstw, co więcej, opierając się na znanych współcześnie źródłach, mamy pewność, że były kultury i obrzędy zastrzeżone wyłącznie dla kobiet (np. Tesmoforie¹⁰), o kultach tylko dla mężczyzn informacji nie posiadamy.

Ta rzeczywistość znajduje swoje odbicie w dialogach Platona: począwszy od kwestii właściwie marginalnej, a mianowicie potwierdzenia, iż w domu ateńskim wydzielona była część mieszkalna dla kobiet, poprzez uwypuklenie roli kobiety jako żony i matki, a kończąc na ukazaniu kobiety jako istoty słabszej i niższej od mężczyzny.

W *Timajosie* opisując duszę śmiertelną, Platon używa następującego obrazu: „Zatem w piersiach i tym, co nazywamy «thorax», umieścili śmiertelny gatunek duszy. A ponieważ jedna część tej duszy była z natury lepsza od drugiej, podzielili

¹⁰ Zob. L. Bruit Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, tłum. B. Spieralska, Oficyna Wydawnicza „Mówią wieki”, Warszawa 2008, s. 58 i n.

wydrążenie «thoraxu» na dwa pomieszczenia, jak gdyby oddzielali mieszkanie kobiet od mieszkania mężczyzn, i położyli w środku między nimi diafragmę jako rodzaj przegrody”¹¹. Słowa te zdają się wskazywać, że dosyć powszechną praktyką musiało być oddzielenie części zamieszkiwanej przez kobiety od tej, która należała do mężczyzn, w innym wypadku bowiem porównanie to nie byłoby czytelne dla współczesnego Platonowi odbiorcy.

Bohaterowie dialogów przywołując w swoich wypowiedziach kobiety, wspominają także tradycyjnie odpowiednie dla nich zajęcia. Kobiety więc mogły zajmować się tkactwem, a nawet o nim rozprawiać¹², mogły leczyć (oczywiście w ograniczonym zakresie)¹³, mogły umilać czas mężczyznom podczas biesiad jako flecistki, tancerki i kitarzystki¹⁴. Do zwyczajowych obowiązków kobiet należało też przygotowanie ciała zmarłego. Sokrates postanowił wykąpać się przed śmiercią, aby oszczędzić kobietom pracy: „Wydaje się przecież rzeczą lepszą naprzód się wykąpać, a potem wypić truciznę i nie robić zachołu kobietom, żeby trupa myły”¹⁵. Jedno z kobiecych zajęć jest przedstawione w dialogach bardziej szczegółowo. Jest to zawód akuszerki, któremu poświęcona zostaje uwaga w dialogu *Teajtet*, oczywiście ze względu na fakt, iż Sokrates porównuje siebie i swoją działalność do tego, co robiła jego matka jako położna¹⁶. Niemniej jednak Platon ustami Sokratesa uznaje to kobiece zajęcie za szczególne do tego stopnia, że twierdzi: „Tę sztukę położniczą ja i moja matka od bogaśmy dostali w udziale – ona pomagała kobietom, a ja ludziom młodym, dzielnym i pięknym”¹⁷. Z podobnym szacunkiem mówi się w dialogach jeszcze o kapłankach i wieszczkach. Wymienione z imienia bądź anonimowe wypełniają swoje religijne obowiązki lub przepowiadają skutecznie przyszłe wydarzenia¹⁸. Główną jednak drogą życiową dla ateńskiej kobiety było bycie żoną i matką. Zgodnie z tradycją decyzja o wydaniu kobiety za męża należała do ojca lub prawnego opiekuna. Jak możemy wnioskować z dialogów, bardzo istotna dla Platona była kwestia równości czy też wzajemnej odpowiedniości osób mających zawrzeć małżeństwo. W sposób szczególnie widoczny jest to w koncepcji państwa idealnego, gdzie co prawda odrzucona została sama instytucja małżeństwa, ale

¹¹ Platon, *Timajos*, 69e-70a; przekład na język polski za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1986, s. 95. „Thorax” to klatka piersiowa, a „diafragma” to przepona.

¹² Zob. Platon, *Jon*, 540d.

¹³ Zob. Platon, *Teajtet*, 171e.

¹⁴ Zob. Platon, *Uczta*, 176e oraz 215c; *Protagoras*, 347d.

¹⁵ Platon, *Fedon*, 115a; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 710.

¹⁶ Zob. Platon, *Teajtet*, 149b i n.

¹⁷ Platon, *Teajtet*, 210c; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 429.

¹⁸ Zob. Platon, *Lizys*, 216d; *Menon*, 81a-b; *Fajdros*, 244a-b. Odnajdujemy tu też piękną kobietę wieszczącą Sokratesowi we śnie; zob. Platon, *Kriton*, 44a-b.

określone zostały zasady kojarzenia par. Odnajdujemy więc następujące wskazanie: „Potrzeba przecież (...) wobec tego, cośmy uchwalili, żeby najlepsi mężczyźni obcowali z najlepszymi kobietami jak najczęściej, a najgorsi z najlichszymi jak najrzadziej (...)”¹⁹. Dialog *Państwo* nie jest jednak jedynym, w którym ta kwestia została podjęta. W *Gorgiaszu* na przykład możemy przeczytać: „A jednak ty spoglądasz na niego z góry i na jego sztukę, i bodaj że pogardliwie możesz do niego mówić: «maszynisto» i synowi jego córki byś nie oddał, aniby swojemu jego córki wziąć nie pozwolił”²⁰.

Bardzo widoczne jest w dialogach Platona przedstawienie kobiety jako matki troszczącej się o dziecko, wymienianej zresztą zwykle wraz z ojcem. Dla przykładu fragment z dialogu *Lizys*: „Nieprawdaż, jeżeli cię kocha ojciec i matka, i pragną twój szczęścia, to jasna rzecz, że starają się o to wszelkimi sposobami, żebyś był szczęśliwy”²¹. Kobieta to ta, która wychowuje zarówno jako matka, ale także niania²². Zadaniem kobiety jest również przekazywanie tradycji²³. Zwraca tu szczególnie uwagę wzmianka w *Kratylosie* o zachowywaniu przez kobiety dawnej wymowy: „Wiesz, że nasi przodkowie, szczególnie kobiety, które najlepiej zachowują starożytną mowę, bardzo często posługiwali się «jotą» i «delta»”²⁴. Czasami jednak Platon z pobłażaniem wyraża się o kobiecych opowieściach: „Ale tak, to rozumiem, że się, oczywista rzecz, Lacedemończycy tobą cieszą, bo dużo wiesz i taki z ciebie mają pożytek, jak dzieci ze starych babek. Przyjemne im bajki opowiadasz”²⁵.

Jak istotna była rola kobiety jako matki, potwierdzają używane przez Platona porównania władzy do matki oraz ziemi do matki. Pierwsze z tych porównań odnajdziemy na przykład w dialogu *Eutyfron*²⁶, drugie, szczególnie rozbudowane, w *Meneksenosie*²⁷.

¹⁹ Platon, *Państwo*, 459d-e; przekład za: Platon, *Państwo*, tłum. Wł. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 161.

²⁰ Platon, *Gorgiasz*, 512c; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 433. Wł. Witwicki jako „maszynista” oddaje grecki rzeczownik μηχανοποιός, oznaczający przede wszystkim „budowniczego machin wojennych”. Zob. też: Platon, *Polityk*, 310d.

²¹ Platon, *Lizys*, 207e; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 97. Z innych dialogów Platona można wskazać na przykład: *Kriton*, 50d, 51a-c; *Eutyfron*, 5e; *Protagoras*, 346a; *Charmides*, 158b.

²² Zob. Platon, *Protagoras*, 325c-d; *Lizys*, 209a, 212e-213a.

²³ Zob. Platon, *Lizys*, 205c-d; *Gorgiasz*, 512e, 527a.

²⁴ Platon, *Kratylos*, 418b; przekład za: Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław 1990, s. 35.

²⁵ Platon, *Hippiasz Większy*, 285e-286a; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 167. Zob. też Platon, *Teajtet*, 176b.

²⁶ Zob. Platon, *Eutyfron*, 2c.

²⁷ Zob. Platon, *Meneksenos*, 237b i n.

Na niższość natury kobiecej zdaje się wskazywać Platon, przedstawiając koncepcję duszy i jej reinkarnacji w przywoływanym już *Timajosie*. Dusze ludzkie zostały stworzone przez Demiurga w dwu naturach, ale jedna jest silniejsza i lepsza od drugiej i ta określona została męską: „Potem ogłosił im prawa przeznaczenia: pierwsze urodziny będą te same dla wszystkich, aby nikt nie był skrzywdzony przez niego; każda dusza zasiana w czasie, który jej odpowiadał, miała wydać na świat żyjące jestestwo, które by było najzdolniejsze do oddawania czci Bogu; natura ludzka będzie podwójna; silniejsza²⁸ będzie w przyszłości zwana męską”²⁹. Proces reinkarnacji będący konsekwencją kary za złe sprawowanie przewiduje, że pierwsza degradacja następuje w naturę kobiecą. Czytamy: „Ten, kto będzie żył dobrze przez czas oznaczony, powróci mieszkać do swojej gwiazdy i będzie prowadził na niej życie szczęśliwe, podobne do życia tej gwiazdy. Przeciwnie, kto by nie osiągnął tego celu, podlega metamorfozie i w drugiej generacji urodzi się w naturze kobiecej; potem, gdyby się nie wyzbył swej złości nawet w tym wcieleniu, będzie się zmieniał, odpowiednio do swego zepsucia, za każdym razem w taką naturę zwierzęcą, która jest podobna do jego naturalnych skłonności”³⁰. Wydaje się, że niższość natury kobiecej należy tu rozumieć co do ciała. Dusze na początku jednakowe, złączone z ciałem męskim, zostają w kolejnej reinkarnacji umieszczone w ciele kobiecym za złe uczynki, których dokonały właśnie pod tą męską postacią; paradoksalnie w tym kobiecym ciele o niższej wartości mogą naprawić się, odpokutowując winy poprzedniego męskiego wcielenia. Ciało kobiece jest drugą szansą duszy, tak jak kolejne wcielenia zwierzęce, ale jest to ta sama dusza. W tym samym dialogu, dodajmy, bardzo mocno podkreślona została rola kobiety jako matki, tu jednak od strony czysto fizjologicznej. Czytamy: „Gdy przez dłuższy czas i mimo dogodnej pory macica nie tworzy owocu, popada w smutek i boleści, miota ciałem na wszystkie strony, zamyka przejścia powietrza, zagrządza drogę oddechowi, wprowadza ciało w najgorsze rozdrażnienie i powoduje wszelkiego rodzaju inne choroby, dopóki nie złączą się pragnienie i miłość obu płci i nie zaczną zbierać owocu, jak się zbiera owoce z drzew”³¹.

²⁸ W oryginale użyta została tu forma od przymiotnika *χείρων*, będącego stopniem wyższym do *ἀγαθός* – dobry, dzielny, zdolny. Przymiotnika *χείρων* używano między innymi w znaczeniach: lepszy, silniejszy, potężniejszy, ważniejszy. Wł. Witwicki w swoim przekładzie *Timajosa* użył formy przymiotnika „lepszy” (zob. Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 691–692).

²⁹ Platon, *Timajos*, 41e–42a; przekład za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, wyd. cyt., s. 51.

³⁰ Platon, *Timajos*, 42b–c; przekład za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, wyd. cyt., s. 52.

³¹ Platon, *Timajos*, 91c–d; przekład za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, wyd. cyt., s. 126.

Bardzo jednoznaczne słowa o niższości kobiet znajdziemy w dialogu *Kratylos*: „Sokrates: Czy niewiasty w państwach wydają ci się mądrzejsze, czy raczej męzowie? Ogólnie jako rodzaj? Hermogenes: Męzowie”³².

Kobieta jako istota stojąca niżej od mężczyzny pojawia się również w opisie hierarchii miłości w *Uczcie*. Najniższy stopień miłości to miłość do piękna cielesnego, której przykładem jest miłość do kobiety. Paradoks tych słów polega na tym, że włożone zostały w usta kobiety – Diotymy³³.

I jeszcze obraz kobiety z *Obrony Sokratesa*, wyraźnie wskazujący, iż pewne dopuszczalne dla kobiety zachowania mężczyznę w powszechnej opinii okryją nieślawą. Mówiąc o tym, że niewłaściwe dla mężczyzny oskarżonego przed sądem jest błagać i posługiwać się dziećmi, krewnymi i przyjaciółmi dla wzbudzenia w sędziach litości, Sokrates przyzwala czy wręcz uważa za wskazaną taką postawę dla kobiet. Mężczyzna powinien wstydzić się takiej postawy: „Mnie się zdaje, że tacy tylko wstyd miastu przynoszą; potem jeszcze gdzieś ktoś z obcych gotów myśleć, że najdzielniejsi ludzie w Atenach, których obywatele sami wyróżniają godnościami i szaczkami, niczym się nie różnią od kobiet”³⁴. Także płacz w obliczu śmierci wybacza się kobietom. Lamentujący mężczyzna zaś spotka się z upomnieniem takim jak uczeniowie z ust Sokratesa: „Ja przecież właśnie dlatego kobiety do domu wyprowadziłem, żeby takich rzeczy nie wyrabiały; słyszałem nawet, że umierać trzeba w pobożnej ciszy. Więc uspokójcie się i miejcie moc nad sobą”³⁵.

W tym miejscu, ponieważ łączy się to ze współczesną Platonowi religijnością i kulturą, zwrócić wypada uwagę, że w jego dialogach odnajdziemy również liczne wspomnienia bogiń, a jako przykłady służyły mu kobiece postaci z mitologii i literatury³⁶. Najczęściej pojawiają się Muzy³⁷, Afrodyta³⁸ oraz Atena³⁹. Dla potwierdzenia swych słów Sokrates zaklina się zwykle na Herę⁴⁰. Z postaci

³² Platon, *Kratylos*, 392c; przekład za: Platon, *Kratylos*, wyd. cyt., s. 11.

³³ Zob. Platon, *Uczta*, 208e.

³⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, 35a-b; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 574.

³⁵ Platon, *Fedon*, 117d-e; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 714.

³⁶ Zob. np.: Platon, *Fajdros*, 229c (Artemida); *Teajtet*, 149b (Artemida); *Obrona Sokratesa*, 28c-d (Tetyda); *Hippiasz Mniejszy*, 371d (Tetyda); *Uczta*, 179e (Tetyda); *Teajtet*, 152e (Tetyda); *Timajos*, 41a (Tetyda); *Obrona Sokratesa*, 26c-d (Selene); *Fajdros*, 247a (Hestia); *Jon*, 535b (Andromacha i Hekabe); *Eutydem*, 284c (Medea); *Fedon*, 84a (Penelopa).

³⁷ Zob. np.: Platon, *Jon*, 533e, 534b-d, 536a; *Eutydem*, 275d; *Kratylos*, 428c; *Uczta*, 187d-e, 196e, 197b; *Fedon*, 60e, 61a; *Fajdros*, 237a, 243a, 245a, 248d, 259b-d, 262d, 265b, 268e, 278b; *Teajtet*, 156a; *Sofista*, 223e; *Timajos*, 23b; *Kritias*, 108c.

³⁸ Zob. np.: Platon, *Protagoras*, 353c; *Uczta*, 177e, 180d i n., 196d; *Fedon*, 64d; *Fajdros*, 242d, 265b; *Sofista*, 242e; *Fileb*, 12b-c, 65c.

³⁹ Zob. np.: Platon, *Protagoras*, 321 i n.; *Eutydem*, 302d; *Timajos*, 21e, 24b-d; *Kritias*, 109c, 112b.

⁴⁰ Zob. np.: Platon, *Obrona Sokratesa*, 24e; *Laches*, 181a; *Hippiasz Większy*, 287a, 291e; *Fajdros*, 230b; *Teajtet*, 154d.

mitologicznych przywołanych w dialogach zwraca uwagę Alkestis – kobieta, która wiedzona miłością nie wahała się umrzeć zamiast swojego męża. Platon wplótł opowieść o niej w rozważania Fajdrosa o Erosie⁴¹ obok mitu o Orfeuszu idącym do Hadesu, aby odebrać stamtąd Eurydykę. Poświęcenie Alkestis zostało nagrodzone, Orfeusz nie odzyskał Eurydyki. Alkestis kierowała się bowiem miłością bezinteresowną, gotową zrezygnować z siebie, Orfeusz miłością egoistyczną, niegotową na poświęcenia. To kobieta jest zdolna do większych poświęceń w imię miłości.

Jako drugą kategorię kobiet występujących w dialogach Platona wymieniliśmy kobietę-mądrość. W kategorii tej umieścimy Aspazję z Miletu oraz Diotymę z Mantinei. Aspazja była drugą żoną Peryklesa, który miał związać się z nią przede wszystkim ze względu na jej wybitny umysł i umiejętności polityczne⁴². Jako nie-Atenka wzbudzała wiele kontrowersji: miała zarówno zwolenników, jak i zagorzałych przeciwników. Spośród starożytnych źródeł najobszerniej chyba mówi o niej Plutarch z Cheronei (ok. 46–ok. 120) w *Żywocie Peryklesa*; jest to głos dużo późniejszy niż czasy Platona. Plutarch pisze, iż Aspazja, zanim związała się z Peryklosem, prowadziła dom heter, a Perykles po prostu się w niej zakochał. Nie odmawia jej jednak bystrości umysłu i talentów politycznych: „Bo miała ona jakąś niezwykłą zdolność i umiejętność przymuszania do swojej woli nawet przodujących polityków, stając się również przedmiotem wielu żywych zainteresowań ze strony uczonych”⁴³. Imię Aspazji pojawia się w, podlegającym ciągłym dyskusjom, dialogu Platona *Meneksenos*⁴⁴. Tytułowy bohater dialogu zaabsorbowany dokonywanym przez władze wyborem mówcy do wygłoszenia mowy ku czci poległych, spotkawszy Sokratesa, pyta go, czy byłby w stanie taką mowę przedstawić. Sokrates odpowiada, że z pewnością, zwłaszcza że ma znakomitą nauczycielkę retoryki, co więcej wysłuchał dnia poprzedniego takiej mowy z jej ust. Sokrates przedstawia następnie przykład mowy pogrzebowej, zaznaczając, iż przytacza słowa usłyszane od Aspazji. Platon pisze: „Sokrates: Co do mnie, Meneksenosie, to nic dziwnego, że byłbym zdolny powiedzieć, ja, który akurat mam nauczycielkę całkiem niezłą w zakresie retoryki. Tę samą, która już z wielu innych zrobiła dobrych mówców, a jeden to się nawet wśród Hellenów wyróżnia – Perykles,

⁴¹ Zob. Platon, *Uczta*, 178a i n.

⁴² Na temat Aspazji zob. np.: *A History of Women Philosophers*, ed. M. E. Waithe, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht–Boston–Lancaster 1987, vol. 1 (*Ancient Women Philosophers 600 B. C.–500 A. D.*), s. 75 i n.; I. Biezuńska-Malowitz, *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*, wyd. cyt., s. 137 i n.

⁴³ Plutarch z Cheronei, *Żywoty sławnych mężów*, tłum. M. Brożek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo i DeAgostini, Wrocław 2004, t. 1, s. 96.

⁴⁴ Na temat dialogu zob. Wstęp tłumaczki do: Platon, *Meneksenos*, tłum. K. Tuszyńska-Maciejewska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich i Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków 1994.

syn Ksantipposa. Meneksenos: Kim ona jest? Czyż nie jest oczywiste, że mówisz o Aspazji?”⁴⁵. Aspazja została tu przedstawiona jako kompetentna nauczycielka retoryki.

Drugą interesującą nas postacią jest pośrednia bohaterka platońskiej *Uczty* – Diotyma z Mantinei⁴⁶. Pytany o Erosa, Sokrates przywołuje swoją rozmowę z kobietą, którą nie tylko on, ale także inni Ateńczycy, uważali za bardzo mądrą⁴⁷. Platon jej ustami wyraził swoją koncepcję Erosa jako pragnienia piękna, dobra, mądrości, czyli jako filozofa. Przedstawił hierarchię miłości prowadzącą od miłości fizycznej poprzez miłość do duszy, czy też ducha, a kończąc na miłości do Idei Piękna – Absolutu⁴⁸. Uczynił więc Diotymę przekazicielką swoich poglądów. Dlaczego? Czy istotny jest fakt, że była ona kobietą, czy może należy skoncentrować się tylko na tym, iż była, według tradycji, kapłanką-wieszczką, a zatem narzędziem w ręku bogów, dzięki któremu przekazywali oni pewne wybrane prawdy ludziom? Wydaje się, że wprowadzenie postaci Diotymy jako wiodącej w rozmowie z Sokratesem miało spełnić podwójną rolę: po pierwsze, zwrócić uwagę na ten fragment dialogu, wyraźnie wydobyć go spośród innych wypowiedzi; po drugie, podkreślić, że padające tu słowa nie pochodzą od Sokratesa, ale wyrażają myśl samego Platona. Postać kobiety na pewno zwraca więc od razu naszą uwagę, a to, że jest ona wieszczką, każe mieć wzgląd szczególny na jej słowa. Platon podkreśla mądrość Diotymy i to, że Sokrates na moment staje się jej uczniem, wkładając w usta Sokratesa następujące kwestie: „Moja Diotymo, ręczę ci, że gdybym sam umiał, nie dziwiłbym się wtedy tak twojej mądrości i nie chodziłbym do ciebie uczyć się tego wszystkiego”⁴⁹. Myśl ta została powtórzona: „Toteż dlatego, jak powiadam, Diotymo, do ciebie przychodzę, bo widzę, że mi potrzeba nauczyciela”⁵⁰. Zasadność zwrócenia się do Diotymy wyraża zaś najdobitniej zdanie: „Doprawdy, Diotymo, ty jesteś bardzo mądra”⁵¹.

Obok tych dwóch kobiet, od których uczył się Sokrates, w dialogu *Fajdros* przywołana została Safona⁵². Sokrates nazywa ją „piękną” i mówi, że pewne jej słowa mogły go przekonać. Jest to jednak tylko pojedyncza, krótka wzmianka o poetce.

⁴⁵ Platon, *Meneksenos*, 235e; przekład za: Platon, *Meneksenos*, wyd. cyt., s. 4. Zob. też: tamże, 236a-b oraz 249d.

⁴⁶ Na jej temat zob. np.: *A History of Women Philosophers*, wyd. cyt., vol. 1 (*Ancient Women Philosophers 600 B. C.-500 A. D.*), s. 83 i n.

⁴⁷ Zob. Platon, *Uczta*, 201d.

⁴⁸ Zob. Platon, *Uczta*, 210a i n.

⁴⁹ Zob. Platon, *Uczta*, 206b; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 71.

⁵⁰ Platon, *Uczta*, 207c; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 73.

⁵¹ Platon, *Uczta*, 208b; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 2, s. 73.

⁵² Zob. Platon, *Fajdros*, 235c.

Mówiąc o kategorii kobieta-mądrość, warto wspomnieć o dwu kobietach, które według tradycji były uczennicami Platona⁵³. Były to: Lasteneia z Mantinei oraz Aksjotea z Fliuntu. Diogenes Laertios wymieniając je wśród uczniów Platona, co do drugiej z nich dodaje, że nosiła męskie ubranie⁵⁴. Przekazuje również, że obie kobiety były też słuchaczkami Speuzypa⁵⁵. Więcej informacji niestety źródła na ich temat nie podają.

Ostatnią z wymienionych przez nas kategorii stanowi kobieta-człowiek, przede wszystkim kobieta, jaką przedstawia Platon w swoim idealnym państwie, kobieta-równoprawny obywatel. Zanim jednak przejdziemy do tej kwestii, zasadnym jest wskazać pewne inne wzmianki w pismach Platona, sygnalizujące równość kobiet i mężczyzn. W dialogu *Menon* zwraca uwagę dyskusja między Menonem a Sokratesem na temat ἀρετή – cnoty („dzielności”, jak tłumaczy Wł. Witwicki). Biorąc pod uwagę zarządzanie państwem i domem, Platon ustami Sokratesa twierdzi: „Czy nie powiedziałeś, że dzielnością mężczyzny jest dobrze państwem rządzić, a kobiety – domem? (...) A czy jest rzeczą możliwą rządzić dobrze państwem czy domem albo czymkolwiek innym inaczej, niż rządząc się roztropnie i sprawiedliwie? (...) Nieprawdaż, gdyby się ludzie zarządzili sprawiedliwie i roztropnie, to by się zarządzili sprawiedliwością i roztropnością? (...) Bo jednego i tego samego przecież potrzebują oboje, jeżeli mają być dobrymi: zarówno kobieta, jak i mężczyzna. (...) A zatem wszyscy ludzie w ten sam sposób stają się dobrymi; tego samego bowiem dostępując, stają się tacy? (...) Przecieżby nie mogli być dobrymi w ten sposób, gdyby dzielność nie polegała na jednym i tym samym”⁵⁶. Choć różne są okoliczności, różne osoby, to cnota jest niezmienna. Sprawiedliwość pozostaje sprawiedliwością bez względu na to, czy kieruje się nią mężczyzna w polityce, czy kobieta zarządzając domem. W dialogu *Gorgiasz* czytamy zaś: „Bo pięknego i dobrego męża i kobietę nazywamy ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami”⁵⁷. Ze słów tych nasuwa się wniosek, że bycie pięknym i dobrym, a więc ideał greckiego wychowania, może stać się udziałem zarówno mężczyzny, jak i kobiety.

W swojej koncepcji państwa Platon wskazał trzy konieczne klasy dla jego funkcjonowania. Są to: klasa ludzi wykonujących różne zawody (rolników, rzemieślników, kupców), klasa strażników oraz klasa rządzących. Dwie ostatnie z nich będą nas tu interesowały, ponieważ omawiając je, a w szczególności proces kształ-

⁵³ Jak wynika ze słów Alkibiadesa w *Uczcie*, także Sokratesa słuchały kobiety; zob. Platon, *Uczta*, 215d.

⁵⁴ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 3, 46.

⁵⁵ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, 4, 1, 2.

⁵⁶ Platon, *Menon*, 73a i n.; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 462–463.

⁵⁷ Platon, *Gorgiasz*, 470e; przekład za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., t. 1, s. 374.

cenia ludzi przynależnych do tych klas, Platon wyraźnie nie czyni różnicy między mężczyznami i kobietami. Zajmując się strażnikami, Platon zauważa: „Więc jeżeli będziemy kobiet i mężczyzn używali do tych samych zadań, to trzeba je też uczyć tego samego”⁵⁸. To nie różnice fizyczne są istotne, ale poziom wykształcenia. Jak czytamy: „Prawda więc (...) że i ród męski, i kobiecy, jeżeli się oba okażą różne w jakiejś sztuce albo w innym zajęciu, to powiemy, że każdemu trzeba różne zadania wyznaczyć. Ale jeżeli się widocznie różnią tylko tym, że płeć żeńska rodzi, a męska zapładnia, to z tego nie wynika wcale, że kobieta różni się od mężczyzny pod tym względem, o którym tutaj mówimy, i będziemy dalej tego zdania, że u nas strażnicy oraz ich kobiety mają mieć to samo zajęcie”⁵⁹. Platon myśli o równości kształcenia oraz zadań dla kobiet i mężczyzn wyraził dosyć jednoznacznie słowami: „Zatem nie ma, przyjacielu, w administracji państwa żadnego zajęcia dla kobiety jako kobiety ani dla mężczyzny jako mężczyzny; podobnie są rozsiane natury u obu płci i do wszystkich zajęć nadaje się z natury kobieta i do wszystkich mężczyzna, tylko we wszystkich kobieta słabsza⁶⁰ jest od mężczyzny”⁶¹. Choć wskazuje, że kobiety nadają się do tych samych prac co mężczyźni, to nie omieszkał jednak podkreślić w zgodzie z powszechnym przekonaniem, że kobiety są słabsze fizycznie od mężczyzn. Przedstawienie klasy rządzącej puentuje Platon słowami następującymi: „I kobiety rządzące też, Glaukonie – dodałem. – Bądź przekonany, że ja w tym, com powiedział, nie mówiłem zgoła raczej o mężczyznach niż kobietach, o ile któraś z nich będzie miała odpowiednie warunki naturalne”⁶². To wskazanie Platona, że kobiety mogą rządzić tak samo jak mężczyźni, G. Reale w swojej *Historii filozofii starożytnej* opatrzył następującym komentarzem: „Jest to bez wątpienia najbardziej radykalne i najśmielsze docenienie kobiety, jakie zostało dokonane w starożytności”⁶³. Pozostaje nam się jedynie z tym zgodzić. Sama myśl o tym, że kobiety mogą rządzić, dla współczesnych Platonowi Ateńczyków była z pewnością bardziej pomysłem komicznym niż postępową wizją przyszłości. Oddanie władzy w ręce kobiet bardziej odczytywali w kategoriach, w jakich przedstawił je Arystofanes w *Sejmie kobiet*, czyli jako nedorzeczne, śmieszne i nierealne, będące jedynie pewnym zabiegiem literackim uczynionym dla skrytykowania rządów ówczesnych Aten. Podobnie kwestia kształ-

⁵⁸ Platon, *Państwo*, 451e; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., s. 152.

⁵⁹ Platon, *Państwo*, 454d-e; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., s. 155.

⁶⁰ W oryginale użyty został tu stopień wyższy od przymiotnika ἄσθενής – słaby, bezsilny, chorowity, wędzny; co wskazuje przede wszystkim na odniesienia do ciała.

⁶¹ Platon, *Państwo*, 455d-e; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., s. 156.

⁶² Platon, *Państwo*, 540c; przekład za: Platon, *Państwo*, wyd. cyt., s. 250.

⁶³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993–2002, t. 2, s. 313.

cenia dziewcząt na równi z chłopcami bardziej niż aprobatę budziła z pewnością w Ateńczykach skojarzenia z odwiecznym wrogiem – Spartą.

Platon potwierdza swoje zdanie o równości kobiet i mężczyzn w dialogu *Timajos*. Streszczając na początku swoją wizję państwa idealnego, napisał: „Mówiliśmy także o kobietach. Zwróciliśmy uwagę na to, że należy uzgodnić, prawie aż do upodobnienia, ich naturę z naturą mężczyzn; trzeba zlecić im wszystkim te same zajęcia co mężczyznom, zarówno na wojnie, jak i w innych sprawach”⁶⁴. Dodajmy, że również w opisie Atlantydy w dialogu *Kritias* odnajdziemy wątek równości kobiet i mężczyzn wobec służby wojskowej⁶⁵.

Radykalną koncepcję państwa Platon niejako złagodził w *Prawach*, przedstawiając tu tylko to, co według niego można szybko i łatwo zrealizować⁶⁶. Podtrzymał jednak zalecenie wychowywania oraz kształcenia na równi dziewcząt i chłopców. Uznał za niewiarygodne marnotrawstwo niewykorzystywanie potencjału połowy ludności państwa, czyli kobiet. Czytamy: „To wszystko też, co dla chłopców zarządzi moje prawo, zarządzi i dla dziewcząt i nakaże ćwiczyć je w tych samych umiejętnościach. I mogę to zdanie wypowiedzieć bez żadnej obawy, że konna jazda i gimnastyka miałyby się nadawać dla mężczyzn, a nie nadawać dla kobiet. Wierzę bowiem opowieściom z dawnych czasów, które słyszałem, a i teraz także wiem, że w okolicach Pontu żyje niezliczone mnóstwo, można powiedzieć, kobiet, zwanych Sauromatydami, które mają nakazane ćwiczyć się na równi z mężczyznami nie tylko w konnej jeździe, ale także w strzelaniu z łuku i władaniu inną bronią, i że istotnie na równi z nimi uprawiają te umiejętności. I miałbym tu jeszcze taki argument: jeżeli ta rzecz jest możliwa, to jest największą głupotą, powiadam, to, co się dzieje w naszych krajach, że tych samych zajęć z całą energią i z tym samym zapałem, nie uprawiają kobiety razem z mężczyznami. W ten sposób bowiem państwo do połowy nieomal zmniejsza i kurczy swe siły, choć może zwiększyć je w dwójnasób przy tych samych kosztach i trudach. I dziwne by było doprawdy, żeby prawodawca dopuścił się takiego błędu”⁶⁷. W *Prawach* postulat podniesienia statusu kobiet w społeczeństwie można też dostrzec w rozważaniach Platona na temat małżeństwa. Potwierdza on co prawda jego prokreacyjny cel, a przez to pewien religijny wymiar, ale jednocześnie wskazuje, że należy doprowadzić do możliwości poznawania się dziewcząt i chłopców przed

⁶⁴ Platon, *Timajos*, 18c; przekład za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyck*, wyd. cyt., s. 21.

⁶⁵ Zob. Platon, *Kritias*, 110b-c, 112d-e.

⁶⁶ Por.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993–2002, t. 2, s. 334–335.

⁶⁷ Platon, *Prawa*, 804d–805b; przekład za: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, PWN, b.m.w. 1960, s. 302–303. Zob. też: tamże, 805c-d.

ślubem⁶⁸, potępia związki homoseksualne⁶⁹, podkreśla konieczność wzajemnej wierności małżonków⁷⁰, a nadzór nad małżeństwem oddaje wyznaczonym przez władzę kobietom⁷¹.

Z przedstawionych trzech kategorii kobiet występujących w pismach Platona w żadnej nie ma w istocie wyraźnego wskazania na kobietę jako istotę gorszą. Gdy Platon mówi o słabszej naturze kobiety, zdaje się odnosić ową słabość bardziej do ciała niż do ducha. Gdy mówi o możliwościach kształcenia, wykonywania jakiegoś zawodu czy sprawowania funkcji publicznych, nie dostrzega różnic między kobietą i mężczyzną, koncentruje się bowiem na duszy. Jako pewne potwierdzenie tego mogą służyć przytoczone jego rozważania o cnotach potrzebnych do rządzenia. Cnoty są jednakowe dla każdego ducha, bez względu na to, czy mieszka on w ciele męskim, czy kobiecym. Należy podkreślić również, że Platon nie tylko uważa, że można, a właściwie trzeba, kształcić kobiety, ale wprowadza je w swoich dialogach jako nauczycielki. Pokazuje, że mądra, wykształcona kobieta może uczyć, może przekazywać mądrość oraz wiedzę, a nawet najmądrzejszemu mężczyźnie, jakim bez wątpienia w oczach Platona był Sokrates, nie przynosi ujmy uczeniu się od kobiety. Możliwość korzystania ze zdobytej wiedzy, z wykształcenia, okazała się, jak wiemy, dla kobiet jedną z najtrudniejszych rzeczy do osiągnięcia. Dla zdobywania bowiem wiedzy kobiety przez wieki musiały znajdować różne okrzężne, często potajemne, drogi: przysłuchiwały się i obserwowały mężczyzn w rodzinie, czytały, samokształciły. Jeszcze przez długi czas w okresie nowożytnym nie były dopuszczone do pobierania nauki w różnych instytucjach edukacyjnych, w szczególności na uniwersytetach, a jeszcze dłużej nie mogły same publicznie nauczać.

W naszym opracowaniu omówiliśmy wybrane wypowiedzi Platona dotyczące sytuacji kobiety w społeczeństwie. Padały w tych wypowiedziach zarówno postulaty równouprawnienia kobiet i mężczyzn, zwłaszcza w dostępie do wykształcenia i korzystania ze zdobytej wiedzy, jak i głosy godzące się z powszechną opinią wskazującą na niższość kobiety wobec mężczyzny. Choć trudno mówić o Platonie jako o wyraźnym orędowniku równouprawnienia, to należy podkreślić, że istotny jest sam fakt dopuszczenia przez niego takiej możliwości i podejmowania tego tematu, zwłaszcza gdy pamiętamy o realiach społecznych, w których żył. Odniesienia do sytuacji kobiet nie są też oczywiście bardzo częste, ale zauważyć należy, że Platon zajmował się człowiekiem jako takim, co więcej definiował go jako duszę (czy ducha), i mniej lub bardziej wyraźnie kwestie ciała pozostawiał na uboczu,

⁶⁸ Zob. Platon, *Prawa*, 772d.

⁶⁹ Zob. Platon, *Prawa*, 838e.

⁷⁰ Zob. Platon, *Prawa*, 784e.

⁷¹ Zob. Platon, *Prawa*, 784a i n.

a tym samym, jak to już zauważyliśmy, problem różnic między płciami nie był tak istotny. Platon nie powiedziałby z pewnością tak jednoznacznie jak Arystoteles, że „kobieta jest mniej wartościowa od mężczyzny”⁷² czy że „mężczyzna (...) z natury jest więcej uzdolniony do władania aniżeli kobieta”⁷³, a „umiarkowanie czy też dzielność i sprawiedliwość kobiety i mężczyzny nie jest taka sama”⁷⁴. Nie powiedziałby tak, bo według niego człowiek to dusza rozumna, która zdolna jest osiągnąć wszelkie cnoty, a jej wartość nie zależy od ciała, w którym przebywa, ale od tego, na ile owe cnoty są jej udziałem.

⁷² Arystoteles, *Etyka wielka*, 1194b; przekład za: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1990–2001, t. 5, s. 340–341.

⁷³ Arystoteles, *Polityka*, 1259b; przekład za: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, wyd. cyt., t. 6, s. 41.

⁷⁴ Arystoteles, *Polityka*, 1260a; przekład za: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, wyd. cyt., t. 6, s. 42.

JOANNA USAKIEWICZ

**WOMAN IN PLATO'S WRITINGS
BETWEEN EVERYDAY LIFE AND IDEA**

(Summary)

The article analyzes an image of woman in the Plato's writings. For a systematization of the subject, the author uses three categories: woman-thing, woman-wisdom and woman-human being (citizen). This article points out the fact that Plato allowed women activity in all spheres of life. Especially, he expressed the idea of the equal education for women and men. The author also proposes a thesis that these Plato's views are based on his metaphysics: particularly on the definition of human being as a spirit. In consequence differences between women and men are amounted only to physical differences.

Key words: **Plato, woman, equality, education**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

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

AGNIESZKA PIECHACZEK-KASZCZYNIC

OD DYSKRYMINACJI DO RÓWNOUPRAWNIENIA KOBIETA A POLITYKA

Po niespełna 50-ciu latach hasło „feminizm” nabrało większego znaczenia, przybrało na sile, zaś sam rozwój feminizmu przyniósł spore zmiany, pojawiły się nowe pojęcia i nurty mające bezpośredni związek z tematami feminizmu. Jednym z ważniejszych z nich – jak przytacza K. L. Kuklińska – „było rozróżnienie płci biologicznej (*sex*) i płci kulturowej (*gender*), która czasem jest nazywana rodzajem”¹. Równouprawnienie kobiet i mężczyzn na przestrzeni kilkudziesięciu lat jest niewątpliwie tematem absorbującym. Kwestia jest następująca: czy równouprawnienie oznacza rzeczywiście równe prawa, nierówne szanse, czy może wręcz coś innego.

Niewątpliwie wiek XX przyniósł nam sporo zmian, a wśród nich takie jak: „uznanie praw człowieka bez względu na jakiegokolwiek czynniki różnicujące ludzi; tym samym kobiety uzyskały te same prawa co mężczyźni prawa polityczne, obywatelskie, ekonomiczne, społeczne i kulturalne. Jednakże formalna równość uprawnień mężczyzn i kobiet nie oznacza faktycznej równości płci”². Mając jednak na uwadze historię oraz obecną sytuację kobiet i mężczyzn, to czy aby na pewno możemy mówić, że żyjemy w czasach szeroko rozumianego równouprawnienia, równych szans w każdej dziedzinie życia. Co naprawdę decyduje o pozycji

¹ K. L. Kuklińska, *Polskie singielki. Płeć kulturowa. Feminizm. Ponowoczesność. Internet*, Warszawa 2012, s. 87.

² G. Firlit-Fesnak, G. Magnuszewska-Otulak, *Dyskryminacja a równouprawnienie; zadania dla polityki społecznej*, w: G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, *Polityka społeczna*, Warszawa 2008, s. 267.

i statusie ekonomicznym? Wybór, determinacja, a może coś więcej; może fakt, iż ciągle pokutują w społeczeństwie stereotypy dotyczące chociażby płci, jak również to, iż od wieków patrzono na kobietę jako na słabą istotę, zaś na mężczyznę jako silnego, walecznego oraz samodzielnego.

Niniejszy artykuł będzie próbą przedstawienia trapiących wątpliwości oraz pewnych argumentów, które pokażą, że jednak temat dotyczący równouprawnienia, a właściwie związanych z nim stereotypów i dyskryminacji, nie do końca jest sprawą oczywistą i umowną. Niemniej jednak twierdzimy, że do zwalczania pewnych nierówności zdecydowanie przyczyniły się właśnie feministki. Stuart White w *Równości*, pisze wprost: „Feminizm to szeroko zakrojony ruch społeczny, którego celem jest zakwestionowanie i przewyżczenie tej uporczywej nierówności”³.

1. Równouprawnienie – czy aby na pewno oznacza równe szanse

Dyskryminacja ze względu na płeć, zdaniem G. Firlit-Fesnak i G. Magnuszewskiej-Otulak to co najbardziej poróżnia ludzi to płeć. „Formalne równouprawnienie mężczyzn i kobiet nie zniosło bowiem kulturowych uwarunkowań zróżnicowania ról społecznych i nie wyrównało szans w dostępie do normatywnych uprawnień”⁴. Równouprawnienie jest pojęciem przeciwstawnym w stosunku do dyskryminacji. Szerzej o tym zjawisku piszą w podręczniku *Polityka społeczna* G. Firlit-Fesnak i M. Szyłko-Skoczny. Dyskryminacja (łac. *discriminatio*) oznacza rozróżnienie bądź rozdzielenie. Jest zjawiskiem znanym i powszechnie praktykowanym niezależnie od czasu, jak i ludzkich zbiorowości w całej historii. Dyskryminacja przejawia się w działaniu. Ważną cechą, która wskazuje na praktykowanie tego typu działań, jest przede wszystkim ich długotrwałość, naruszenie zasad sprawiedliwości, jak również ich systematyczność. Odnosi się ona do zachowań jednostki bądź grupy w stosunku do innych jednostek bądź grup. W konsekwencji tylko jedna grupa/jednostka zyskuje korzyści kosztem innej. Z kolei równouprawnienie staje się normą ładu ekonomicznego, politycznego i społecznego wśród demokracji zachodnich dopiero w XX wieku⁵.

³ S. White, *Równość*, Warszawa 2008, s. 164.

⁴ G. Firlit-Fesnak, G. Magnuszewska-Otulak, *Dyskryminacja a równouprawnienie; zadania dla polityki społecznej*, w: G. Firlit-Fesnak, M. Szyłko-Skoczny, *Polityka społeczna*, Warszawa 2008, s. 274.

⁵ Zob. tamże, s. 265.

Dyskryminacja przede wszystkim bazuje na uprzedzeniach. Natomiast w kształtowaniu uprzedzeń decydującą rolę odgrywają stereotypy. Jak wskazano, przeciwnym do dyskryminacji pojęciem jest równouprawnienie. Znajduje ono między innymi potwierdzenie w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, w której czytamy, że: „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych prawach.” (art. 1)⁶. Jak nietrudno się domyślić, równouprawnienie nie jest tożsame (identyczne), jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, z pojęciem podobnie brzmiącym, a mianowicie pojęciem równego traktowania. Ten termin oznacza „osiągnięcie stanu równowagi pomiędzy równością wobec prawa a równością możliwości (stan faktyczny)”⁷. Kwestia ta jest niezmiernie ważna, ponieważ ten nurt pojawił się w Polsce dopiero po 1989 roku.

2. Stereotypy i walka z nimi

Od dawien dawna na gruncie antropologii, psychologii społecznej czy socjologii trwają spory o to, czy i w jakim stopniu jesteśmy determinowani przez czynniki genetyczne, a w jakim stopniu przez czynniki środowiskowe i kulturowe. Co jest paradygmatem feminizmu? W książce *Równouprawnienie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie* E. Lisowska odpowiada następująco: „Paradygmatem feminizmu, a jednocześnie jego znaczącym osiągnięciem, jest rozróżnienie płci biologicznej i płci kulturowej oraz przekonanie, że kultura w znaczącym stopniu wpływa na kształtowanie ról kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Czynniki biologiczne są ważne, ale ważny jest także kontekst społeczny i kształtowanie się tożsamości jednostki, na którą składa się zarówno „ja osobiste”, jak i „ja społeczne”⁸. Znaczące jest również to, jak ujmowane są stereotypy kulturowe w procesie określania tego, co jest i co nie jest właściwe nie tylko kobietom, ale i mężczyznom, oraz jakie role mogą być przypisane kobietom i mężczyznom.

2.1. Definicja stereotypów

„Stereotypy płci istnieją w każdym społeczeństwie, stanowią część kultury, jednak ich wpływ na społeczeństwo bywa zmienny”⁹. Czym jest stereotyp? Szu-

⁶ http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf [dostęp: 8.04.2013].

⁷ Por. G. Firlit-Fesnak, G. Magnuszewska-Otulak, dz. cyt., 265.

⁸ E. Lisowska, *Równouprawnienie kobiet i mężczyzn w społeczeństwie*, Warszawa 2008, s. 67.

⁹ K. L. Kuklińska, dz. cyt., s. 91.

kając definicji w różnych źródłach, można znaleźć ich sporo, jednak za przykład niech posłuży następująca definicja: „Stereotyp (z greckiego *stereós* – stanowiący bryłę, stężyły + *typos* – odbicie, obraz), funkcjonujący w świadomości społeczeństwa uproszczony, skrótowy i zabarwiony wartościująco obraz rzeczywistości, odnoszący się do grup społecznych, osób, sytuacji, instytucji, utrwalony wielokrotnym powtarzaniem”¹⁰. Z powyższego wynika, że stereotyp „jest to uproszczone uogólnienie, nieoparte doświadczeniem ani głębszą wiedzą, często wynika z powtarzania tego, co się zasłyszało od kogoś (...). O ile wszystkie stereotypy są uogólnieniami, to nie wszystkie uogólnienia są stereotypami”¹¹. Aby uogólnienie, jak i przekonanie, mogło być nazwane stereotypem, niewątpliwie jest potrzebna wiedza oparta na wyłącznie własnym doświadczeniu czy też z zasłyszanych opinii. Pojęcie stereotypu po raz pierwszy zostało użyte przez Waltera Lippmanna¹². Opisał on stereotypy jako „trwałe i odporne na zmiany schematy myślowe, nieprawdziwe, zabarwione emocjonalnie i wartościujące negatywnie oraz fałszywe, a ponadto podzielane przez dużą liczbę osób i wynikające z uprzedzeń”¹³.

Jak nietrudno zauważyć, sposób postrzegania kobiet i mężczyzn na przełomie wielu lat zbytnio się nie zmienił. W literaturze wskazuje się na wiele elementów stereotypowych w sposobie, w jaki postrzega się kobiety i mężczyzn.

- 1) Istnieją różne statusy kobiet i mężczyzn; za podstawowy status kobiety uznaje się matkę, zaś mężczyzny – status zawodowy (ojcostwo również w tym przypadku jest wymieniane, ale zdaje się być jakby mniej ważne).
- 2) Praca zawodowa identyfikowana jest w głównej mierze z mężczyznami. O co chodzi? Otóż niejednokrotnie nieobecność ojca w domu tłumaczy się ciężką pracą, napiętym grafikiem. Z kolei kobiety pracujące są znacznie rzadziej wymieniane. Ich zawody są zróżnicowane, te które są silnie sfeminizowane, mają dużo mniejsze uznanie społeczne.
- 3) W dużej mierze właśnie to kobiety są przedstawiane na tle życia rodzinnego; mężczyźni nieco mniej.
- 4) Rola matki ogranicza się do zajęć związanych z codziennym zaspokajaniem potrzeb związanych z bytem i opieką, ojcu zaś przypisuje się działania związane z dostarczeniem wiedzy o świecie, ciekawych zajęciach i rozrywkach.

¹⁰ <http://portalwiedzy.onet.pl/17752,,,stereotyp,haslo.html> [dostęp: 5.04.2013].

¹¹ E. Lisowska, dz. cyt., s. 69.

¹² Walter Lippmann (1889–1974) – dziennikarz, amerykański pisarz, komentator polityczny. Jako pierwszy użył pojęcia stereotyp w swojej książce *Public opinion*. „Określił on stereotypy jako uproszczone i dokładne obrazy w naszych głowach, wyobrażenia na temat ludzi z innych grup społecznych, które są rezultatem przekazu społecznego, a nie własnego doświadczenia”; E. Lisowska, dz. cyt., s. 68.

¹³ D. J. Schneider, *Współczesne badania nad stereotypami: niedokończone zadania*, w: E. Lisowska, dz. cyt., s. 68.

- 5) W dużej mierze prace domowe przypisuje się kobietom: matkom, babciom bądź córkom. Natomiast mężczyźni w domu pomagają sporadycznie bądź w większości odpoczywają.
- 6) Mężczyzn ukazuje się jako osoby, które mają dość obszerne zainteresowania i posiadają wiedzę. Natomiast kobiety, które się w dużej mierze angażują się w sprawy domowe, postrzega się jako nie mające własnych zainteresowań.
- 7) Dysproporcje, jakie można zauważyć w ukazanych podręcznikach, wskazują na niemal na nieobecność kobiet w świecie nauki.
- 8) Relacje jakie zachodzą w rodzinie wskazują na silną dominację mężczyzn – czyli silny patriarchyat¹⁴.

Jak wcześniej wspomniano, w dużej mierze to szkoła jest odpowiedzialna za utrwalanie podziałów według płci. Zamiast je niwelować propagują patriarchalny wzór rodziny, nierzadko z podziałem na role męskie i żeńskie. J. Ostrouch pisze, iż „szkoła jest jedną z najpotężniejszych instytucji stabilizujących i odtwarzających kulturowe definicje kobiecości i męskości, stereotypy ról płciowych i spolaryzowane płciowo wartości”¹⁵.

Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o umiejscowienie kobiety w reklamie i stereotypy z nimi związane. Nie trudno zauważyć wstępujące tam następujące wzorce kobiet:

- 1) *kobieta-ekspert*: pozbawiona jakichkolwiek emocji;
- 2) *laleczka*: zazwyczaj kobieta młoda, ładna, nieporadna, wystylizowana na tzw. lolitkę, której jest potrzebny mężczyzna, aby mogła funkcjonować;
- 3) *kura domowa*: kobieta, która przede wszystkim nastawiona jest na rodzinę, pełna poświęcenia i oddania, raczej postrzegana jako niezbyt atrakcyjna;
- 4) *kobieta piękna*: ciało, ciało i jeszcze raz jej ciało¹⁶.

Tego typu wzorce panują ogólnie, chociaż nie można tego powiedzieć o wszystkich kobietach. Tymczasem da się podważyć i obalić ten stereotyp, gdyż zazwyczaj bywa tak, iż kobiety są w stanie sprostać tym wszystkim wymaganiom, tj. są ładnymi, zadbanymi kobietami, przykładnymi matkami, kompetentnymi pracownikami. I wcale nie muszą być takie, jakimi się je przedstawia w roli kobiet pięknych, kur domowych, laleczek czy ekspertów – chociaż jest to dla nich niejednokrotnie dość trudne. I choć narzekają na brak wolnego czasu dla siebie, to jednak przy dobrym zarządzaniu własnym czasem to jednak da się to wszystko pogodzić.

¹⁴ Por. M. Fuszara, *Kobiety w polityce*, Warszawa 2007, s. 97–98.

¹⁵ J. Ostrouch, *Nieuchwytny: Relacje matek i córek w codzienności*, Olsztyn 2004, s. 68.

¹⁶ <http://www.marketing-news.pl/theme.php?art=285> [dostęp: 4.04.2013].

Aby te wszystkie uprzedzenia wycofać i wprowadzić nowe, musi upłynąć jeszcze sporo czasu. „Z upływem lat zmienia się polityka rządu wobec kobiet, zmienia się prawo, zmienia się edukacja, zmienia się obraz kreowany przez środki masowego przekazu, zmienia się świadomość Polaków i osób innych narodowości, mieszkających w Polsce i poza nią”¹⁷. Jak wynika z obserwacji, następują zmiany w tej dziedzinie, które coraz bardziej są widoczne. Kobiety z wielką odwagą dokonują wyborów. Zmienia się też powoli wizerunek Polki jako współczesnej kobiety – już niekoniecznie jest to tylko kura domowa. J. Ostrouch ukazuje następujące nowe wizerunki:

- 1) *nowa Matka Polka* – bliskie jej są: wartości tradycyjnie kobiece i narodowo-chrześcijańskie,
- 2) tzw. *Polka Uprzywilejowana* – to taka która cieszy się szczególnymi względami nie tylko u mężczyzn ale w społeczeństwie. Ma wyższą pozycję niż kobiety w innych krajach,
- 3) tzw. *Polka Ambitna* – to przede wszystkim indywidualistka, dążąca do zrobienia kariery, niezależna w swych poglądach i zachowaniu¹⁸.

Jak nietrudno dostrzec, powoli jednak coś zmienia się w postrzeganiu kobiet, z korzyścią dla nich samych.

Niewątpliwie w dzisiejszych czasach można spotkać takie społeczności, które określa się jako „odwrócone” albo „wymieszane”; dotyczy to właśnie kobiet i mężczyzn oraz ról, jakie mogą pełnić. Podział na kobiecość i męskość w życiu społecznym, który zarysował się na przestrzeni lat, miał niewątpliwie związek z rewolucją przemysłową. Przyczyniła się ona również do oddzielenia tzw. sfery prywatnej od sfery publicznej. Jak to ujmuje E. Lisowska, „kobieta pozostawała w gospodarstwie domowym i przydomowym, a mężczyzna z niego wyszedł, w celu podjęcia pracy, piastowania różnych funkcji w sferze publicznej. Stało się to tak nie dawno, bo zaledwie dwieście lat temu”¹⁹. Stereotypy, które dotyczą się w dużej mierze płci, są różnorakie, gdyż obejmują zarazem cechy fizyczne związane z płcią, jak i role związane z płcią, a nawet wybór poszczególnych zawodów dobranych odpowiednio do płci. Istotne jest także to, że niektóre cechy psychiczne i zachowania są charakterystyczne dla jednej z płci. Ponadto presja kulturowa jest tak silna, że narzuca kobietom i mężczyznom owe role. K. L. Kuklińska pisze również o stereotypach kobiecości: „stereotyp kobiecości obejmuje większą koncentrację kobiety niż mężczyzny na relacjach z innymi ludźmi, rozwijanie umiejętności interpersonalnych, rozbudowany zakres uczuć, tj. przywiązanie, bliskość, empatia, troska,

¹⁷ K. L. Kuklińska, dz. cyt., s. 99.

¹⁸ Por. J. Ostrouch, dz. cyt., s. 100.

¹⁹ E. Lisowska, dz. cyt., s. 75.

a także poczucie odpowiedzialności za związek”²⁰. Zaś spośród cech uznawanych za negatywne przypisywane kobietom są niezależność bądź agresywność²¹. Niewątpliwie role męskie i kobiece zmieniały się na przestrzeni kilku lat. Wiek XX był okresem, w którym rozpoczęto odchodzić od ról wyznaczanych powyższymi stereotypami. Choć jednak zmiany postępują w tym dobrym kierunku, to istnieją jeszcze miejsca, gdzie utrzymują się takie postawy.

Polska również należy do tych krajów, gdzie mimo wszystko kładzie się jeszcze duży akcent na stereotypy płciowe. Nie pomaga nawet to, że kraj rozwija się w dynamicznym tempie pod każdym względem i bliżej nam niż dalej do krajów rozwiniętych. Agnieszka Graff po powrocie z USA po kilku latach do Polski na początku lat 90-tych XX wieku zauważa: „przede wszystkim jednak rzucało mi się w oczy coś, czego nikt nie zdawał się dostrzegać – że ta młoda polska demokracja jest światem bez kobiet”²². Jak to możliwe, że taki stan ma miejsce? „Ten stan jest efektem trwania długiego procesu edukacji społecznej, która ma za zadanie zakodować w ludzkich umysłach styl bycia i życia, który jest powszechnie oczekiwany”²³. Ponadto niewątpliwie ze stereotypami łączy się również proces socjalizacji”²⁴. Kobiety i mężczyźni odgrywają odmienne role bądź zajmują różne pozycje społeczne. Różnice te można już zauważyć na etapie wczesnej edukacji przedstawicieli obu płci. Z badań przeprowadzonych w latach 70-tych XX wieku wynikało, że różnice płciowe pojawiły się jedynie w obrębie trzech obszarów: zdolności matematycznych, werbalnych i przestrzennych. Niemniej jednak patrząc z perspektywy kilkunastu lat zauważyć można odmienną sytuację: otóż współczesne badania nie są już takie zgodne, nie potwierdzają takich różnic między osobami odmiennych płci, ponadto wskazują na istnienie wielu czynników nie mających związku z płcią²⁵. K. L. Kuklińska, powołując się na Eugenię Mandal, przedstawia pewne „komponenty”, które obejmowały cechy osobowościowe, role społeczne, wygląd zewnętrzny jak i zawody.

²⁰ K. L. Kuklińska, dz. cyt., s. 93.

²¹ Zob. E. Mandal, *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*, Katowice 2000, s. 15.

²² A. Graff, *Świat bez kobiet. Płeć w polskim życiu publicznym*, Warszawa 2005, s. 9.

²³ K. L. Kuklińska, dz. cyt., s. 95.

²⁴ „Socjalizacja (z łaciny *socialis* – społeczny), to proces rozwoju społ. człowieka, kształtowania jego osobowości, przekazywania systemu wartości, norm, wzorów zachowań, obowiązujących we współżyciu z innymi ludźmi oraz umiejętności niezbędnych dorosłej osobie. Socjalizacji dokonuje się poprzez oddziaływanie środowiska społecznego (np. rodziny, kolegów), osób (np. nauczyciela) lub instytucji (np. szkoły)”; <http://portalwiedzy.onet.pl/41737,,,socjalizacja,haslo.html>, [dostęp: 11.04.2013].

²⁵ Zob. K. L. Kuklińska, dz. cyt., s. 96.

2.2. Rodzaje stereotypów

Przywołajmy kilka przykładów stereotypów, które są często dzielone na „negatywne” i „pozytywne”. E. Lisowska dokonuje następującego podziału:

a) *stereotypy pozytywne*

- Kobiety są łagodne, opiekuńcze i troskliwe,
- Niemcy są dobrze zorganizowani i skuteczni,
- Studenci pochodzący z Azji są pracowici oraz sprawdzają się w naukach ścisłych itp.

b) *stereotypy negatywne*

- Kobiety nie nadają się do polityki, a jeżeli tak, to radzą sobie z tym o wiele gorzej;
- Kobiety lubią pracę czystą i przyjemną;
- Kobiety zdecydowanie bardziej nadają się na sekretarki niż na menedżerów;
- Kobiety w porównaniu do mężczyzn są mniej uzdolnione matematycznie;
- Włosi są leniwi itp.²⁶

Nietrudno zauważyć, że stereotypy te częściej dotyczą kobiet aniżeli mężczyzn.

Należy do tego dodać, że zgodnie ze stereotypem to kobiety częściej niż mężczyźni mają podchodzić do życia w sposób emocjonalny, być bardziej ufnymi. Natomiast mężczyzna bardzo często jest przedstawiany jako silny i pewny siebie. „Stereotypy płci przedstawiają kobiety jako mniej uzdolnione intelektualnie i predestynowane do pełnienia podrzędnych ról w społeczeństwie oraz wykonywania mniej prestiżowych zawodów. Stereotypy uwypuklają emocjonalność kobiet i stonowanie ekspresyjne mężczyzn, przy czym różne emocje przystoją kobietom i mężczyznom: o ile kobietom nie wypada okazywać agresji ani złości, o tyle mężczyznom – słabości, smutku, lęku. Podobnie stereotypowo myślimy o osobowościach mężczyzn i kobiet, wskazując, że typowy mężczyzna to osobnik impulsywny, pewny siebie, wewnętrznie zmotywowany, a typowa kobieta to osoba empatyczna, czuła, lękliwa, towarzyska, ufna, zewnętrznie motywowana”²⁷.

3. Kobieta, władza a polityka

Jak pokazuje historia, w dawnych czasach ilość kobiet sprawujących władzę była nikła. Za najbliższych współpracowników kobiety wybierały sobie właśnie mężczyzn. Jednak istotne jest to, że większość kobiet, którym powierzono

²⁶ Zob. E. Lisowska, dz. cyt., s. 69.

²⁷ Tamże, s. 79.

władzę, czyniła to wręcz w sposób nieformalny. Chociaż i wówczas kobiety były postrzegane w sposób instrumentalny. Jak podaje M. Ciechomska: „Ich droga do wpływów politycznych przebiegała przez sypialnie i buduary: dochodziły do władzy najczęściej jako żony i kochanki władców i polityków”²⁸. Nie da się zaprzeczyć, że to mężczyźni „od zawsze” rządili światem, władza zaś była niejako ich dobrem komplementarnym. Przyglądając się kartom historii widzimy, że „na przestrzeni wieków stopniowo kształtowała się idea, że udział w życiu publicznym to nie przywilej, lecz prawo – ale tylko dla mężczyzn. (...) Główna przyczyna tego stanu rzeczy to tradycyjna postawa, sprowadzająca się do poglądu, że polityka jest sprawą męską”²⁹.

Należy w tym miejscu przypomnieć, że kobiety przez szereg lat były pozbawione praw wyborczych, a zatem to mężczyźni byli tzw. „pełnoprawnymi obywatelami”, decydowali o najważniejszych sprawach w państwie, mieli prawo wybierać i być wybierani. Stopniowo ulegało to zmianie – kobiety otrzymały te prawa, które obecnie funkcjonują w demokratycznych państwach. W Polsce od 1918 roku kobiety posiadają czynne i bierne prawa wyborcze. W naszym kraju walka o te prawa przebiegała w miarę spokojnie. W głównej mierze były to różnego rodzaju kongresy, wiece, nie odbyło się też bez pisania petycji do władz rządzących. Żądano przede wszystkim równego dostępu do praw politycznych dla kobiet i mężczyzn³⁰. Tym, co leżało na przeszkodzie przez setki lat, były przede wszystkim różnego rodzaju uwarunkowania nie tylko historyczne, ale też kulturowe i prawne. Od zawsze panowało ogólne przekonanie, że kobiety nie są zainteresowane polityką i pełnieniem funkcji na wyższych stanowiskach. Jest to pogląd zasadniczo błędny. Bardzo często bywało tak, że osoby na stanowiskach kierowniczych wyłaniane były spośród osób lepiej wykształconych, a tymi zazwyczaj bywali mężczyźni. To także powodowało pewne bariery wkraczania w świat polityki. Obecnie ulega to powolnej zmianie, gdyż edukacja jest powszechna dla wszystkich, stopniowo obalane są stereotypy, kobiety są bardziej zdeterminowane itd. Tak więc „nie jest prawdą, że kobiety nie są zainteresowane polityką bądź że nie mogą w niej uczestniczyć z powodu obciążenia obowiązkami i rodzinnymi lub z powodu braku odpowiednich kwalifikacji. Nie jest też prawdą, że wyborcy nie głosują na kobiety”³¹. Jeśli chodzi o stanowiska niższe, jako przykład niech posłuży administracja publiczna. Otóż są kraje, na przy-

²⁸ M. Ciechomska, *Od matriarchatu do feminizmu*, Poznań 1996, s. 210.

²⁹ Tamże, s. 210–211.

³⁰ Zob. S. Walczewska, *Damy, rycerze i feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*, Kraków 2000, s. 64.

³¹ E. Lisowska, dz. cyt., s. 205–206.

kład Irlandia, gdzie jeszcze do niedawna przepisy zabraniały kobietom pracującym w administracji publicznej wychodzenia za mąż. Postąpienie wbrew tej zasadzie skutkowało zwolnieniem z zajmowanego stanowiska. W okresie komunizmu pomocna przy awansie była przynależność do partii, ale i tam nie było zbyt dużo kobiet. Awans był również możliwy w wojsku, choć dopiero w okresie stanu wojennego.

Jednak oprócz działania stereotypów należy też wskazać na szereg innych czynników, które mogą tłumaczyć niewielki udział kobiet w świecie polityki. Zdaniem M. Ciechomskiej są to następujące czynniki:

- 1) *biologiczne* (prokreacja i odmienny układ odpornościowy),
- 2) *społeczne* (inne normy oraz inne oczekiwania kierowane pod adresem do kobiet i mężczyzn),
- 3) *odmienność doświadczeń życiowych* (przekonanie, że tylko praca na stanowisku kierowniczym ułatwi przejście do roli politycznej, wychowywanie dzieci już tego nie ułatwi),
- 4) *ideologiczne* (przekonanie, że mężczyźni są stworzeni do tego, żeby kierować, zaś kobiety do tego, aby słuchać),
- 5) *sytuacyjne* (tradycyjne role społeczne, jakie pełnią kobiety zajmują im tyle wolnego czasu, że brakuje im go na inne formy aktywności),
- 6) *strukturalne* (nawet kobiety wykształcone, wykonują zawody nazywane „typowo kobiece”, a nie te przypisywane mężczyznom)³².

Inny od dokonanego przez Ciechomską podział znajdujemy u amerykańskich socjologów, którzy wyróżniają cztery przyczyny ograniczonego dostępu do polityki właśnie ze względu na płeć³³.

1) *Tradycyjna socjalizacja* – powszechnie panuje pogląd, z którym spotyka się człowiek od najmłodszych lat, że chłopcy nadają się do rządzenia, a dziewczynki już niekoniecznie. Chłopcom mówi się, że jak dorosną, być może zostaną prezydentami; od początku wyrastają w przekonaniu, że polityka to „męska rzecz”, „męska sprawa”. Dziewczynki natomiast wychowuje się w przekonaniu, że one mogą zostać co najwyżej żonami prezydentów. Pomimo tego coś się jednak powoli zmienia. Dorastające dziewczyny zaczynają się buntować, rośnie w nich przekonanie, że mogą coś zmienić, wnieść ogromny potencjał i zaistnieć w świecie polityki. Renata Siemieńska przeprowadziła badanie dotyczące opinii, że „mężczyźni bardziej nadają się do polityki niż kobiety”. Jak nie trudno się domyślić, zdecydowana większość mężczyzn zgadzała się z tą opinią, ale kobiety wręcz odwrotnie. Dane dotyczące tych badań dotyczą roku 1992 i 2005. W 1995 r. 56% kobiet zgadzało się z tą opi-

³² Zob. M. Ciechomska, dz. cyt., s. 212.

³³ Zob. C. M. Renzetti, D. J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa 2005, s. 428.

nią i 66% mężczyzn. Jednak już w 2005 r. tylko 30% kobiet i ok. 49% mężczyzn zgadzało się z tym twierdzeniem³⁴.

2) *Brak zainteresowania polityką* – ta przyczyna uznawana jest jako druga co do znaczenia. Jest to związane z powszechnie panującym przekonaniem, że „kobiety wykazują brak zainteresowania polityką z powodu nadmiernego obciążenia obowiązkami związanymi z prowadzeniem domu i wychowywaniem dzieci. (...) kobiety wykazują zainteresowanie polityką w przeciętnie późniejszym wieku niż mężczyźni, a te, które dostały się do polityki w młodszym wieku i są w elicie politycznej przez dłuższy czas, są osobami samotnymi”³⁵.

3) *Brak kwalifikacji i umiejętności*. Jeżeli można mówić o jakichś brakach to na pewno nie w tym zakresie. Kobietom może natomiast brakować jedynie „wiary w siebie, asertywności, odwagi w formułowaniu swoich potrzeb. Charakteryzują się ograniczonymi aspiracjami i ‘fasadową skromnością’, które to pojęcie zostało użyte przez autorki badania na temat szklanego sufitu w Polsce i zdefiniowane jako przekonanie, że nie warto zabiegać o karierę, bo jeśli człowiek jest w czymś dobry, to inni to zauważą”³⁶. Natomiast w żadnym wypadku nie powinno się tu twierdzić, iż kobietom brakuje jakichkolwiek kwalifikacji czy umiejętności przydatnych do sprawowania władzy. Ponadto wbrew rozpowszechnionym opiniom, to właśnie kobiety legitymują się wyższym wykształceniem; zdecydowanie jest ich większy odsetek, niż mężczyzn. Bardzo często właśnie kobiety posiadają odpowiednie kwalifikacje na dane stanowisko, które są potwierdzone dyplomami niejednokrotnie renomowanych uczelni. Nierzadko też posiadają odpowiednie cechy, które są pożądane, aby pełnić odpowiednie funkcje publiczne. Przykładowe cechy to chociażby: szacunek do innych ludzi, uczuciowość, rzetelność w pracy, punktualność czy odporność na korupcję³⁷. Te i podobne cechy niewątpliwie można, a wręcz należałoby, przypisać kobiecie. Chociaż jak wszędzie można natrafić na wyjątek. Tego typu twierdzenia, że kobiety mają braki w kwalifikacjach i umiejętnościach, należą już coraz bardziej do rzadkości.

4) *Stereotypy i dyskryminacja*. O wiele częściej na tym tle do dyskryminacji dochodzi tam, gdzie mamy młodą, jeszcze niezbyt ukształtowaną demokrację. W demokracjach z większym stażem tego rodzaju praktyki nie mają miejsca: „w młodych demokracjach obserwuje się niekiedy zjawisko wysuwania kandyda-

³⁴ Zob. R. Siemieńska, *Życie publiczne – podejmowanie decyzji*, w: *Krajowy system monitorowania równego traktowania kobiet i mężczyzn*, Raporty eksperckie, t. 2, raport 10, Warszawa 2006.

³⁵ E. Lisowska, dz. cyt., s. 217.

³⁶ Tamże, s. 218.

³⁷ Por. R. Siemieńska, *Nie mogą, nie chcą czy nie potrafią? O prawach i uczestnictwie politycznym kobiet w Polsce*, Warszawa 2000. Także: R. Siemieńska, *Życie publiczne – podejmowanie decyzji*, w: E. Lisowska, dz. cyt., s. 218.

tury kobiet na zasadzie 'jagnięcia przeznaczonego na ofiarę', czyli wybieranie takich kobiet, które nie mają żadnych szans na zwycięstwo, by udowodnić, że kobiety nie nadają się do polityki. W dojrzałych demokracjach tego rodzaju praktyki występują rzadko"³⁸.

Politycy oraz wyborcy nadal niechętnie udzielają kobietom poparcia. W dalszym ciągu społeczeństwo jest nieufne w stosunku do kandydatek. Można się doszukiwać różnego rodzaju przyczyn. Między innymi „w praktyce wyraża się to trudnościami w zdobywaniu funduszy na kampanie wyborcze. Nic więc dziwnego, że wiele kobiet odchodzi od polityki. (...) Częściej niż na najwyższym szczeblu spotyka się kobiety na stanowiskach ministerialnych, gdzie lokowane są na ogół w „miękkich” resortach, jak zdrowie, opieka społeczna, oświata, kultura”³⁹. Podobne spojrzenie na politykę miała nieżyjąca już Jeane Jordan Kirkpatrick – ambasadorka USA przy ONZ za prezydentury Ronalda Reagana, osoba z kręgu konserwatystów. Jej wnioski na temat kobiet w polityce M. Ciechomska streszcza następująco: „w tej sferze działalności kobieta, by zdobyć pozycję równą mężczyźnie, musi go znacznie przewyższyć. W praktyce oznacza to, iż musi pracować wydajniej, walczyć energiczniej i umieć więcej. Musi spełniać także warunki dotatkowe, które w przypadku mężczyzn w ogóle nie są brane pod uwagę, jak na przykład uroda czy gustowność stroju: niedostatki w tej dziedzinie są natychmiast zauważalne i złośliwie komentowane”⁴⁰.

Filip Pierzchalski w pracy *Polityczność polskiej muzyki feministycznej* pisze, że „stąd polityka nabiera zupełnie głębi interpretacyjnej, w której to musi znaleźć się miejsce nie tylko dla różnych środowisk kobiet rozumianych jako pełnoprawne i/lub w pełni uczestniczące podmioty w danym reżimie politycznym, ale przede wszystkim dla artykulacji oraz realizacji ich interesów, decyzji, postulatów, inicjatyw ustawodawczych”⁴¹. Dlatego też dla polepszenia sytuacji ważne jest dopuszczenie kobiet do władzy na różnych szczeblach. Nie chodzi tu o wyparcie mężczyzn ze świata polityki, ale o to, aby traktować kobiety jako równoprawnych partnerów w polityce. Dać im możliwość wyborów, a nie „zaszufladkowania”. Aby mogły się spełniać zawodowo, jednocześnie wywiązywać się w pełni ze swoich ról domowych. Dając zarazem wsparcie i zadowolenie najbliższymi. Gdyż tylko kobieta spełniona i usatysfakcjonowana daje z siebie radość innym. Ponadto mówi się, że kobieta łagodzi obyczaje i ma więcej cierpliwości, co przy podejmowaniu decyzji czy negocjacji ma swoje zalety. Także inne spojrzenie na politykę

³⁸ C. M. Renzetti, D. J. Curran, dz. cyt., s. 219.

³⁹ M. Ciechomska, dz. cyt., s. 212–213.

⁴⁰ Tamże, s. 213.

⁴¹ F. Pierzchalski, *Polityczność polskiej muzyki feministycznej*, w: F. Pierzchalski, K. Smyczyńska, *Feminizm po polsku*, Warszawa 2011. s. 30.

może okazać się niezmiernie istotne. (Oczywiście dotyczy tych kobiet, które tego chcą, pragną.)

A zatem, czy coś przemawia za tym, że kobieta będzie dobrym politykiem, że się nadaje do roli kobiety-polityka? Przy głębszym zastanowieniu się można doszukać się pewnych atutów. M. Ciechomska prezentuje te pozytywne cechy w następujący sposób: „Kobiety mają wśród wyborców opinię osób mniej podatnych na korupcję, oszczędniejszych, pracowitych, konkretniejszych, niesamolubnych, troszczących się o dobro ogółu (...) przy przypisywaniu kobietom tradycyjnych cnót lepiej nie protestować, lecz prezentować je jako zalety”⁴². Dodatkowym rozwiązaniem dla kobiet może być udział w organizacjach kobiecych jako jedna z form działalności w życiu politycznym. Uważane są one za ważne i dość istotne w życiu kobiet. A co one wnoszą w sprawy na gruncie prywatnym i zawodowym? Otóż zdecydowanie dają możliwości stworzenia kobietom nabywania różnego rodzaju kwalifikacji, również przywódczych. Ponadto mogą poprzez swoje działanie i dzięki akceptacji przez innych nabierać pewności siebie, rozwijać swoje talenty i zainteresowania.

Obecnie w Polsce po wielu latach pojawiła się tzw. sprawa parytetów⁴³, która oprócz zwolenników ma również i przeciwników. Jak czytamy w jednym z artykułów zamieszczonych na stronie internetowej: „To, że kobiety dostaną w ręce więcej władzy, wcale nie oznacza, że będą potrafiły ją właściwie wykorzystać. Kobiety, których obecność w życiu publicznym, czasem na odpowiedzialnych stanowiskach, nie tylko nic nie zmieniła w tak ważnych sprawach, jak liberalizacja ustawy antytyaborcyjnej czy wprowadzenie refundacji środków antykoncepcyjnych, ale często wręcz zablokowała możliwość zmiany. (...) Wprowadzenie większej liczby kobiet do polityki wiąże się zatem z niebezpieczeństwem, że w zdecydowanej większości będą to kobiety o prawicowych lub neoliberalnych przekonaniach, różnej maści służebnice ołtarza i kapitału”⁴⁴.

⁴² M. Ciechomska, dz. cyt., s. 213.

⁴³ „Parytet – pojęcie to pojawiło się po raz pierwszy w latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych w żądza nich ruchów feministycznych i związków zawodowych dotyczących równych płac dla kobiet i mężczyzn oraz równego udziału różnych kategorii pracowników w negocjacjach z pracodawcami. W odniesieniu do sfery politycznej żądanie parytetu, czyli równej reprezentacji kobiet i mężczyzn w ciałach przedstawicielskich pojawiło się w drugiej połowie lat osiemdziesiątych we Francji, gdzie powstał specjalny ruch na rzecz wprowadzenia w życie takiego sposobu funkcjonowania różnych gremiów, który opierałby się na równym udziale kobiet i mężczyzn. Ideę parytetu poparła rada Europy, organizując w 1989 r. konferencję temu poświęconą i wskazując, że niski udział kobiet w organach decyzyjnych w państwach Europy Zachodniej stanowi przejaw słabości systemu demokratycznego”; E. Malinowska, *Feminizm europejski, demokracja parytetowa a polski ruch kobiet. Socjologiczna analiza walki o równouprawnienie płci*, w: E. Lisowska, dz. cyt., s. 226.

⁴⁴ <http://www.krytykapolityczna.pl/Nr19NowyWspanialySwiat/Parytet-problemwagiciekiej/menuid-34.html> [dostęp: 12.04.2013].

Aby wprowadzić rzeczywiste równouprawienie, potrzeba przede wszystkim czasu i mądrych decyzji. W polityce niewątpliwie potrzebni są zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Jednak nie będzie to możliwe, jeśli nie zaczniemy edukacji w każdej dziedzinie życia, nie tylko dotyczącej sfery politycznej. Co wpłynęło na to, że kobiety niezbyt miały możliwość zasiadania w parlamentach i w mniejszym stopniu uczestniczyły w polityce? Jak wskazano powyżej, przyczyn było sporo. E. Lisowska do najczęstszych zalicza między innymi różnego rodzaju uwarunkowania kulturowe, a mianowicie:

- tradycyjna socjalizacja dzieci,
- oddziaływanie różnego typu stereotypów,
- uprzedzenia liderów ugrupowań partyjnych⁴⁵.

Różnica również jest widoczna w przypadku „konfliktu interesu” – w skrócie można powiedzieć, że chodzi o priorytety obydwu. Chodzi o konflikt głównie w obrębie sfery prywatnej i publicznej. Przede wszystkim o to, że kobiety w pierwszej kolejności stawiają na rodzinę, dopiero po spełnieniu się w życiu osobistym (rodzina, dom, dzieci) podejmują decyzję o zaangażowaniu się w życie publiczne. Mężczyźni natomiast w większości stawiają sobie cele wyższe (czyli działania w sferze publicznej). W pierwszej kolejności stawiają na karierę, realizację w sferze publicznej, a dopiero w następnej kolejności – w sferze rodziny. Jak pisze E. Lisowska: „Mężczyźni przedkładają interes publiczny nad prywatny, kobiety zaś znajdują rozwiązanie konfliktu w odkładaniu decyzji o zaangażowaniu się w sferę publiczną na okres po odchowaniu dzieci, niekiedy odkładają decyzje o urodzeniu dzieci, niekiedy odkładają decyzję o urodzeniu dzieci bądź czasowo wycofują się z pełnienia funkcji decyzyjnych, by zająć się wychowywaniem dzieci”⁴⁶.

O tym, że kobiety są potrzebne w polityce, czyli ogólnie w życiu publicznym, świadczą różne sondaże oraz wypowiedzi na forach internetowych. Jak podają sondaże, jest spora ilość elektoratu, który wręcz domaga się zwiększenia liczby kobiet na listach wyborczych. Być może wychodzą z założenia, że kobieta łagodniej obyczaje i prowadzić by mogła politykę o „ludzkiej twarzy”. Niemniej przedstawiciele partii argumentują, że choć kobiety znajdują się na listach wyborczych, to i tak mało kto „oddaje na nich głos”. Skąd to stwierdzenie? A otóż stąd, że prawdopodobnie górę biorą wcześniej już wspomniane stereotypy i różnego rodzaju uprzedzenia, niejednokrotnie nie mające większego uzasadnienia w rzeczywistości. Jeżeli już kobiety „dopuszcza się” do sfery publicznej, to bardzo często padają zarzuty, że brakuje im doświadczenia w rządzeniu, zarządzaniu, podejmowaniu decyzji, jak również, że łatwo poddają się emocjom. Przecież od zarania

⁴⁵ Por. E. Lisowska, dz. cyt., s. 223.

⁴⁶ Tamże, s. 225.

dziejów kobiety zajmowały się „ogniskiem domowym”, nic więc dziwnego, że przez lata były wręcz wypierane ze sfery publicznej. Ponadto duże znaczenie odgrywały również wspomniane już wcześniej uwarunkowania kulturowe. Tak jak w środowisku naturalnym istnieją pewne proporcje, tak i w świecie polityki powinny być zachowane dla dobra wszystkich.

Aby dać kobietom „zielone światło”, nie wystarczają zmiany w ustawodawstwie – potrzebna jest jeszcze zmiana świadomości, już nie tylko mężczyzn, ale również całego społeczeństwa. Potrzebna jest fachowa, rzetelna wiedza włącznie z ogólnie pojętą edukacją. E. Lisowska twierdzi: „Kobietom brakuje doświadczenia politycznego, bowiem przez lata były one wykluczane ze sfery publicznej. (...) Kobietom jest więc trudniej niż mężczyznom zaistnieć w polityce z powodu mniejszego doświadczenia i występowania barier społecznych, jest im trudniej zdobywać fundusze na kampanię wyborczą i zainteresować środki masowego przekazu swoim programem. Wprowadzenie do ustawodawstwa krajowego zakazu dyskryminacji kobiet w dostępie do stanowisk decyzyjnych w państwie nie eliminuje automatycznie zjawiska. Kluczowe uwarunkowania w postaci obyczaju i stereotypów płci stanowią ograniczenie rzeczywistej realizacji praw człowieka wobec kobiet. Demokracja jest ułomna, gdy gremia decyzyjne i organa przedstawicielskie są zdominowane przez mężczyzn, a kobiety nie mają w nich swojej proporcjonalnej reprezentacji”⁴⁷.

Na pytanie, czy i dlaczego liczba reprezentacji kobiet sprawujących władzę powinna być większa, zapewne mogliśmy uzyskać wiele odpowiedzi. Jednak chcąc uzyskać bardziej adekwatny obraz całej sytuacji, warto oprzeć się właśnie na literaturze feministycznej. Małgorzata Fuszara podaje następujące uzasadnienie. „1. Zasada sprawiedliwości wymaga, aby kobiety i mężczyźni mieli równy dostęp do parlamentu i wysokich urzędów oraz żeby byli w instytucjach władzy równo reprezentowani. 2. Kobieca reprezentacja w parlamencie powinna osiągać odpowiednio wysoki procent, aby w sposób realny mogła zadbać o interesy kobiet i rozwiązywać ich problemy. 3. Odmiennosc doświadczeń kobiet i mężczyzn wymaga większej obecności kobiet tam, gdzie są podejmowane decyzje, żeby kobiecy punkt widzenia był w tych decyzjach i ustawodawstwie odzwierciedlony”⁴⁸. Jak nie trudno się domyślić, za zwiększeniem liczby kobiet w parlamencie w dużej mierze oponują zdecydowanie same kobiety. Możemy to wynioskować z przeprowadzonych przez M. Fuszarę badań, dotyczących lat 1997 i 2000. Otóż respondenci głównie opowiadali się za „równą reprezentacją kobiet i mężczyzn w samorządach lokalnych, a co najmniej 25-procentowa reprezentacja powinna

⁴⁷ Tamże, s. 226.

⁴⁸ M. Fuszara, *Kobiety w polityce*, wyd. cyt., s. 221.

być we wszystkich gremiach decyzyjnych. (...) większość respondentów opowiada się za wprowadzeniem specjalnych środków, które by spowodowały zwiększenie udziału w życiu publicznym (...) Pewne zagwarantowanie kobietom określonego procentu miejsc w rządzie popiera większość kobiet i blisko połowa mężczyzn”⁴⁹. Należy przy tym zaznaczyć, że wszelka aktywność kobiet zauważalna jest bardziej na poziomie polityki lokalnej, niż w sferze polityki ogólnopolskiej. W większym stopniu ich zaangażowanie sprawdza się w zupełności na etapie oddolnych inicjatyw społecznych.

Podsumowując, można powiedzieć, że chociaż kobiety mają obecnie lepszy dostęp do różnych stanowisk, to jednak nadal mają przed sobą wiele barier, w dalszym ciągu są dyskryminowane. Nawet jak już uda się im wejść w świat polityki, to nie do końca traktuje się je poważnie. Bardzo często usłyszeć można, że to czym zajmują się kobiety i jakie funkcje pełnią, jest sprawą ich wyboru, czy aby na pewno?

⁴⁹ M. Fuszara, *Zmiany w świadomości kobiet w Polsce w latach dziewięćdziesiątych*, w: M. Fuszara (red.), *Kobiety w Polsce na przełomie wieków. Nowy kontakt płci?*, Warszawa 2002., s. 221.

AGNIESZKA PIECHACZEK-KASZCZYNIC

FROM DISCRIMINATION TO EQUALITY OF RIGHTS
WOMEN AND POLITICS

(Summary)

This article constitutes an attempt at examining the changes in the position of women in the modern society and their current role in political life. Do women – against the general view – fulfill any important functions or is this particular area reserved for men? It is frequently heard that during the last years women have got easier access to various positions. Women do not face any barriers apart from their own weaknesses and lack of self-confidence. Even though the opinions differ, generally it can be stated that discrimination still exists. Even though women manage to enter the world of politics, they are not taken seriously enough. Thus, is it true that the roles they play in their lives are only a matter of choice? Some people believe that the problem is only a matter of stereotypes. Then, what is the sense of efforts aimed at equality of rights? Although the article focuses on the issue of equality, the rights and the general position of women is also presented. The article brings up issues connected with equality of rights – whether one can really maintain that equal chances exist. It also presents a variety of stereotypes and struggles against them, and discusses the presence of contemporary women in the political arena.

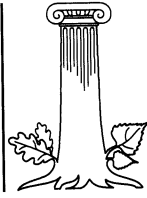
Key words: **equity, sex, woman, policy, stereotypes**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Agnieszka Piechaczek-Kaszczyńiec

e-mail: agnieszka.pk@op.pl



ALFRED SKORUPKA

ROSJA W KONTEKŚCIE TEORII CYWILIZACJI FELIKSA KONECZNEGO

Rosja – ze względu na bliskie sąsiedztwo – zawsze stanowiła dla nas wyzwanie i tajemnicę. Zagadką była rosyjska kultura i mentalność, język i religia. Konieczność rozumienia cywilizacji prawosławnej należała więc (i wciąż należy) do istotnych potrzeb rodzinnych polityków, uczonych i ludzi kultury. Dla tych powodów warto bliżej zapoznać się z koncepcją Rosji, którą przedstawił jeden z najwybitniejszych polskich historyzofów – Feliks Koneczny¹. Myśliciel ten pozostawił po sobie rozległe studia nad historią ojczyzny Tołstoja i Dostojewskiego². Poglądy Konecznego budzą jednak pewne kontrowersje z powodu zaliczenia przez

¹ Feliks Koneczny (1862–1949) – 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 mieszankami cywilizacyjnymi: wzorcami życia i wartościami, które pochodzą z cywilizacji bizantyńskiej, żydowskiej, turańskiej, a nawet chińskiej. Koneczny stworzył naukę o cywilizacji, która wychodząc od danych historycznych, dochodziła do abstrakcyjnych zasad ogólnych. Był zwolennikiem metody indukcyjnej, uznawał jednak głęboką różnicę między siłami materialnymi i fizycznymi, a duchowymi i moralnymi. Nauka o cywilizacji polskiego uczonego wychodziła więc od jednostkowych faktów, zaś celem jej były abstrakcyjne zasady ogólne – tzw. prawa dziejowe. Zob. J. Skoczyński, *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991, s. 29–30; F. Koneczny, *O ład w historii*, Wydawnictwo Nortom, Wrocław 2004, s. 16–18; A. Hilckman, *O Feliksie Konecznym*, w: F. Koneczny, *O ład w historii*, wyd. cyt., s. 52.

² Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 1: *Do roku 1449*, *Dzieje Rosji*, tom 2: *Litwa a Moskwa w latach 1449–1492*, *Dzieje Rosji*, tom 3: *Schytek Iwana III*, Wyd. 2, „Antyk” Marcin Dybowski, Komorów 2003; tenże, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, Wyd. skrócone, „Antyk” Marcin Dybowski, Komorów 1997.

niego Rosji do cywilizacji turańskiej³. „Stoi też prawosławie cywilizacyjnie blisko chrześcijaństwa azyatyckiego, a czyż kultura Rusi nie pozostaje w ścisłym związku historycznym z cywilizacjami mongolską, i turańską wogóle? Moskwa przejęła pojęcia państwowe od Mongołów, od Tatarów administrację, od kazańskich obyczaj warstwy wyższych (tieremy itp.). Budownictwo cerkiewne wywodzi się z Oryentu azyatyckiego”⁴. Niemniej jednak przyjrzymy się bliżej argumentacji polskiego uczonego dotyczącej tezy o turańskim charakterze Rosji, aby rozważyć, na ile jest ona zasadna. Niewątpliwie, bez względu na kontrowersje, studia Konecznego poszerzają naszą wiedzę o państwie rosyjskim i dlatego należy je przypominać.

Nie dlatego zaczyna Koneczny roztrząsanie dziejów Rosji⁵ od dorzecza Dniepru, iżby miał przesądzać, że to także odwieczna Rosja, lecz tylko dlatego, że od Dniepru wyszli koloniści, którzy utworzyli nad Kłajmą, Moskwą, Wołgą, Oką nową Ruś, która miała stać się Rosją⁶. Wszystkie ludy wschodniej Słowiańszczyzny zorganizowane były rodowo i doszły do wytworzenia władzy książęcej przed imigracją skandynawską, zanim jeszcze stały się „Rusią”. Cały obszar ten zajęty był gospodarstwem leśnym i rolnym (po większej części na karczunkach). Jedynym sposobem dla dorosłego syna, żeby ułatwić sobie życie, było pozostać przy ojcu; inaczej, zdając się na własne siły, musiałby wszystko zaczynać od początku. Trzecie dopiero pokolenie od założyciela gospodarstwa mogło się cieszyć dobrobytem. Samą siłą rzeczy musiała się przeto wytworzyć patriarchalna władza

³ Cywilizacja turańska ma swą kolebkę w Azji Północno-wschodniej, ale rozszerzyła swe wpływy na Azję Centralną, Moskwę i Ruś. Panuje w niej życie obozowe; koncentruje się ono wokół osoby wodza, który jest „półbogiem”, panem życia i śmierci, jego kaprysy zastępują prawo. Ludy tej cywilizacji to pułki wojowników, których racją istnienia są wojna i podboje; w czasach pokojowych popadają w marazm i bezwład. Życie obozowe cywilizacji turańskiej – w swej rosyjskiej odmianie – znalazło wyraz w przymusie służby państwowej. Zob. P. Chuchro, *Cywilizacyjny obraz Rosji w myśli Feliksa Konecznego*, w: F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 1, wyd. cyt., s. XI.

⁴ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1935. Reprint I wydania: Wydawnictwo WAM, Kraków 1996, s. 262.

⁵ Za P. Chuchro możemy wyróżnić następujące okresy dzielące historię Rosji według teorii Konecznego: 1) Okres bezkierunkowy – od przybycia Waregów do najazdu mongolskiego, 1224 rok. W tym okresie następują różne wpływy cywilizacyjne od wpływów turańskiej przyniesionej przez Połowców do cywilizacji bizantyńskiej przyniesionej z przyjęciem chrztu. Okres ten charakteryzuje się płytkością wpływów i niepowiązaniem ich w jeden system. 2) Okres podziału wschodniej Słowiańszczyzny na dwa obszary z krystalizowaniem się ośrodka moskiewskiego przy silnym wpływie cywilizacji turańskiej; trwa on od 1224 do 1449 roku. W tym okresie pod mongolską dominacją następuje powolne budowanie przewagi Moskwy nad innymi ośrodkami władzy Zalesia. 3) Okres od 1449 do 1505 roku. Jest to okres krystalizacji zasad pochodzących z cywilizacji turańskiej i będących wyznacznikami modelu społecznego i władzy politycznej, opanowanie przez Moskwę całego Zalesia. 4) Okres od 1505 do 1725 roku. To okres dominacji cywilizacji turańskiej. 5) Okres od 1725 do 1917 roku – okres wielokierunkowy. Wzajemne ścieranie się wpływów cywilizacji: turańskiej, bizantyńskiej i łacińskiej. 6) Rosja porewolucyjna. Powrót do cywilizacji turańskiej przy współdziałaniu ideologii socjalistycznej. Zob. P. Chuchro, dz. cyt., s. XVII.

⁶ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 1, wyd. cyt., s. 33.

starosty rodu⁷. Nie umiejąc należycie gospodarować, potrzebował człowiek ówczesny do wyżywienia się bez porównania więcej ziemi niż dzisiaj; stąd przy rzadkim nawet zaludnieniu łatwo było o przeludnienie. Słowiańszczyzna wschodnia miała z początku (póki nie rozwinął się handel) trudniejsze warunki ekonomiczne od zachodniej. Na pierwotnym jej obszarze nie ma gleby najżyźniejszej, a są za to całe rozległe kraje błot i błotnych lasów. Ubóstwem należy tłumaczyć kwitnący tutaj handel niewolników⁸.

Obszar ten stanowi dla historii materiał jak najobfitszy, gdyż przechodził mnóstwo zmian radykalnych. Przeszłość ziem polskich wydaje się czymś niewzruszenie stałym wobec dziejów Rosji. Podczas gdy u nas zmieniały się formy dla treści mniej więcej stałej, na ziemiach wschodniej Słowiańszczyzny przeciwnie: częściej zmieniała się treść niż forma. Druga istotna różnica dziejów Polski a Rosji tkwi w zasadniczej odmienności walki o byt. „Rosjanie dotychczas jeszcze nie zaczęli pracować intensywnie. Doskonalenie się społeczeństwa wymaga koniecznie odpowiedniego stopnia twardości walki o byt, której intensywność łączy się nieuchronnie z wysiłkiem umysłowym – rosyjskie zaś stosunki nie zmuszały ludności nigdy do wyężdżania sił umysłowych celem zapewnienia sobie dobrobytu”⁹.

Panowanie wareskie¹⁰ nie miało granic terytorialnych, określonych choćby mniej więcej; nie ciągnęło się bowiem bez przerw przez zwarte terytoria, lecz szerzyło się jakby skokami, przeskakując znaczne przestrzenie od jednej stacji wojenno-handlowej do drugiej. Wojny prowadzone przez Rurykowiczów miały na celu tylko wymuszenie coraz lepszych warunków handlowych, chodziło o złamanie danego monopolu, o zdobycie nowej drogi handlowej, stanowiącej dotychczas wyłączność Chazarów czy Bułgarów¹¹. Podobnie zwierzchność wareska nad Słowianami była zwierzchnością bez pierwiastka państwowego. Najazd ich nie był zdobywaniem ziemi, lecz tylko wymuszaniem utrzymania i danin. Tak więc nie chodziło Waremom o założenie państwa, lecz o życie cudzym kosztem i o bogacenie się. Waremowie nie zajmowali się ani rządem, ani administracją, mylny jest także pogląd,

⁷ Zob. tamże, s. 40.

⁸ Zob. tamże, s. 41.

⁹ F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 3.

¹⁰ Waremami nazywamy skandynawskich wikingów Russów pochodzących prawdopodobnie z obecnej Szwecji i Danii, zamieszkujących wybrzeże Morza Bałtyckiego. Wojownicy ci w VIII i IX wieku działali w rejonach obecnej Polski, Ukrainy i Rosji – wzdłuż szlaku komunikacyjnego prowadzącego z Północy do Grecji i Morza Czarnego. Rurykowicze – ród ruski wywodzący się od legendarnego wodza Waremów – Ruryka; kniaziowie z tej dynastii zdołali skupić pod swymi rządami część Waremów, plemion słowiańskich i plemion ugrofińskich i tym samym dali początek Rusi. Z czasem ludność wareska uległa całkowitej asymilacji ze Słowianami.

¹¹ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 10.

jakoby wnieśli do wschodnich Słowian feudalizm. Panowanie Rurykowiczów było wspólnotą rodową, nie rozdzieloną, lecz tylko podzieloną na udziały¹².

Zachodzi więc różnica zasadnicza pomiędzy dziejami dawnej Rosji a Europy zachodniej i środkowej. Wszystkie narody europejskie zaczynały od organizacji państwowej, narzuconej sobie przez zwycięską dynastię – po czym następowała walka społeczeństwa o wpływ na państwo, aż dochodzi się do państwa opartego na społeczeństwie. Ale Waregowie całkiem państwa nie tworzyli. Dowód na to stanowi choćby wybranie Kijowa na stolicę, pomimo że miasto to posiadało do tego najmniej warunków. Kijów był jedynie najdalszą stacją południową ich „drogi do Grecji”. Pierwszeństwo tego miasta oparte było na zamiarze zdobycia Carogrodu, a potem Cerkiew urobiła z niego „macierz grodów ruskich” ze względu na Ławrę Peczerską¹³. Ławra kijowska to najstarszy monaster Słowiańszczyzny wschodniej, założony na wzór greckiego Athosu i wierna kopia jego anarchii kościelnej. Na tym naśladowaniu Athosu i na sprowadzeniu niektórych rzemieślników z Grecji kończą się wpływy bizantyńskie w tym okresie; są one minimalne. Do Cerkwi wschodniosłowiańskiej wprowadzono liturgię nie grecką, lecz bułgarską¹⁴.

Okres wareski zjednoczył jednak ludy wschodnich Słowian dynastycznie. Ruś oznaczała obszar, gdzie są lub byli Rurykowiczowie; a więc Ruś a Słowiańszczyzna wschodnia wraz z jej koloniami – to jedno¹⁵. Według Konecznego z tego okresu wywodzi się też stały dla Rosji obraz zakorzenienia w społeczeństwie religii¹⁶. W systemie cywilizacji turańskiej istnieje tolerancja religijna, czasem współwystępowanie wielu religii, jednak religia nie ma zasadniczego wpływu na obraz tej cywilizacji. Obraz człowieka dwojga religii – to system *dwojewierja*. Ochrzczony Rusin nie przestawał być poganinem, a czasem pogański system wierzeń rozwijał pod wpływem chrześcijaństwa. Słowem, dogmaty chrześcijańskie służyły do tworzenia nowych zabobonów, a liturgia przejęła umysły jeszcze większą wiarą w moc formuły. Dwureligijność, która jest, zdaniem Konecznego, nieuchronna w procesie każdej chrystianizacji, w Rosji stała się cechą trwałą. Polski uczyony podkreśla też słabość związków pomiędzy poszczególnymi biskupami a metropolią, a także między metropolią a Konstantynopolem. Reasumując, w okresie do najazdu mongolskiego żaden wpływ cywilizacyjny nie zakorzenia się, instytucje cywilizacji bizantyńskiej nie obejmują swym zasięgiem całości społeczeństwa, nie tworzą pełno wymiarowego systemu, istnieje raczej stan bezkierunkowości¹⁷.

¹² Zob. tamże, s. 11.

¹³ Zob. tamże, s. 12–13.

¹⁴ Zob. tamże, s. 13.

¹⁵ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 1, wyd. cyt., s. 322.

¹⁶ Zob. P. Chuchro, dz. cyt., s. IX–X.

¹⁷ Tamże, s. IX–X.

Taki był stan wschodniej Słowiańszczyzny, gdy w roku 1224 zwała się na nią z Azji nawała tatarska. Tym razem nie był to najazd dzikich hord, lecz regularna armia, za którą postępowała zorganizowana biurokracja¹⁸. Ruś południowa i zaleska dostały się pod panowanie tatarskie. Kraj cały na zachód od Dniepru aż do górnego Bugu wcielono bezpośrednio do Kipczaku i nie było tu już książąt Rurykowiczów; gdzie indziej zaś stawali się namiestnikami kagana Kipczaku, odpowiedzialnymi przed nim osobiście za daninę z księstwa. Celem administracji mongolskiej było wojsko i skarb. Im bardziej książę przysparzał hanowi dochodów, im większym był zdziercą własnego księstwa, tym pewniejszy mógł być własnego panowania. Okres najazdu mongolskiego to zasadniczy czas z punktu widzenia wpływów cywilizacji turańskiej w Rosji. „Państwowość utrzymuje się pod zwierzchnictwem tatarskim przez ciężenie społeczeństwa i dlatego zwierzchność tatarska stała się dla Rusi przekleństwem dziejowem. Nie ulega wątpliwości, że dopiero system tatarski wprowadził na Ruś po raz pierwszy wogóle administrację państwową i przemienił luźne panowanie Rurykowiczów w jakieś państwo, ale też dotychczasową rozbieżność społeczeństwa a państwa zamienił wręcz w przeciwieństwo ich”¹⁹. Nastąpił także rozłam wschodniej Słowiańszczyzny; około r. 1260 podzielona ona była na sześć części: polsko-ruską, litewską, nowogrodzko-smoleńską, zaleską, bezpośrednio tatarską i kijowsko-czernihowską. Każda z nich miała odmienne drogi rozwojowe. Przy tym, Słowiańszczyzna wschodnia nie rozbiła się na narody, brak także jakiegokolwiek jedności narodowej. Przeciż i w Polsce idea narodowa powstała dopiero w XIV wieku²⁰.

Cały proces zrzucania zwierzchnictwa i uniezależniania się od Mongołów, który dokonywał się za Iwana III i Iwana IV, jest jednocześnie dokonywany przy pomocy metod wywodzących się z cywilizacji turańskiej i będących źródłem sukcesu i wzrostu Moskwy. Koneczny opisuje metody, którymi Państwo Moskiewskie posługiwało się, wskazuje, jakimi drogami postępowały rozwój i ekspansja Rosji. Rozwój państwa nie służył jednocześnie wzmoczeniu wolności obywatelskiej czy demokratyzacji, lecz przeciwnie, sprowadzał raczej zanik takich dążeń; natomiast rozpowszechniał się militarizm.

Polski uczone uważał okres Iwana III za kluczowy z punktu widzenia zakorzeniania się i krystalizowania metod pochodzących z cywilizacji turańskiej. Ślub Iwana III z Zofią Paleolog, księżniczką bizantyńską, w roku 1472 nie przyniósł wprowadzania przez Zofię ceremoniału „bizantyńskiego” na dwór moskiewski. Ci sami humaniści, którzy we Włoszech wykładali Homera i Platona, nie

¹⁸ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 27.

¹⁹ Tamże, s. 30.

²⁰ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 1, wyd. cyt., s. 321.

zdołali w Moskwie nauczyć nikogo gramatyki. „Nie tylko niema w źródłach najmniejszych wskazówek jakiegoś wprowadzania ceremoniału bizantyńskiego, lecz napotyka się wskazówki wyraźne a liczne, jako ceremoniał ogromnie skomplikowany przedostawał się do Moskwy od ‘carów’ tatarskich. Pod koniec XV wieku znamy już dokładnie obyczaj dworu moskiewskiego; niema w nim nic a nic bizantyzmu. O ile chodzi o zawilóść i pyszałkowatość ceremoniału, wzory tatarskie tłumaczą go doskonale”²¹. Dążeniem Iwana III było stać się następcą cara-hana Kipczaku, ale nie Bizancjum. Władca ten pragnął być silnym jak hanowie, stosując ich środki; z całą świadomością staje się naśladowcą tatarszczyzny, aby pobić Tatarów ich własną bronią²². „Rozważając panowanie Iwana III, dostrzegamy na każdym kroku, jak on zbroił się nieustannie, nie znając niemal innej pracy państwowej; ta działalność przenika nawskroś każdy dzień jego panowania, każdą myśl jego. Cecha ta staje się z latami coraz wyrazistszą, coraz mocniej wysuwa się na pierwszy plan. Iwan III zajmował się siłą zbrojną tak dalece i w taki sposób, że nie tylko zrobił z Moskwy największą po Turcji potęgę militarną ówczesnego świata, ale zarazem zmilitaryzował społeczeństwo, w czem Moskwa stanęła obok Turcji”²³. Twórcą teorii państwowości i kultury moskiewskiej był mnich twerski – Filoteusz. Głosił on, że wiara prawdziwa nie zginęła z upadkiem Bizancjum, lecz została przeniesiona do Moskwy jako do trzeciego Rzymu, a czwartego już nie będzie. Wytwarza się mniemanie o sobie jako o narodzie wybranym, w przeciwieństwie do ościennych, niewiernych²⁴.

Polski uczoney twierdzi, że w połowie XVI wieku Moskwa należała już zupełnie do Azji i miała na tej drodze toczyć się długo coraz dalej²⁵. „Lubowanie się w okrutności było na Rusi suzdalskiej pospolitem zjawiskiem i nietylko na suzdalskiej, chociaż tam szczególnie. Był to spadek po kulturze połowieckiej i podobnych odłamach cywilizacji turańskiej, a spadek nie umniejszany z biegiem lat, lecz powiększany niektórymi wpływami tatarskimi, zwłaszcza od okresu tamerlanowskiego. Srogość nie przynosi zresztą ujmy w pojęciach etycznych tej cywilizacji. (...) Pojawiło się turańskie pojęcie srogości dobroczynnej, stosowanej z urzędu przez mających do tego prawo, nadane sobie przez Boga. W ten sposób mógł i na Wschodzie stosowanym być tytuł ‘z Bożej łaski’. Łaska niebios uprawniała do srogości. Książę srogi – znaczy to: taki, jakim książę być powinien”²⁶. Jakimkolwiek

²¹ F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 2, wyd. cyt., s. 155.

²² Zob. tamże, s. 198.

²³ Tamże, s. 197.

²⁴ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 85.

²⁵ Tamże, s. 90.

²⁶ F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 2, wyd. cyt., s. 78.

był car – osoba jego była świętością religijną. Wszak Filoteusz reprezentantem trzeciego Rzymu głosił bynajmniej nie metropolitę, lecz cara.

Koneczny pisze także o szlachcie rosyjskiej, która nie cieszyła się wolnościami przysługującymi szlachcie polskiej. „Hierarchicznie znaczył bojar państwa litewskiego mniej, niż w państwie moskiewskim; ale za to przybywało mu ciągle praw i urastał na obywatela, podczas gdy moskiewski bojar nawet z miejsc najwyższych stawał się wobec tronu coraz bardziej ‘rabem’ i ‘chołopem’. Na losach bojarstwa z tej a z tamtej strony granicy znać dosadnie różnicę cywilizacyjną”²⁷.

Początek świadomego „prawosławja” wśród hierarchii cerkiewnej datuje się od roku 1147²⁸. Instytucje cerkiewne utrzymują się z łaski fundatorów, głównie z łaski książąt, odstępujących im swych dochodów. Gdyby zabrakło książąt, zabrakłoby Cerkwi utrzymania²⁹. Panowanie mongolskie przyczyniło się znakomicie do rozszerzenia praw Cerkwi. Posiadała Cerkiew nie tylko nienaruszalność wiary i obrzędów, praw i majątków, ale zupełną wolność od danin i podatków, a wreszcie i upragnione sądownictwo nad „ludźmi cerkiewnymi” we wszystkich sprawach cywilnych i kryminalnych. Było to z wielkim uszczerbkiem dla praw książęcych. Właśnie dlatego chanowie nie poprzestali na tolerancji, lecz dodali do niej opiekę nad Cerkwią i stali się jej dobrodziejami – przeciw książętom. Cerkiew cierpiała od Tatarów tylko w razie wojny, podczas najazdów, kiedy wszelkie prawo było zawieszane; tymczasem książęta i ludność cała doznawała właściwie zawsze stanu wojennego³⁰. „Forma jedynie zapewniała organizacji cerkiewnej jaką taką spoistość, to też doszło w Cerkwi ruskiej do przesadnego uwielbienia formy, obok niedopatrzania treści. (...) Życie religijne wypaczało się w formalistykę; obrzędy nabierały znaczenia aktów magicznych, działających za pomocą formułek, których niezawodność polega na niezmienności w najdrobniejszym nawet szczególe. Przy takiej formalistyce niemożliwym było zaszczepienie ducha katolickiego, polegającego na poczuciu wyższości ponad formę, z dążnością do coraz większego skracania i upraszczania form”³¹. Za carów moskiewskich natomiast określił się ścisły związek Cerkwi z państwem; prawo państwa ingerowało w sprawy cerkiewne. „Uczoność cerkiewna moskiewska, ograniczona zresztą do kilku zaledwie luminarzy, polegała odtąd długo na wyuczaniu się na pamięć danych tekstów, które należało zawsze brać naiwnie dosłownie, a komentowanie wszelkie było podejrzane. Zwyciężyła zasada josisflanizmu, głosząca

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 20.

²⁹ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 1, wyd. cyt., s. 336.

³⁰ Tamże, s. 338–340.

³¹ F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 57.

całym pokoleniom, że ‘myślenie jest źródłem zła; myślenie to powtórny upadek człowieka’”³².

Obok doskonale zorganizowanej armii i wynikającej z tego ekspansywności, kluczowym elementem systemu politycznego Moskwy, odziedziczonym z cywilizacji turańskiej, była biurokracja. Dobrze zorganizowana biurokracja, która przez Mongołów została przeniesiona aż z Chin i według Konecznego postępowała krok za krokiem za regularną armią, była drugim zasadniczym spoiwem systemu politycznego. Biurokracja stabilizuje system i pozwala na zorganizowanie się państwa. Wytworzył się nowy stan diaków; byli to ludzie piśmienni, ale świeccy, używani jako pomocnicy z racji właśnie sztuki czytania i pisania. Diak był urzędnikiem; używano ich od początku też w Cerkwi, do liturgii³³. Chociaż diak umiał czytać, w drugiej połowie XV wieku nie było w państwie moskiewskim specjalnie nic do czytania poza literaturą dewocyjną i aktami urzędowymi. Piśmienność diaków nie wpływała też z ochoty do lektury, kształcenia się, lecz wyłącznie dla zarobku na urzędzie. Iwan III wprowadził wśród diaków specjalizację: do teologii, do prawa i do historii. W ten sposób „powstawała moskiewska uczoneść polityczna, tj. uczoneść hodowana i tolerowana dla najbliższych (narazie) celów politycznych – a zatem z góry spaczona, karykaturalna. Ta-to uczoneść miała do reszty zagrozić drogę nauce i uczynić ją następnie niemożliwą w caracie moskiewskim. (...) Stan diaków nie wywarł najmniejszego wpływu na piśmiennictwo, nie przyspieszył nawet jego powstania. Na czele umysłowości moskiewskiej stawał tedy czynnik akulturalny, niezdatny do wyrobienia potrzeb kulturalnych”³⁴.

Polski uczonej również w kolejnych wiekach nie dostrzegając rozwoju nauki w Rosji. Chociaż car Aleksander I (panujący w latach 1801–1825) starał się pozyskać opinię liberała i za jego rządów powołano trzy nowe uniwersytety – Petersburg, Kazań, Charków i cały szereg wyższych szkół zawodowych – to „nie rozumiano w sferach rządowych czystego interesu naukowego; (...) Nie o reformę oświaty chodziło bowiem, lecz o reformę biurokracji”³⁵.

Wraz z nowymi podbojami przybywało państwu moskiewskiemu coraz więcej turańszczyzny. Żywiol turański nie zajmował miejsca pośledniego w życiu i stosunkach społecznych. Obyczaj turański przejęli Słowianie, a najbardziej sam dwóch wielkksiążęcy. W połowie XVI wieku większość wyższych „służących” moskiewskich i większość rodów bojarskich jest pochodzenia niesłowiańskiego, turańskiego. Turaniec z państwa moskiewskiego pragnąc dojść do zaszczytów i stanowisk, musiał się ochrzcić i przyjąć język słowiański. Turaniec pozostawał sobą, chociaż

³² Tamże, s. 84.

³³ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 2, wyd. cyt., s. 205–206.

³⁴ Tamże, s. 206–207.

³⁵ F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 219.

zmieniał język; inaczej niż Europejczyk, który zmieniając język przechodził do nowej społeczności, a stawał się obcym społeczności, z której wyszedł³⁶. Skutkiem tego zaczyna się na Zalesiu istnieć „dwojewierje” cywilizacyjne. Mieszają się ze sobą mechanicznie różne pierwiastki cywilizacyjne, tworząc często chaos przeciwieństw wewnętrznych. „Zaczyna się choroba zasadnicza Rosyi: dążenie do syntezy pomieszanych wpływów cywilizacyjnych. Miał z tego w końcu powstać wir, topielczy wir dla Rosyi”³⁷.

Knut, mongolskie narzędzie karności i administracji, był za Iwana III częścią techniki rządzenia. Knutami bije się nie tylko popów chcących uchylić się od płacenia podatków, ale nawet bardzo dostojne osoby. Obyczaj turański następnie znaczy w rozpowszechnionym już pijaństwie; oplilstwo stało się cechą mongolszczyzny i przeszło do Kipczaku. Z początkiem drugiej połowy XV wieku rozpowszechnione było pijaństwo od Moskwy aż do Kijowa. Na Zalesiu Iwana III nie brak wiadomości o karczmach z wódką, w których wolno jednak szynkować tylko w pewne dni. Przykład picia szedł z góry, samemu Iwanowi III zdarzało się drzemać po pijanemu przy ucztach. Ogół mieszkańców Moskwy sprawiał na Europejczyku wrażenie społeczności pijackiej³⁸. Najwyższe warstwy społeczne uprawiały picie uroczyste, jako coś świadczącego o wyższości społecznej; nic więc dziwnego, że zwyczaje te były naśladowane przez prosty lud.

Gdy zaś chodzi o spotykanie się młodzieży płci obojga, było ono wielce ograniczone, chociaż nie było uważane za zdrożne. Nie istniało jednak życie towarzyskie – i nie istniało zgoła pojęcie miłości. A ponieważ żeniono nader wcześnie, z natury rzeczy syn bywał ożeniony po woli ojca, według jego rozkazu. Konkurent posiadał prawo decyzji, ale był tak młody, że z niego nie korzystał. Żona traciła wszystkie prawa osobiste przy mężu i na rzecz męża; można powiedzieć, że była niewolnicą, którą należało traktować jak najlepiej, odzyskiwała jednak prawa osobiste jako wdowa, opiekunka dzieci³⁹.

Turańskie były też obyczaje Kozaków. Mieli oni szansę na własne państwo, z której jednak nie skorzystali. Przewidywała to umowa w Hadziaczu z Polską z r. 1658 r. Miało powstać Księstwo Ruskie z województw: kijowskiego, braclawskiego i czernihowskiego związane unią z Polską i Litwą. Szlachtę nowego państwa stanowiliby Kozacy. Księstwo posiadałoby własne wojsko, skarb, własne ministerstwa i urzędy, pod naczelnictwem hetmana z własnego wyboru; szlachta wszystkich trzech państw wybierałaby następnie wspólnie króla i wysyłała posłów na wspólny sejm walny. „Ale ta nowa szlachta nie umiała czytać i pisać, a przez

³⁶ Zob. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, tom 3, wyd. cyt., s. 210–211.

³⁷ Tamże, s. 211.

³⁸ Zob. tamże, s. 213–214.

³⁹ Zob. tamże, s. 224.

‘wolności kozackie’ rozumiała... prawo nieograniczonego pędzenia wódki. Jednostki, obdarzone pewnym rozpędem kulturalnym, należały do wyjątków. Ogół był ciemną masą, i ta straszliwa ciemnota sprawiła, że na nic wszelkie formy, obmyślane przez Polaków w imię zgody. Pozostawieni własnym rządóm, powodowani ciemnotą, rzucili się sami na siebie”⁴⁰.

Jeden z najoryginalniejszych rysów teorii Konecznego to analiza czasów Piotra Wielkiego⁴¹. Podczas gdy powszechnie jest Piotr symbolem okcydentalizacji Rosji, to dla Konecznego owa okcydentalizacja jest powierzchowna, a dzieło Piotra tkwi w sprowadzeniu bizantynizmu z Niemiec i przy okazji pierwiastków cywilizacji łacińskiej. Koneczny był zwolennikiem dyskusyjnej i wątpliwej teorii, że po upadku Konstantynopola metody bizantyńskie najlepiej zakorzeniły się w Niemczech. Reformy Piotra Wielkiego, które dla ogółu historyków są przejawem okcydentalizacji Rosji, dla polskiego uczonego stanowią jedynie powielanie wzorów, które Piotr przywiózł z Niemiec protestanckich, które uważał za nośnik bizantynizmu na tym obszarze. „Carowie lekceważyli zawsze Europę, jak zbiór krajów, nie posiadających zgoła prawdziwej monarchji, skoro nawet w najbardziej absolutnych przysługują poddanym jakieś prawa; czuli się nieskończenie wyższymi od królów Zachodu; gardzili nawet Europą, jako pozbawioną prawdziwej wiary”⁴².

Od Piotra, zdaniem Konecznego, zaczyna się w Rosji okres krzyżowania się wpływów trzech cywilizacji; miejsce pierwsze przypada turańskiej, drugie bizantyńskiej i dopiero trzecie łacińskiej. Stany takie nazywał „mieszanką” lub „har-midrem etyk”; w stanach takich mimo rozwoju gospodarczego, unowocześnienia, a także zmiany struktur społecznych powstaje wewnętrzny systemowy konflikt, który może istnieć przez pokolenia, lecz w końcu prowadzi do rewolucji. „Reformom Piotra W. należy uczynić inny natomiast zarzut: że sam reformator nie sięgał i sięgać nie zamierzał głębiej. Chodziło mu tylko o technikę kultury europejskiej, o zewnętrzną ogładę i o nic więcej, bo też sam niczego więcej nie dostrzegał, ani nie odczuwał. Piotr był umysłem bądź co bądź powierzchownym, dla którego społeczeństwo i państwo zamykało się w wojsku i urzędach; reszta zajmowała go tylko jako tłum do płacenia podatków i dostarczania rekruta”⁴³.

Piotr wprowadził ponadto kontrolę uczęszczania do cerkwi i przystępowania do sakramentów; odpowiadała temu protestancka zasada *cuius regio, eius religio*, gdy władza świecka pilnowała, czy obywatele czynią zadość wymogom kościelnym⁴⁴. Przeszczepianie z kolei niemieckiej biurokracji na rosyjski grunt celem

⁴⁰ F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 144.

⁴¹ Zob. P. Chuchro, dz. cyt., s. XV–XVII.

⁴² F. Koneczny, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. cyt., s. 161.

⁴³ Tamże, s. 164.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 165.

utwierdzenia rządów osobistych było złudzeniem; przenosiły się tylko formy pozabawione treści. Na pniu wyrastającym z tradycji chińskich, mongolskich i tatarskich, nie można było z dobrym skutkiem szczepić tego, co wyrastało z recepcji prawa rzymskiego. „W rezultacie wiodły ‘reformy’ Piotrowe do chaosu i anarchii urzędniczej – a niemiecki system administracji oddalił carów od rządów osobistych, oddając ich niebawem w zupełną zależność od biurokracji”⁴⁵.

Lata 1725–1762 to czasy najpotworniejszego orientalizmu; wówczas społeczeństwo rosyjskie wyrażało swe istnienie w trzech dziedzinach życia⁴⁶:

- a) w sekciarstwie wynikającym z ciemnoty, gdyż nie powstała ani jedna sekta właściwa dla ludzi inteligentnych. Powód licznych sekt tkwił w tym, że w Rosji nikt nie umiał katechizmu, ani nawet duchowieństwo parafialne;
- b) handel – zniesiono cła wewnętrzne, a dzięki zdobyciom azjatyckim i pozyskaniu dostępu do morza rósł dobrobyt w sposób wręcz fantastyczny. „Walka o byt stawała się dziecinnie łatwą, nie wymagając żadnego wysiłku ni myśli, ni woli, ni nerwów. Nawet leniwcem nie groził w Rosji niedostatek – i to jest największym tego społeczeństwa nieszczęściem”⁴⁷;
- c) rozwój uniwersytetów, poznawano łacinę. „Dwa pokolenia gramatyki łacińskiej rozwinęły bardziej język rodzimy i zrobiły więcej dla piśmienności jego, niż kilka wieków poprzednich; a w trzecim pokoleniu występuje piśmiennictwo, rodzi się literatura”⁴⁸.

Celem polityki zewnętrznej Katarzyny II (1729–1796) staje się imperializm, naprawdę o rozmachu ogromnym, bo postanowiła sobie nie mniej jak opanowanie Polski i Turcji. Za Katarzyny II ustrojem pozostawała militarna despotcja orientalna – takie zaś państwo istnieć może tylko przy podbojach, a gdy przestanie czynić zabory musi runąć⁴⁹. „Skutkiem rozbiorów Polski zetknęła się Rosja z a n a d t o z kulturą Zachodu. Brak ogniwa łączącego, brak pomostu miał wytworzyć straszną w skutkach dezorientację”⁵⁰.

Wojny napoleońskie to ekspansja pozytywnych stron rewolucji francuskiej. Pod sztandarami Napoleona szło: równouprawnienie stanów, równość wobec prawa, emancypacja ludu wiejskiego i konstytucjonalizm. Przegraną zaś cesarza Francuzów w wojnie z Rosją Koneczny tłumaczy, w oryginalny sposób, sprawą polską. „Gdyby Napoleon był przywrócił państwo polskie, nie potrzebowałby wogóle

⁴⁵ Tamże, s. 175.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 192.

⁴⁷ Tamże, s. 192.

⁴⁸ Tamże, s. 192.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 200.

⁵⁰ Tamże, s. 213.

ruszać dalej; samo wkrzeszenie Polski byłoby już rozstrzygnięciem wojny, a bezpieczeństwa granic od wschodu byłaby już Polska sama strzegła. Ale Napoleon chciał właśnie wymknąć się kwestji polskiej i, uchodząc przed nią, zapędzał się w kraje moskiewskie”⁵¹. Zdaniem Konecznego, był to błąd. „Mylił się Napoleon, jakoby interesy narodu francuskiego nie wymagały wkrzeszenia Polski; (...) Francja dała zły przykład odsunięcia się od strony polskiej, i odtąd niema dla państw europejskich innej drogi, jak opierać własny byt na pierwszeństwie siły fizycznej; (...) powszechny militarizm stał się dalszem następstwem rozbiorów Polski, ze wszystkimi swemi następstwami... kulturalnemi”⁵².

Bez porównania więcej wpływu wywarła przez wojny napoleońskie Rosja na Europę, niż Europa na Rosję. Hegemonia Rosji w Europie to lata 1815–1855. Ustanowiono święte przymierze – związek Rosji, Prus, Austrii i Burbonów – proklamujące rządy absolutne i ucisk polityczny jako obowiązek wręcz religijny. Jest to ciąg dalszy ideologii Filoteusza. Rosja czyni ponadto podboje w Azji. Zajmuje kraje gęściej zaludnione, zagospodarowane i posiadające własną kulturę, z których ludnością trzeba się liczyć. Odtąd azjatyckie interesy państwa carów wikłają się z europejskimi i wywierają coraz większy wpływ na politykę rosyjską w Europie⁵³. Jednakże kampania krymska (1853–1856) przyjęła fatalny dla Rosji obrót. W wojnie krymskiej skończyła się hegemonia Rosji nad Europą; wytworzyła się nowa, europejska opinia o państwie carów, że to „kolos na glinianych nóżkach”.

Pojawia się zapotrzebowanie na nowe ideologie; jest nią panslawizm, który istotę Rosji ujął w trzy hasła: „samodierżawie, prawosławie, narodność”. Nienawiść do katolicyzmu przerodziła się w doktrynę o prawdziwej Słowiańszczyźnie i odstępcach: kto nie był prawosławny, ten był zdrajcą sprawy słowiańskiej. Rosja miała stać się opiekunką i przewodniczką całej Słowiańszczyzny⁵⁴.

Car Aleksander II tymczasem wykończył panowanie rosyjskie w Azji środkowej; w r. 1865 zdobył Taszkient, w r. 1868 Samarkandę, nadto około r. 1865 zachodnią część Kaukazu. Rosja stawała się mocarstwem azjatyckim do tego stopnia, że w samym Petersburgu zastanawiano się, której ekspansji dać pierwszeństwo: europejskiej czy azjatyckiej i czy uważać Rosję bardziej za państwo europejskie czy azjatyckie⁵⁵. Panslawizmowi przeciwstawiać się zaczął panazjatyzm.

Niezależnie jednak od zdania i woli posiadających władzę, od panslawinizmu czy panazjatyizmu – działały na Rosję europejskie stosunki ekonomiczne, a działały, zdaniem Konecznego, ujemnie. „Za Mikołaja II przemysł fabryczny począł

⁵¹ Tamże, s. 227.

⁵² Tamże, s. 230.

⁵³ Zob. tamże, s. 240.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 258.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 270.

w państwie carów być już siłą zorganizowaną tak od góry, jako też od dołu: kapitalistycznie i... socjalistycznie”⁵⁶. Europeizowało się coraz mocniej życie społeczne; wytwarzała się zależność od kapitalizmu. Fakt ten prowadził jednak do niebezpiecznych „mieszanek cywilizacyjnych”.; Polski uczyony pisał: „Skoro Rosja przybrała europejskie formy życia ekonomicznego, musiała albo przejąć się duchem europejskim, albo narazić się na rozkład, nieunikniony wobec rozbieżności sił życia zbiorowego, działających niezgodnie”⁵⁷.

Efektom niewydolności państwa była porażka w wojnie z Japonią (1904–1905). „Wojna japońska miała odsłonić wszechwładzę a nieudolność administracji rosyjskiej jeszcze gorzej od wojny krymskiej. Narazie wszechwładza popisywała się nienawiścią do instytucyj samorządnych i do wszelkiej akcji społecznej. (...) Minister spraw wewnętrznych, Plewe, zawzięty biurokrata, jął tępić podnoszący głowę ruch postępowy. Wkrótce zginął od zamachu, zostawiając po sobie przeszło 60.000 ‘przestępców politycznych’ w więzieniach i na zesłaniach”⁵⁸. Azjaci zobaczyli, że Rosja może być pobita; panazjatyzm musiał się skurczyć w panslawizm. Neoslawizm nie skazywał Polaków na śmierć w przeciwieństwie do pierwotnego panslawizmu. Zdaniem Konecznego, bez załatwienia sprawy polsko-rosyjskiej niemożliwym stało się zewnętrzne odrodzenie Rosji, odzyskanie poprzedniego stanowiska mocarstwowego⁵⁹.

Krwawa niedziela 22 stycznia 1905 roku w Petersburgu rozpoczyna wydarzenia rewolucyjne w Rosji. Szerzył się w państwie carów socjalizm. „Ogół sfanatyzowany był coraz bardziej utopjami specyficznego rosyjskiego socjalizmu, któremu socjalizm zachodni wydawał się czemś zbyt lęklwym i zacofanym. Mówiono nie tylko o ‘socjalizacji’ fabryk i ziemi, ale o zniszczeniu wogóle wszelkiej własności”⁶⁰. Wreszcie: „W październiku wybuchła rewolucja owa, która miała być ‘swoistą rosyjską’, nie naśladowaną francuskiej wielkiej, a większa od niej, krwawsza, sroższa. (...) był to rokosz w formie strajku powszechnego, w którym wzięły udział wszystkie stany, wszystkie rodzaje zajęć, nawet lekarze i aptekarze! Po wsiach wyuzdanie rewolucyjne przeszło w ‘delirjum agrarne’”⁶¹. 30 października 1905 roku car Mikołaj II wydał manifest, w którym obiecał poszanowanie podstawowych wolności obywateli, powołanie parlamentu oraz rządu z premierem⁶². Ostatecznie rewolucję stłumiono, jednak lud rosyjski radykalizował się, co miało wkrótce wy-

⁵⁶ Tamże, s. 272.

⁵⁷ Tamże, s. 273.

⁵⁸ Tamże, s. 275–276.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 281.

⁶⁰ Tamże, s. 278.

⁶¹ Tamże, s. 284.

⁶² Zob. tamże, s. 285.

wołać kolejną rewolucję. „Okazało się, że zarówno rząd, jak i rewolucja nie mają siły twórczej, zawierają w sobie tylko siłę burzenia i destrukcji”⁶³. Z tych powodów dwór petersburski uważał za stosowne przyspieszyć wybuch wojny: „dwór i całe czynownictwo wyczekiwali niecierpliwie wybuchu wojny, ażeby w jej odmęcie zatopić całą rewolucję, a otoczywszy tron nowym blaskiem zwycięstw, zapewnić ‘samodzierżawiu’ panowanie na dalsze wieki”⁶⁴. W tym miejscu kończą się rozważania polskiego uczonego nad historią Rosji.

Jak możemy dzisiaj ustosunkować się do teorii Konecznego? Przede wszystkim, wadą studiów nad historią Rosji polskiego myśliciela jest pominięcie w rozważaniach kultury. Autor *O wielości cywilizacji* skupił się na polityce wewnętrznej i zewnętrznej, opisywał szczegółowo przebieg intryg dworskich i wojen. Natomiast nazwiska takie jak Puszkina, Tołstoj czy Dostojewski w ogóle nie przewijają się w jego pracach. A przecież pojawienie się tak wybitnych pisarzy w Rosji świadczy jednoznacznie o tym, że nie panowała tam najniższa cywilizacja. Dopiero właśnie gruntowna analiza kultury danego kraju pozwala nam wypowiadać pewne sądy o rzeczywistej wartości i poziomie danego życia cywilizacyjnego.

Włączając Rosję do cywilizacji turańskiej, Koneczny twierdzi, że jest to najniższa ze wszystkich cywilizacji. W ten sposób, niesprawiedliwie, zrównuje cywilizację prawosławną niemal z barbarzyństwem. Nawet jeśli wierzymy, że katolicyzm jest najwznioślejszą religią, a cechy cywilizacji Zachodu są najwyższym dokonaniem ludzkiego ducha, trzeba także umieć ponadto docenić występowanie, wcale nierzadko, wspaniałych dokonań kultury duchowej i materialnej w innych społecznościach. Tego brakuje właśnie w omawianych pracach Konecznego. Nie chcemy bynajmniej kwestionować ogromnej erudycji Konecznego, jego talentu pisarskiego i żmudnej pracy, jaką włożył w napisanie swych licznych dzieł; twórczość tego uczonego zajmuje bowiem ważne miejsce w polskiej nauce, a także budzi zainteresowanie i szacunek na świecie. Jednak jego wizja cywilizacji prawosławnej zdaje się być mało obiektywna.

Inną koncepcję Rosji przedstawił amerykański uczonego – Samuel Huntington. Autor *Zderzenia cywilizacji* pisze wyraźnie o istnieniu cywilizacji prawosławnej. Aż siedem z ośmiu wymienionych przez niego cech cywilizacji zachodniej – religia, język, rozdział Kościoła od państwa, rządy prawa, pluralizm społeczny, ciała przedstawicielskie, indywidualizm – były Rosji prawie całkiem obce. Jedyną cechą ewentualnie wspólną jest dziedzictwo klasycznej starożytności, które do Rosji dotarło jednak przez Bizancjum, a więc w nieco innej postaci niż ta, którą Zachód przejął bezpośrednio z Rzymu. Ograniczony kontakt z Renesansem, Reformacją,

⁶³ Tamże, s. 286.

⁶⁴ Tamże, s. 293.

Oświeceniem i innymi zjawiskami tak istotnymi dla Zachodu spowodował ukształtowanie się społeczeństwa i kultury o niewielu cechach podobnych do społeczeństwa i kultury zachodniej Europy⁶⁵.

Modernizując i westernizując swój kraj, Piotr I utrwalił jednak zarazem jego azjatyckie cechy – stwierdza Huntington, w sposób zbliżony do Konecznego. Car ten doprowadził do perfekcji despotyzm i wyeliminował wszelkie przesłanki społecznego lub politycznego pluralizmu. Chociaż rosyjska szlachta nigdy nie była silna, Piotr I jeszcze bardziej ograniczył jej wpływ, m.in. rozbudowując system nadawania szlachectwa. Wolność chłopów pańszczyźnianych została jeszcze bardziej ograniczona, przywiązano ich do ziemi i do pana. Cerkiew prawosławna, która zawsze pozostawała pod kontrolą państwa, została zreorganizowana i podporządkowana synodowi mianowanemu bezpośrednio przez cara. Wprowadzając takie zmiany, Piotr Wielki stworzył podwaliny pod tak typowy dla Rosji ścisły związek między modernizacją z jednej strony i despotyzmem z drugiej. Idąc za jego przykładem Lenin, Stalin oraz w mniejszym stopniu Katarzyna II i Aleksander II, także usiłowali na różne sposoby unowocześnić i zwesternizować Rosję, umacniając jednocześnie autokratyczną władzę⁶⁶. „Jeśli chodzi o podstawową kwestię tożsamości kraju, Rosja w latach dziewięćdziesiątych pozostawała na rozdrożu, przy czym podział na okcydentalistów i słowianofilów stanowił „nieodłączną cechę charakteru narodowego”⁶⁷.

Nie tylko więc Koneczny dostrzegał autokratyzm, czyli – w jego terminologii – turańskość rządów w Rosji. Niemniej jednak nie wydaje się zasadne zrównywanie kultury ojczyzny Dostojewskiego i Sołżenicyna z kulturą średniowiecznych Mongołów. Rosja przecież, jako państwo i cywilizacja, stanowi na podległych jej obszarach zaporę po prostu dla barbarzyństwa. O tym zagrożeniu pisał Huntington⁶⁸; mianowicie na całym świecie pod powierzchnią oficjalnych kontaktów politycznych mamy miliony wykluczonych, którzy żyją w biedzie, niesprawiedliwości i przemocy. Dla tych milionów sfrustrowanych ludzi, nie przejawiających specjalnego zainteresowania edukacją, nauką ani religią, ośrodkiem identyfikacji staje się środowisko przestępcze i organizacje terrorystyczne. Huntington pisze więc, że Nowy Wiek Ciemnoty ogarnia ludzkość, następuje zderzenie cywilizacji z barbarzyństwem – co możemy sobie uświadomić jedynie od czasu do czasu, gdy ujawniane są różne spektakularne akcje policji i wojska. Dlatego słaba Rosja, jak każde słabe państwo, łatwo stanie się pożywką czy też wylęgarnią przestęp-

⁶⁵ Zob. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2003, s. 227.

⁶⁶ Zob. tamże, s. 228–229.

⁶⁷ Tamże, s. 234.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 568–569.

ców, stanowiąc poważne źródło destabilizacji dla swoich sąsiadów (podobnie jak np. Somalia i Afganistan). Jeśli nawet niektórzy filozofowie akcentują te cechy Rosji, które ich zdaniem powodują, że kraj ten również dzisiaj poważnie odstaje od standardów demokracji liberalnej, to nie powinniśmy wszakże zapominać o tym (co wynika ściśle z teorii Huntingtona), że istnienie silnej Rosji – jako państwa i cywilizacji – leży w interesie ładu i bezpieczeństwa międzynarodowego. W słabym państwie bowiem zawsze dochodzi od głosu przemoc, anarchia i rodzą się struktury mafijne, które później niełatwo można wykorzeńić.

Rosja, jak się zdaje, pozostanie takim samym państwem, jakim była przez wieki; takim, jakim jest każde światowe czy regionalne mocarstwo. Dlatego w wypowiedziach polityków europejskich zapewne wciąż będzie przeplatać się postawa obawy, nawet lęku wobec Rosji z potrzebą współpracy gospodarczej. Należy oczywiście życzyć sobie, aby Rosja pozostawała przede wszystkim krajem stabilnym i przewidywalnym, który poprzez swoją politykę wnosi jak najwięcej pokoju, bezpieczeństwa i ładu w relacje międzynarodowe. Alternatywą natomiast dla tego układu współpracy między wielkimi cywilizacjami świata może stać się niestety nawet wojna powszechna, atomowa, która sprowadzi na znaczną część ludzkości zagładę i nieodwracalne zniszczenia planety; ten scenariusz również zostaje omówiony przez Huntingtona⁶⁹. Trzeba więc ufać, że heroizm, który pozwalał człowiekowi przez tysiące lat podnosić cywilizacyjny poziom życia, spowoduje również podjęcie przez niego działań, które nie tylko uchronią świat przed upadkiem, lecz także zapewnią mu po prostu prawdziwie humanistyczny rozwój w kolejnych wiekach.

⁶⁹ Zob. tamże, s. 552–560.

ALFRED SKORUPKA

RUSSIA IN THE CONTEXT OF FELIKS KONECZNY'S
CIVILIZATION THEORY

(Summary)

This article examines the concept of Russia as presented in the historiography of the Polish thinker Feliks Koneczny. He argues that Russia represents the Turan civilization, which is the lowest of all civilizations. Its characteristic features include treating the leader as a "half-god" whose whims replace the law, and focusing the community's life on wars and conquests. The scholar refers to numerous events in Russia's history which, in his view, support this claim. This article looks critically at Koneczny's theory, pointing out the omission of culture in his research. It also makes reference to Samuel Huntington's work and argues that Russia's belonging to the Orthodox Civilization makes it a barrier to barbarity.

Key words: **Feliks Koneczny, civilization, Russia, Samuel Huntington**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Alfred Skorupka
Politechnika Śląska
Katedra Zarządzania i Informatyki
ul. Z. Krasieńskiego 8
40-019 Katowice

054922

11/02126

- 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.