



ARCHEUS

STUDIA Z BIOETYKI I ANTROPOLOGII FILOZOFICZNEJ

Redaktor: Maria Nowacka

TOM 12



Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku
Białystok 2011

Rada Redakcyjna:

Andrzej Kiepas (Katowice), Stefan Konstańczak (Zielona Góra),
Jerzy Kopania (Białystok), Anna Latawiec (Warszawa),
Danuta Ślęczek-Czakon (Katowice), Włodzimierz Tyburski (Toruń)

Projekt okładki i strony tytułowej:

Tadeusz Gajl

Tłumaczenie streszczeń na język angielski:

Aleksander Pogorzelski

Redaktor językowy:

Urszula Sokólska

Recenzenci tomu:

prof. dr hab. Jerzy Kopania

prof. dr hab. med. Andrzej Szpak

ADRES REDAKCJI:

Uniwersytet w Białymstoku

Katedra Bioetyki i Antropologii Filozoficznej

Plac Uniwersytecki 1

15-420 Białystok

tel. kom.: 0 604 45 19 86

e-mail: archeus@post.pl

ISSN 1641–5973

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. Marii Skłodowskiej-Curie 14, tel. 85 7457120

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

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

Nakład 150 egz. Format B-5. Papier offsetowy 80 g.

SPIS TREŚCI

STEFAN KONSTAŃCZAK

O (nie)tożsamości człowieka genetycznie zmodyfikowanego	5
<i>On (non)identity of the genetically changed human being – Summary</i>	17

JOANNA SMAKULSKA

Bogusława Wolniewicza ocena moralna działań biotechnologicznych	19
<i>Bogusław Wolniewicz's moral assessment of biotechnological activity – Summary</i>	32

MARIA NOWACKA

Starożytne postawy wobec powinności medycznych	33
<i>Ancient attitudes versus medical duties – Summary</i>	54

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

Dylematy i problemy etyczne współczesnej medycyny polskiej	55
<i>Dilemmas and ethical problems of Polish contemporary medicine – Summary</i>	71

DOROTA HUZARSKA, PIOTR NOWACKI

Dochodzenie odszkodowania i zadośćuczynienia w sprawie medycznej przed sądem powszechnym a komisją do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych	73
<i>Medical case before court of justice vs. Commission for Medical Incidents – Summary</i>	88

STEFAN FLOREK

Racjonalność, zło i ewolucja	89
<i>Rationality, evil and evolution – Summary</i>	106

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

Samoprzezwyciężenie i impulsywność myśli. Jan Paweł II o teorii ewolucji	107
<i>Self-overcoming and impulsiveness of thought. John Paul II on the theory of evolution – Summary</i>	120

JUSTYNA SIERAKOWSKA

Ekofeminizm. Próba opisu	121
<i>Ecofeminism. An attempt in description – Summary</i>	137

PIOTR CZAKON

Kapuściński jako de Tocqueville naszych czasów	139
<i>Kapuściński as de Toqueville of our times – Summary</i>	148

ALFRED SKORUPKA

Cywilizacja żydowska w ujęciu Feliksa Konecznego	149
<i>The Jewish civilization in Feliks Koneczny's view – Summary</i>	164

JOANNA USAKIEWICZ

Za świętym Augustynem od wątpliwości do miłości	165
<i>Follow S. Augustine from doubts to love – Summary</i>	192

SYLWIA JARONOWSKA

Fenomen transgresji – perspektywy ujęć	193
<i>A wonder of transgression: approach perspectives – Summary</i>	216

JOLANTA SAWICKA

Dychotomia ludzkiego świata w myśli politycznej Hannah Arendt	217
<i>Dichotomy of human world in political philosophy of Hannah Arendt – Summary</i>	233

MIROSŁAW MINISZEWSKI

Problem zagłady w ujęciu Giorgio Agambena	235
<i>Giorgio Agamben's approach to the problem of genocide – Summary</i>	257

MARIOLA STANKIEWICZ

Leona Chwistka rozumienie rzeczywistości wrażeń	259
<i>Understanding reality of sensations by Leon Chwistek – Summary</i>	271

PAWEŁ NIERODKA

Prostomyślność odpowiedzią w poszukiwaniu sensu życia	273
<i>Right-mindedness as the answer in search of the meaning of life – Summary</i>	291

MARIOLA PARUZEL-CZACHURA

Psychologia moralności. Odpowiedzi, jakich nie znajdzie filozofia	293
<i>Psychology of morality. The answers that cannot be found in philosophy – Summary</i>	316

STEFAN KONSTAŃCZAK

O (NIE)TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA GENETYCZNIE ZMODYFIKOWANEGO

Współczesne polemiki w kwestii możliwości wykorzystywania osiągnięć nauk biologicznych dla celów terapeutycznych i eugenicznych niezamierzenie nadały nowy wymiar dotychczasowym sporom na temat tożsamości człowieka. Z czego bowiem wynika nasze przekonanie o tym, że płód ludzki w 2 tygodniu ciąży i dorosły osobnik w wieku 50-ciu lat to ta sama istota? Czy nasze przekonanie odwołuje się do jakichś faktów z życia ludzkiego już po urodzeniu, czy mających miejsce jeszcze przed urodzeniem? Pierwszą perspektywę wypada natychmiast odrzucić, gdyż np. na skutek zwykłej pomyłki przy oznaczaniu niemowląt ktoś może mieć biografię niestanowiącą kontynuacji tożsamości biologicznej, co jednak w żadnym przypadku nie pozbawia tej osoby jakiegś tożsamości. Skoro zatem o identyczności nie stanowi sama struktura biologiczna, to co w takim razie o niej stanowi? Jest to pytanie o charakterze otwartym i podjęcie się próby wskazania sensownej odpowiedzi zapewne nie musi skutkować propozycją, którą bez zastrzeżeń przyjmą uczestnicy dyskusji o tożsamości człowieka.

Spór o tożsamość człowieka

W historii filozofii spór o rozumienie „tożsamości” zazwyczaj toczył się w cieniu rozważań dotyczących pojęcia „identyczności”. Często też oba pojęcia były traktowane jako synonimy, ale ostatecznie ukształtowało się ich rozróżnienie, ujmujące „tożsamość” jako szczególny przypadek identyczności. Zatem kategoria

„utożsamiania” jest stosowana „na oznaczenie obrazu procesu poznawania, redukującego się do poszukiwania właśnie identyczności ukrytych pod różnicami”¹. Tożsamość zatem określa ciągłość istnienia jakiegoś przedmiotu poznania niezależnie od dostrzegalnych zmysłowo zmian w jego zewnętrznej powłoce. Dokładnie tak samo powinno się rozumieć ją w przypadku człowieka, uwzględniając wszakże specyfikę ludzkiej egzystencji w świecie związanej ze zdolnością do tworzenia elementów kultury niematerialnej.

Z tej racji, po pierwsze, należy uwzględnić, że w przypadku człowieka tożsamość musimy rozpatrywać na dwóch płaszczyznach – jako przynależność do rodzaju ludzkiego oraz jako identyczność z sobą samym. Aby te dwie płaszczyzny nie kolidowały ze sobą w filozofii, chętnie stosuje się termin „takożsamość” rozumiany jako „tożsamość jednostkowa lub rodzajowa, zachodząca między indywiduami należącymi do tego samego gatunku lub między gatunkami należącymi do tego czy innego rodzaju”². W tym pierwszym przypadku takożsamość posiada każdy, kto jest przekonany, iż jest człowiekiem, a obserwatorzy to przekonanie podzielają. Można przez analogię odnieść to do dowolnego gatunku istot żywych. Oznacza ona bowiem, że istnieje jakiś zbiór indywiduów, którego jesteśmy częścią. Co ważne, takożsamość nie wymaga żadnej formy aktywności. Pomijam tu dyskusję na temat ewentualnych patologii takożsamości, gdy ktoś jest przekonany, że jest lub nie przedstawicielem danego gatunku, a nikt poza nim samym nie podziela jego przekonania. Poczucie tożsamości z sobą samym ma zaś charakter wyłącznie indywidualny. Zatem nawet upływ czasu, czy możliwe deformacje lub przypadłości, nie zmieniają przekonania o tym, że jest się ciągle tym samym osobnikiem. Poza tym poczucie tożsamości indywidualnej ujawnia się we wszystkich formach aktywności.

Istnieje zatem coś, co nazywamy „gatunkową naturą człowieka”, co obejmuje pewien zespół cech biologicznych oraz psychicznych przynależnych każdemu człowiekowi. Owa gatunkowa natura człowieka nie została dotąd precyzyjnie określona, a jej wyrazem są różnego rodzaju koncepcje człowieka jako *homo faber*, *homo patiens*, *homo politicus* itp. Z drugiej zaś strony istnieje pewien zespół cech, które przysługują tylko poszczególnym ludzkim indywiduom, których z nikim innym nie dzielą. Tworzą one indywidualną tożsamość jednostki. „Należą tu swoiste właściwości ciała i umysłu: wygląd, uroda, dziedziczony i unikalny kod genetyczny, osobowość będąca zapisem niepowtarzalnych doświadczeń życiowych, wiedza, jaką posiadamy, nasze poglądy, przekonania, wartości, jakie wyznajemy,

¹ A. Dubik, *Tożsamość i opór. Główne kategorie epistemologii Emila Meyersona*, Wyd. UMK, Toruń 1995, s. 63.

² *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, PAX, Warszawa 1983, s. 389.

to w co wierzymy, to czego się boimy i czym się cieszymy, kogo kochamy, a kogo nie-nawidzimy itp. (...) Nie ma dwóch całkowicie jednakowych jednostek, bo nawet bliźnięta, jak wiemy, dadzą się z czasem od siebie odróżnić”³.

Badanie wszystkich ludzi naraz nie jest możliwe, a z metodologicznego punktu widzenia jest równie sensowne jak badanie każdego człowieka z osobna. Wyciąganie wniosków natury ogólnej kierowanych wobec każdego człowieka może odbywać się zatem wyłącznie na drodze pewnych uogólnień. Droga do nich prowadzi poprzez stratyfikację społeczną, czyli wyodrębnianie zbiorowości ludzkich na podstawie cech pośrednich, które nie mają ani charakteru jednostkowego, ani uniwersalnego. Ponieważ każdy człowiek należy do wielu takich zbiorowości, możliwe jest poprzez ich badanie dokonywanie uogólnień, czyli ekstrapolacji uzyskanych wyników na wszystkich ludzi. Przynależąc do określonej zbiorowości, człowiek ponadto wypełnia określoną rolę społeczną. Żeby czegoś dowiedzieć się o wyodrębnionej w taki sposób zbiorowości, wystarczy niekiedy obserwacja tylko jednej osoby. Na przykład, żeby wiedzieć coś na temat pracy kowala, wystarczą jednostkowe obserwacje przedstawicieli tego zawodu. W konsekwencji tego, że każdy człowiek wypełnia wiele ról społecznych, możliwe jest poprzez badanie wybranych grup wyciąganie wniosków dotyczących wszystkich ludzi. Cechy pośrednie nie mają jednak charakteru ani uniwersalnego, ani niepowtarzalnego, gdyż nie wynikają wprost z biologicznej struktury człowieka, a są raczej wtórnym efektem społecznej natury człowieka. Nie one stanowią więc o tożsamości gatunkowej. A jednak to właśnie: „Cechy uniwersalne natury ludzkiej, wspólne wszystkim ludziom, konstytuują ludzkość, mieszkańców planety Ziemia, nieodróżnicowane społeczeństwo globalne. Cechy indywidualne, niepowtarzalne, prywatne, nie konstytuują żadnej całości, lecz tylko luźny zbiór odrębnych i osobnych jednostek. Natomiast dzięki cechom pośredniej natury, podobieństwom i różnicom częściowym, wielość ludzi, populacja, dzieli się na mniejsze części, czyli inaczej – strukturalizuje się wewnętrznie”⁴.

Jeśli prawie nie ma na ogół wątpliwości co do cech uniwersalnych ludzkiej natury, to cechy indywidualne i pośrednie sprawiają wiele kłopotu, bo często mają one charakter dwoisty, jak np. linie papilarne czy kod DNA. Są zarazem uniwersalne, jak i indywidualne, mają je wszyscy, ale każdy nieco inne. Cechy pośrednie nie mają także charakteru trwałego (zawsze możemy zmienić np. zawód, czy zdobyć nowe kwalifikacje), a zatem nie one stanowią o tożsamości, choć w badaniach socjologicznych poświęca się im najwięcej miejsca.

³ P. Sztompka, *Socjologia: Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2006, s. 181.

⁴ Tamże.

Jeśli zgodzimy się ze stanowiskiem, że nasze ciało, choćby za sprawą temperamentu, warunkuje nasze zachowania i sposób funkcjonowania w świecie, to czynniki indywidualne i uniwersalne stanowią pewną całość i mogą podlegać doświadczanym zmianom. Założmy, że zmienimy linie papilarne ścieraając je z palców, zmiana taka jest nietrwała, gdyż wraz z nowymi warstwami naskórka zostaną one odtworzone w niezmienionej postaci. Nie jesteśmy także sami władni zmieniać koloru oczu, włosów itp. Nawet próba zmiany naszych sympatii i antypatii skazana jest na niepowodzenie. Na identycznej zasadzie nie jesteśmy w stanie powstrzymać procesu starzenia się czy rozwoju zdolności poznawczych, zatem uzyskanie wpływu na przebieg takich procesów jest dla wielu ludzi czymś pożądanym, a taką możliwość zdają się oferować techniki inżynierii genetycznej.

Z punktu widzenia biologicznych uwarunkowań naszej egzystencji dobrem jest to, co musimy czynić dla swojej osobistej pomyślności i swego gatunku. W takim rozumieniu ludzie powinni łączyć swoje dobro z zachowaniem tożsamości indywidualnej z tożsamością zbiorową. Tożsamość przejawia się w stałych cechach naszego ciała i umysłu, które określa się mianem natury ludzkiej zazwyczaj definiowanej jako „ukształtowane w wyniku ewolucji wspólne cechy wszystkich ludzi”⁵.

Dla socjobiologii, rozwijającej się dynamicznie nauce z pogranicza nauk przyrodniczych i społecznych, która stara się wyprowadzić cechy tożsamości indywidualnej z takżsamości gatunkowej, specyficznymi cechami ludzkiej natury są:

- „dyspozycje do zachowań agresywnych;
- skłonności do zachowań altruistycznych;
- seks i związane z nim biologiczne uwarunkowane różnice psychiczne i fizyczne, które wpływają na zróżnicowanie społeczne ról kobiety i mężczyzny;
- potrzeba indoktrynacji, mająca podłoże neurofizjologiczne, z której wyrastają wszystkie typy wierzeń religijnych;
- potrzeba posiadania czegoś i różnorodne formy własności, które funkcjonują jako transformacje terytorialne”⁶.

Nie jest to jednak wyczerpujący wykaz cech, gdyż do niego można dodać jeszcze szereg innych, w tym zwłaszcza:

- skłonność do ochrony własnego życia i zachowania jego integralności;
- „skłonność człowieka do aktywności w celu kształtowania własnej natury stosownie do wymagań otaczającego go środowiska społecznego i przyrodniczego”;
- potrzebę komunikowania się;

⁵ Z. Piątek, *O naturze ludzkiej*, w: *Etyka i moralność*, pod red. J. Pawlicy i B. Puszczewicz, Wydawnictwo Nauczycielskiego Uniwersytetu Radiowo-Telewizyjnego, Warszawa 1990, s. 33.

⁶ Tamże.

- potrzebę tworzenia wspólnot społecznych i terytorialnych dla zapewnienia własnego bezpieczeństwa oraz swej grupie społecznej;
- skłonność do poszerzania zakresu swego doświadczenia życiowego oraz różnorodnych form kultury dla utrwalenia faktu swego „twórczego istnienia w świadomości społecznej”⁷.

W kwestii pojmowania natury ludzkiej istnieje wiele koncepcji nieraz wzajemnie wykluczających się, ale można je z powodzeniem sprowadzić tylko do dwóch stanowisk, gdyż mówiąc o naturze ludzkiej zakładamy zarazem nie tylko jej istnienie, ale także przyjmujemy określone źródło jej pochodzenia. Z tego punktu widzenia wszystkie stanowiska dadzą się sprowadzić do koncepcji biologicznych bądź psychologicznych. Pierwsze z nich zakłada, że natura ludzka jest jakby częścią, bądź współuczestniczeniem w naturze w ogóle, a zatem jej podstawowy wymiar jest wspólny dla wszystkich organizmów żywych, a różnice odzwierciedlają tylko ewolucyjne zaawansowanie danego gatunku. Przy takim założeniu wiedza zdobyta w trakcie poznawania innych gatunków jest także przydatna dla poznania człowieka. Drugie zaś stanowisko co najwyżej zakłada definiowanie natury dla każdego gatunku osobno, a zatem nie istnieje możliwość poznania natury ludzkiej poprzez poznanie natury gatunków mniej zaawansowanych ewolucyjnie.

Determinanty tożsamości człowieka

Wydaje się, że swego rodzaju prawidłowością jest to, że ludzie nie boją się zmian związanych z utratą części zakresu indywidualnych dyspozycji. Otoczenie społeczne niepokoją dopiero zmiany, które dotyczą cech przynależnych dla całego gatunku. Nie inaczej należy rozpatrywać zmiany dotyczące korekt naszej cielesności za pomocą ingerencji zewnętrznych. Na przykład nikogo niepokoi fakt, że ktoś zrobi sobie tatuaż, mimo że jego zewnętrzny wygląd zmieni się, bo przecież tak naprawdę to w strukturze cielesnej nic nie zostało zmienione. Na tej samej zasadzie należy rozpatrywać ingerencje chirurgów plastycznych itp. Zupełnie inaczej byłoby, gdyby rzeczywiście ktoś nabył zdolności, których inni nie mają. Ktoś obdarzony zdolnościami paranormalnymi jest przerażający dużo bardziej niż ktoś inny, „tylko” zdeformowany fizycznie na skutek wypadku. Wydaje się, że elementem tożsamości uniwersalnej jest więc także poczucie „normy”. Normalne jest więc to wszystko, co nie zmienia natury gatunkowej, patologiczne automatycznie zaś to, co ją zmienia.

⁷ R. Tokarczyk, *Treści uniwersalne w idei prawa natury*, w: J. Sekuła (red.), *Czy jest możliwa etyka uniwersalna*, WSR-P, Siedlce 1994, s. 120–121.

Jest jednak znaczącym uproszczeniem traktowanie ludzi jako zdeterminowanych tylko biologicznymi dyspozycjami. Miarą człowieczeństwa jest bowiem zdolność do tworzenia kultury, która przecież jest wyrwaniem się z okowów biologicznych konieczności. Nic zatem dziwnego, że większość filozofów i przedstawicieli pozostałych dyscyplin humanistycznych stoi na stanowisku, że to indywidualny wkład do tworzenia kultury jest miernikiem ludzkiej tożsamości. Szczególnie jest to widoczne w filozofii polityki. Na przykład John Rawls uważa, że to wyłącznie system społeczny kształtuje tożsamość jednostek. System taki należy bowiem traktować jako zamkniętą, samowystarczającą całość. Jego samowystarczalność polega na tym, że „jest w nim miejsce dla wszystkich celów ludzkiego życia”⁸. Rawls pisze też o zamkniętości systemu, co należy rozumieć jako ograniczoną dostępność do niego oraz równie ograniczoną możliwość wyjścia. Odbywać się to może, jego zdaniem, tylko przez narodziny i śmierć. Efektem jego rozważań jest przekonanie, że: „Nie mamy żadnej uprzedniej tożsamości, poprzedzającej istnienie w społeczeństwie – nie jest tak jakbyśmy przyszli skądś, raczej zastajemy siebie wzrastających w tym oto społeczeństwie, w tym oto społecznym położeniu, ze związanymi z nim korzyściami i niedogodnościami, jak zrzucił dobry lub zły los”⁹. W takim rozumieniu tożsamość jest zatem nabywana w społeczeństwie i kształtowana w interakcjach dokonujących się w jego obrębie, które zachodzą pod momentu naszych narodzin aż do chwili śmierci. Propozycja Rawlsa, jakkolwiek oddaje przekonanie wielu myślicieli, nie rozwiązuje zasadniczego dylematu – jaką tożsamość mają osoby, które są w społeczeństwie, ale w nim się nie urodziły? Chodzi tu zwłaszcza o imigrantów. Pomija się w niej ponadto sprawę tożsamości gatunkowej, a więc uniwersalnej, czyli nadrzędnej nad dowolnym systemem społecznym. Rawls rozwija więc zatem tylko przekonanie Arystotelesa, że człowiek jest zwierzęciem politycznym.

Oderwanie procesu zyskiwania tożsamości od biologicznego kontekstu także nie wydaje się zatem trafnym rozwiązaniem. Sądzić raczej należy, że to właśnie strona biologiczna, nasze ciało, w znaczący sposób decyduje o naszej tożsamości. Jeśli nawet system społeczny ma wpływ na kształtowanie się naszej tożsamości, to jest to zapewne proces wtórny względem biologicznych determinant.

Na czym więc polega utożsamianie? Zapewne utożsamianie jest procesem złożonym, bo z jednej strony pozwala nam się roztopić w zbiorowości sobie podobnych osób, a z drugiej strony pozwala identyfikować innych, jako osób również do niej należących. Nie utożsamiamy się z tymi, do których takiego podobieństwa nie dostrzegamy.

⁸ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 80.

⁹ Tamże.

Gdy zatem mówimy o „tożsamości osobowej” mamy przede wszystkim na myśli identyfikowanie, które może odbywać się na dwa sposoby. W pierwszym oznacza „indywiduację” (wybieranie lub rozpoznawanie), a „w drugim znaczeniu pociąga za sobą sąd, że np. dwa sądy wybierające jakieś indywiduum dotyczą jednej i tej samej osoby”¹⁰. Można zatem sobie wyobrazić sytuację, gdy taka propozycja zawodzi, co teoretycznie mogłoby mieć miejsce w przypadku np. transplantacji mózgu lub hipotetycznego transferu jaźni. Jeśli przyjmiemy założenie Adorno, że „Myśleć – to znaczy identyfikować”¹¹, to stajemy w obliczu generalnego dylematu związanego z naszą pamięcią, bo czyż hipotetycznie nie dokonalibyśmy samoidentyfikacji w przypadku, gdyby po naszej śmierci dokonano przeszczepu naszego mózgu do innego ciała? Idąc dalej tym tropem, należałoby zwrócić uwagę na fakt, że zapewne nie jesteśmy w stanie bezkarnie odrzucić świadectwa naszych zmysłów, o czym świadczą przypadki niektórych fobii nakazujących nam bać się czegoś, w czym nasz rozum żadnego niebezpieczeństwa nie wskazałby (klaustrofobia, agorafobia itp.). Sądzić zatem należy, że prawdziwe niebezpieczeństwo pojawia się wówczas, gdy dwa czasowo różne nasze sądy w kwestii samoidentyfikacji się od siebie różnią tak, jak to się dzieje w przypadku schizofrenika.

Przyjęcie założenia, że to właśnie nasze ciało jest nośnikiem naszej tożsamości jest zatem obdarzone znacznym ryzykiem. Konsekwencją takiego poglądu jest bowiem utożsamianie umysłu z ciałem: To, co niewidzialne, trudne do pojęcia, objaśniamy poprzez to, co daje się obserwować i jest lepiej znane – posługujemy się zatem metaforą UMYSŁ TO CIAŁO¹². Nie jest to oczywiście jedyna możliwość przewyciężenia antagonistycznego dualizmu ciało–umysł. Można bowiem „wyróżnić cztery modele ciała:

1. Ciało to człowiek/ciało to składnik człowieka.
2. Ciało to rzecz należąca do człowieka.
3. Ciało to część ciała.
4. Ciało to pojemnik”¹³.

Pierwsze rozwiązanie utożsamia ciało z człowiekiem – ciało to człowiek i człowiek to jego ciało. Zasadniczą słabością tego modelu jest niemożność rozwiązania dylematu bezwładności materii i dlatego modele te są rzadko przyjmowane za podstawę rozważań. W drugim modelu człowiek jako właściciel ciała znajduje się jakby poza nim, dysponując nim jak rzeczą. Może o nie dbać, za-

¹⁰ G. Vesey, P. Foulkes, *Słownik encyklopedyczny: Filozofia*, tłum. M. Iwonicki i inn., Wyd. RTW, Warszawa 1997, s. 331–332.

¹¹ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 10.

¹² Zob. J. Markiewicz, *Ja i moje ciało, czyli co to jest 'bodycentryzm'*, w: J. Bartmiński, J. Pajdzińska (red.), *Podmiot w języku i w kulturze*, Wyd. UMCS, Lublin 2008, s. 222.

¹³ Tamże, s. 213.

niedbywać, używać, a nawet dokonywać jego destrukcji. Model ten jest chętnie przyjmowany w dyskusjach o dopuszczalności eutanazji i przyzwoleniu na samobójstwo. Trzecie rozwiązanie zakłada, że ciało jest czymś na kształt mechanizmu, składającego się z wielu funkcjonalnie ze sobą połączonych elementów. Dysfunkcja któregoś z nich skutkuje zakłóceniem działania całości. W takim rozwiązaniu można wymieniać poszczególne elementy, gdyż całość jest nadrzędna wobec każdego z nich. Ogólnie rzecz ujmując, pozwala to także założyć, że całość może przez pewien czas lub nawet w ogóle działać bez przynajmniej niektórych elementów, ale tak pojmowane ciało potrzebuje centralnego układu sterowania, którego funkcję spełniają z reguły serce i mózg. Wreszcie w ostatnim modelu ciało jest czymś w rodzaju mieszkania duszy. Nie rozwiązuje to jednak problemu istnienia „elementu napędowego” dla ciała, bo może być ono dla duszy także więzieniem, jak to się dzieje w modelu platońskim. Rozwiązanie takie jest bardzo popularne w filozofii, jakkolwiek nie znajduje uzasadnienia w osiągnięciach nauk przyrodniczych.

Wybór określonego modelu zależy od aprobowanego obrazu świata oraz od postrzegania swego miejsca w nim. Tym samym dokonujemy ekstrapolacji własnych rozstrzygnięć w kwestii przypisania sobie tożsamości także na pozostałych ludzi. Jest to oczywiście możliwe dlatego, że identyfikujemy się gatunkowo z nimi.

Tożsamość genetycznie zmodyfikowana?

Biotechnologia już od pewnego czasu to dyscyplina nauki, którą podejrzewa się o przypadkowe bądź celowe stwarzanie niebezpieczeństw dla całego rodzaju ludzkiego. Zarzuty padają z różnych stron i na ogół są pozbawione argumentów racjonalnych, za to występuje w nich nadmiar argumentów emocjonalnych. Niemal wszystkie roztaczane wizje dotyczące zastosowań biotechnologii są katastroficzne. Można spróbować wymienić przynajmniej kilka przyczyn tego stanu rzeczy:

1. Praktycznie wszystkie możliwe skutki zastosowań osiągnięć biotechnologii są odłożone w czasie, a stąd dotyczą w zasadzie dopiero kolejnych pokoleń modyfikowanych osobników danego gatunku. W przypadku ludzi takie skutki mogą pojawić się dopiero po osiągnięciu dojrzałości biologicznej przez jednostkę, czyli po ok. 20 latach.

2. Wszelkie zmiany, jakie nastąpią w wyniku ingerencji biotechnologicznych mają dla „zmodyfikowanego genetycznie” osobnika charakter nieodwracalny, gdyż nie ma już żadnej możliwości powrotu do stanu pierwotnego. Wynika to z tzw. „kumulatywnego” charakteru zmian mających miejsce w genomie osobnika, co oznacza, że każda zmiana wprowadzona w genomie modyfikuje go w całości.

3. Badania dotyczące możliwych zagrożeń powodowanych przez modyfikacje genetycznie podejmowane mogą być w zasadzie tylko przez ekspertów, czyli samych biotechnologów, a więc krytycy nie mogą w sposób prosty i bezpośredni uśmierzyć swoich obaw.

4. Niebezpieczeństwa mogą pojawić się dopiero w momencie, gdy zmiany obejmą znaczną liczbę ludzi. Inaczej mówić może być tak, że dopiero zmiany w skali masowej, a nie jednostkowej, będą możliwe do zaobserwowania, co spowoduje, że każde przeciwdziałanie im będzie spóźnione.

W świetle lektur publikacji poświęconych temu zagadnieniu należałoby uznać, że większość filozofów wypowiadających się na temat biotechnologii jest zwolennikami „tożsamościowej teorii umysłu”, która „identyfikuje elementy psychologiczne (własności, rodzaje) z elementami fizycznymi”. W myśl tej koncepcji każda zmiana cielesności zmienia umysł, gdyż „w języku teorii tożsamościowej można powiedzieć, że umysł to mózg, a być istotą obdarzoną umysłem to posiadać mózg”. W konsekwencji np. odczucie bólu jest tożsame z „pewnym typem zdarzenia neuronowego”, czyli podrażnieniem określonych neuronów¹⁴. Z tej racji teoria ta nazywana jest fizykalizmem.

Rozwiązanie fizykalistyczne jest najprostsze, gdyż nie wymaga uwzględnienia odrębnego substancjalnie czynnika duchowego. Człowiek posiada jedną uniwersalną tożsamość i jest ona związana z jego ciałem. Tym samym wychodząc z takiego stanowiska z konieczności trzeba zająć stanowisko, że każda manipulacja ciałem zmienia tożsamość człowieka. Najprostsze rozwiązanie jest zatem przyczyną największych obaw i postulatów całkowitej rezygnacji z ingerowania w strukturę genetyczną człowieka. Konsekwencją tego jest odrzucanie nie tylko leczenia chorób genetycznych, ale także badań prenatalnych, które mogą prowadzić do podjęcia takiego leczenia, a nawet wszelkich metod wspomagania rozrodu. Zastanawiające jest zatem łatwość, z jaką w pułapkę takiego myślenia popadli także zwolennicy liberalnej demokracji w rodzaju Jürgena Habermasa.

Można więc założyć, że nasze obawy o tożsamość zmodyfikowanego genetycznie osobnika są formułowane jeszcze nieco na wyrost. Ale przecież tego typu modyfikacje są już na porządku dziennym. Leczenie chorób dziedzicznych jeszcze w okresie prenatalnym związane jest z terapią genową, podczas której wadliwe elementy struktury genetycznej zostają zastąpione nowymi, pozbawionymi defektów. Nikt jednak nie boi się dzieci, które przed urodzeniem przeszły taką terapię, gdyż ich indywidualna biografia kształtuje się dopiero od momentu urodzenia i jest wystarczającym wskaźnikiem ich tożsamości. Wiele wskazuje na to, że zu-

¹⁴ J. Kim, *Tożsamościowa teoria umysłu*, hasło w: *Encyklopedia filozofii*, pod red. T. Hondericha, Zysk i S-ka, Poznań 1999, t. 2, s. 920.

pełnie inaczej by potraktowano osobę, która takiej terapii poddana byłaby w życiu dorosłym. Oczywiście pod warunkiem, że ludzkość kiedyś zyska taką możliwość. Manipulacja genetyczna w okresie prenatalnym oznacza jednak zmianę, w której moment jej przeprowadzenia będzie odtąd stanowił cezurę dzielącą późniejszą normalność od dysfunkcji, czyli podbiegania od standardu normalności (naturalności). Nie przeraża nas bowiem osoba, która jest od urodzenia chora, ale taka, która ciągle była zdrowa i nagle gwałtownie zachoruje. Podobnie odbieramy fakt, gdy ktoś odkąd go znamy zawsze był chory, nagle staje przed nami całkowicie zdrowy. Cudowne ozdrowienie jest dla ogółu równie przerażające jak nagła utrata zdrowia niemająca łatwo wytłumaczalnej przyczyny. Jesteśmy jednak w stanie zaakceptować takie zmiany pod warunkiem, że nie będziemy mieli kłopotów z określeniem tożsamości takiego osobnika. Zaakceptujemy zawsze kogoś, kto zamiast brakujących kończyn ma protezy (pod warunkiem, że wiemy o tym), ale nie zaakceptujemy kogoś znanego sobie, kto np. nagle zacznie siłą woli wyginać łyzeczki i przesuwac przedmioty.

Techniki manipulacji (nie należy tego słowa rozumieć wyłącznie pejoratywnie) pozwalają dziś dokonać zmian w strukturze genetycznej człowieka już na poziomie zarodka, czyli stwarzają istotę, która nie miała jeszcze okazji bycia człowiekiem i stąd są przerażające, bo powstać może teoretycznie osobnik niebędący człowiekiem, pozbawiony ludzkich cech lub wyposażony w takie, których pozostali ludzie nie posiadają. Takiej możliwości nie ma natomiast w przypadku, gdy dokonujemy modyfikacji ludzkiego płodu, bo on już jest człowiekiem, choć jeszcze nieukształtowanym. Zatem obaw przed leczeniem terapią genową w okresie prenatalnym nie ma, lub są one znikome, gdyż traktujemy to jako formę medycznej interwencji dla przywrócenia zdrowia. Wiemy także, że po takiej terapii urodzi się na pewno człowiek, a nie jakaś inna istota. Nie ma zatem mowy o zmianie tożsamości.

To, co dziś decyduje o biologicznej tożsamości człowieka (jak np. płeć, progi reakcji, inteligencja itp.), w obliczu możliwych modyfikacji genetycznych straci na znaczeniu, gdyż nie można wykluczyć, że nawet jednostki genetycznie zmodyfikowane będą miały mierzalne parametry identyczne, jak ich niezmodyfikowane pierwowzory. Z tej racji współczesne wskaźniki tożsamość w przyszłości mogłyby zostać zastąpione parametrami dziś zupełnie nieistotnymi. Zdecyduje o tym zwykła ludzka obawa przed innością, która daje możliwość rozróżniania tego, co nieludzkie, od tego, co ludzkie. Jest niewątpliwym faktem, że „nieludzkość” zdaje się przyciągać zainteresowanie i zawsze rodzi obawy ludzi. Prawdopodobnie nie jest to tylko efekt zwykłej ciekawości, ale także pewna mądrość ewolucyjnie ukształtowana, która pozwala zapoznać się z każdą nową postacią inności, a zatem w konsekwencji utożsamiać się ze swym gatunkiem, jak też identyfikować jego przedstawicieli.

Konkluzja

Traktowanie tożsamości jako czegoś przypisanego do jednostkowego istnienia zawsze wzbudzało wątpliwości filozofów. Wszak organizm ludzki nieustannie się zmienia, możemy w pewnym stopniu poprzez ćwiczenia fizyczne czy umysłowe wpływać na jego kształt i własne możliwości. Istnieje również rozbudowany dział chirurgii, który umożliwia nie tylko usunięcie nie tylko dysfunkcyjnych elementów naszego ciała, ale również tych, które nam po prostu się nie podobają. Nie można zatem ściśle wiązać tożsamości jednostki z jej ciałem, bo jest ono plastyczne i nieustannie się zmienia. Niewątpliwie racjonalniejszym rozwiązaniem staje się związek tożsamości z poczuciem własnej odrębności, a więc ze świadomością człowieka. Ale świadomość ta jest zmienna, ulega nieustannym przemianom i jest podatna na manipulacje zarówno zewnętrzne jak i wewnętrzne. Przykładem tego jest choćby instytucjonalna edukacja dzieci i młodzieży oraz wszelkie formy samokształcenia się (samodoskonalenia).

Powstaje w związku z tym pytanie o związek świadomości z ciałem: czy świadomość własnego ciała jest elementem tożsamości jednostki ludzkiej? Niewątpliwie jest, ale nie wydaje się, aby zmieniała się ona sama przez się. Poczucie świadomości własnego istnienia wiąże się z umiejscowieniem tożsamości na nośniku fizycznym, jakim jest ciało. Nie oznacza to jednak automatycznie tego, aby każda zmiana struktury cielesnej zmieniała w jakiś sposób naszą tożsamość. Przykładem tego są osoby pozbawione niektórych kończyn czy innych elementów ciała, których poczucie tożsamości okazuje się trwałe i nie ulega na skutek urazu zauważalnej przemianie. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że świadomość jakby dostosowuje się do fizycznych realiów, czyli stanu naszego ciała. „Układem stabilnym nie jest układ, który zawsze pozostaje niezmienny. Jest to układ, który nieustannie i błyskawicznie modyfikuje się i przystosowuje w celu utrzymania takiego stanu, by wszystkie jego niezbędne funkcje mogły być wykonywane z maksymalną wydajnością. Stabilność wymaga zmiany w odpowiedzi na zmianę warunków. W rezultacie więc istnienie opiera się na niestabilności”¹⁵. Dylematy odnośnie możliwego poczucia nie-tożsamości zatem nie powinny więc być udziałem osób, które w celach terapeutycznych przeszły określoną terapię genetyczną.

Wiązanie tożsamości indywidualnej z „takożsamością” gatunkową ma oczywiście swe uzasadnienie w praktyce społecznej. Najpierw niezbędne jest poczucie bycia „zwierzęciem społecznym”, biologicznej przynależności do rodzaju ludzkiego, aby wyzwolić mechanizmy autoidentyfikacji, które są niezależne od zmian struktury biologicznej. Tożsamość nie może być czynnikiem stałym, niezmiennym,

¹⁵ S. B. Nuland, *Mądrość ciała*, tłum. M. Klimek-Lewandowska, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2000, s. 19.

bo inaczej nie można byłoby dostrzec ciągłości istnienia pomiędzy niemowlęciem a 100-letnim starcem. Indywidualne przeżywanie czasu nie ma tu znaczenia, ktoś chory na progerię również nie ma przecież kłopotu z autoidentyfikacją. Trzeba się zatem zgodzić z Zygmuntem Baumenem, że „'przynależność' i 'tożsamość' nie są dane raz na zawsze – to najwyraźniej kategorie podlegające negocjacji i odwoływalne, na które wpływ mają niezwykle istotne czynniki jak własne decyzje, działania oraz sposób wdrażania ich w życie. Inaczej mówiąc, myśl o 'posiadaniu tożsamości' nie przychodzi ludziom do głowy tak długo, póki gdzieś 'przynależą', póki nie mają alternatywy. Takie myśli mogą się pojawić dopiero w postaci zadania, które staje przed nami i którego nie da się odfajkować raz na zawsze, za każdym razem trzeba t robić od nowa”¹⁶. Jest więc zadaniem do wykonania, bo mamy wybór, od dokonania którego nie możemy się uchylić.

Przy takim ujęciu tożsamość człowieka zmodyfikowanego genetycznie niczym się nie różni od tożsamości tego niezmodyfikowanego. Obaj mają takie same zadanie do wykonania.

¹⁶ Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, GWP, Gdańsk 2007, s. 14.

STEFAN KONSTAŃCZAK

ON (NON)IDENTITY OF THE GENETICALLY CHANGED
HUMAN BEING

(Summary)

The author of the article deals with problem of biological identity of the human being. He considers validity of conviction that human fetus and an adult at the age of 50 is the same person. In the article the following question appears: can individual biography of the human being determine his biological identity? Sex, intelligence, thresholds of reaction decide about the identity nowadays. The above-mentioned statement may lose its importance because of possibility of genetic modifications. A situation in which a genetically modified person will have measurable parameters identical or comparable with the precursors who are not modified cannot be out of the question. The author's conclusion contains a postulate to replace (in the future) the contemporary indications of identity with parameters which are quite not essential nowadays. An ordinary human's anxiety about otherness will be decisive (according to Freud's idea of *Das Unheimliche*).

Key words: **biological identity, human being, genetic modifications**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Stefan Konstańczak, prof. UZ
Uniwersytet Zielonogórski
al. Wojska Polskiego 69
65-762 Zielona Góra

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

JOANNA SMAKULSKA

BOGUSŁAWA WOLNIEWICZA OCENA MORALNA DZIAŁAŃ BIOTECHNOLOGICZNYCH

Pojęcie biotechnologii jest dość szerokie, obejmuje bowiem wszelką działalność człowieka wykorzystującego organizmy żywe do swoich potrzeb. Biotechnologia dotyczy zatem działań praktykowanych przez ludzkość od bardzo dawna. Przykładem może być udomawianie zwierząt, krzyżowanie roślin i zwierząt tak, aby uzyskać ich najbardziej pożądane cechy, a także wytwarzanie lekarstw, tkanin, pożywienia. Jednakże dynamiczny rozwój nauk przyrodniczych, a zwłaszcza genetyki, w XX wieku, stworzył bezprecedensowe możliwości ingerowania w konstytucję biologiczną człowieka, a także w jego sferę duchową. Rozważania Bogusława Wolniewicza nad problemami moralnymi generowanymi przez rozwój metod biotechnologicznych skupiają się wokół kwestii moralnych aspektów klonowania. Taki właśnie punkt wyjścia wziął się po prostu stąd, że Wolniewicz włączył się w dyskusję na temat moralności klonowania na łamach czasopisma „Medycyna wieku rozwojowego” w 1999 roku¹. Z drugiej strony jednak właśnie klonowanie musiało przyciągać jego szczególną uwagę, jako że wiąże się znacząco z kwestią transplantacji, mianowicie rozwój metod klonowania wzbudza coraz większe nadzieje na zastąpienie dawstwa organów ich hodowlą z klonu. Jednak szczególnie znaczącym jest fakt, że najbardziej efektywne z punktu widzenia zamierzonych

¹ Zob. B. Wolniewicz, *Uwagi o klonowaniu*, „Medycyna Wieków Rozwojowych”, Suplement I do nr. 3, 1999; przedruk w: *Filozofia i wartości*, tom III, s. 132–148. (W dalszym ciągu wydanie to będzie oznaczane skrótem **FiW**, z podaniem tomu i stron.) Wolniewicz swoje stanowisko powtórzył w artykule *O tzw. bioetyce*, „Medycyna Wieków Rozwojowych”, Suplement I do nr. 1, 2001; przedruk w **FiW** III, s. 149–164.

celów leczniczych jest klonowanie materiału genetycznego pobranego z komórek embrionów². Bogusław Wolniewicz zdecydowanie negatywnie odnosi się do techniki klonowania ludzkiego materiału genetycznego, a eksperymenty na embrionach określa jako biotechnologiczny „mengelizm” bądź „neomengelizm”; jego zdaniem bowiem tzw. lecznicze klonowanie embrionów i prowadzenie na nich eksperymentów jest zjawiskiem alarmującym i głęboko niemoralnym³.

Klonowanie jest procesem zachodzącym na szeroką skalę w sposób naturalny w świecie roślin i zwierząt. Prowadzi do powstania klonu, czyli grupy składającej się przynajmniej z dwóch osobników lub komórek identycznych pod względem genetycznym. Wiele gatunków roślin rozmnażając się wegetatywnie, tworzy wielkie populacje klonów. W świecie zwierząt typowym przykładem jest bezpłciowe rozmnażanie się przez podział pierwotniaków, natomiast w przypadku ssaków zjawisko rozrodu bezpłciowego nie występuje, zaś naturalne klony należą do wyjątków⁴. W przypadku człowieka naturalnymi klonami są na przykład bliźnięta jednojajowe, trojaczki czy wieloraczki. Klonowanie jest także zabiegiem przeprowadzanym przez człowieka w celu powielenia danego genotypu⁵. Klonowanie może oznaczać dwie różne procedury biotechnologiczne. Wolniewicz umownie określa je jako „klonowanie równoległe” i „klonowanie zstępujące”. Pierwsza procedura polega na rozbijaniu na poszczególne komórki embrionu, na bardzo wczesnym etapie jego rozwoju, zanim jeszcze tworzące go komórki zaczęły się różnicować. Takie niezróżnicowane komórki są określane jako totipotencjalne, co oznacza, że mogą ulec specjalizacji w dowolnym kierunku, mogą też rozwinąć się w cały organizm⁶. Klonowanie równoległe prowadzi zatem do uzyskania wielu identycz-

² Zob. D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 155–156 i 165–169.

³ Zob. **FiW** III, s. 132–137 i 147. Słowo „mengelizm” pochodzi od nazwiska doktora Josefa Mengele, który przeprowadzał zbrodnicze „eksperymenty medyczne” w obozie koncentracyjnym w Auschwitz.

⁴ Zob. J. A. Modliński, J. Karasiewicz, *Klonowanie ssaków: mity i rzeczywistość*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 24–25. Pojęcia „klon” i „klonowanie” wywodzą się z języka greckiego. „Klon” oznacza gałązkę, odkład lub zraz. Używanie tego terminu w odniesieniu do poszczególnego osobnika, który powstał w wyniku klonowania, jest błędem. Por. definicję w *Webster's International Dictionary*: „Clone [...]: the aggregate of the asexually produced progeny of an individual whether natural (as the products of repeated fission of a protozoan) or otherwise (as in the propagation of a particular plant by building or by cuttings through many vegetative generations)”; *Webster's Third New International Dictionary*, Könemann 1961, s. 426.

⁵ Z biotechnologią nie należy utożsamiać inżynierii genetycznej, zapoczątkowanej w latach siedemdziesiątych XX wieku, choć termin ten w szerokim znaczeniu oznacza wszelkie metody zmieniania materiału genetycznego organizmów żywych. Zwykle przyjmuje się, że są nią techniki rekombinacji DNA poza organizmem żywym, a nowe kombinacje genetyczne wprowadza się do komórek bakteryjnych lub eukariotycznych. Zob. P. C. Winter, G. I. Hickey, H. L. Fletcher, *Genetyka*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 156.

⁶ Zob. J. A. Modliński, J. Karasiewicz, art. cyt., s. 28–29.

nych osobników – klonu, gdyż każda z komórek podzielonego embrionu zawiera identyczną informację genetyczną. Druga procedura, czyli klonowanie zstępujące, polega natomiast na usunięciu z komórki jajowej jądra komórkowego po to, aby wprowadzić do niej jądro komórkowe pobrane z innej komórki organizmu, który chcemy powielić⁷.

Można powiedzieć, że istnieje dość powszechna zgoda co do tego, że nie-dopuszczalne jest klonowanie reprodukcyjne, czyli klonowanie całego człowieka; zakaz ten zapisano wyraźnie w *Deklaracji o genomie ludzkim i prawach człowieka*, przyjętej przez państwa członkowskie UNESCO w 1997 roku⁸. Jest jednak rzeczą znamienną, że z reguły argumentuje się przy tym nie z punktu widzenia zasad moralnych, lecz wskazując na nieprzewidywalne na obecnym etapie rozwoju wiedzy biomedycznej konsekwencje dla sklonowanego człowieka. Działająca przy prezydencie Stanów Zjednoczonych *National Bioethics Advisory Commission* orzekła, że „tworzenie w ten sposób dzieci jest w obecnym czasie nieetyczne, ponieważ dostępne dane naukowe wskazują, iż tego rodzaju techniki nie są jak na razie bezpieczne”⁹. Komisja nie widzi jednak jakichś zasadniczych przeciwwskazań moralnych i zachęca do szerokiej dyskusji na ten temat.

Dopuszcza się natomiast pewne formy klonowania leczniczego. Oczywiście za każdym razem czyni się zastrzeżenie, że działania tego rodzaju muszą być przeprowadzane z poczuciem odpowiedzialności i dużą ostrożnością, jednak z natury rzeczy trudno jest jednoznacznie wskazać, na czym ta odpowiedzialność miałaby polegać, natomiast łatwo jest wskazać, jakie mogą być spodziewane korzyści lecz-

⁷ W przypadku „klonowania zstępującego” jądro komórkowe można pobrać z komórki somatycznej i wprowadzając je do bezjądrzastej komórki jajowej, można uzyskać identyczną pod względem genetycznym kopię organizmu, z którego pochodziło jądro komórkowe komórki somatycznej. Przykładem takiej bezpłciowej próby rozmnażania u ssaków jest słynna owca Dolly, stworzona przez Iana Wilmuta w 1997 roku.

⁸ Zob. *Powszechna deklaracja o genomie ludzkim i prawach człowieka*, Polski Komitet do Spraw UNESCO, Warszawa 1998; przedruk w: B. Chyrowicz (red.), dz. cyt., s. 199–210. Art. 11 *Deklaracji* dotyczy zakazu klonowania człowieka: „Praktyki sprzeczne z godnością człowieka, takie jak klonowanie reprodukcyjne istot ludzkich, nie mogą być dozwolone. Państwa i kompetentne organizacje międzynarodowe są zachęcane do współpracy w wykrywaniu takich praktyk i podejmowaniu, na szczeblu krajowym czy międzynarodowym, niezbędnych działań dla poszanowania zasad głoszonych w Deklaracji.” Art. 10 *Deklaracji* uznaje za nadrzędną ludzką wolność i godność: „Żadne badania ani zastosowania badań dotyczących genomu ludzkiego, w szczególności w dziedzinie biologii, genetyki i medycyny, nie powinny być uznawane za ważniejsze od praw człowieka, podstawowych wolności i godności ludzkiej jednostki lub, w danym przypadku, grupy osób”.

⁹ „... creating children in this manner is unethical AT this time because available scientific evidence indicates that such techniques are not safe at this time”; *Human Cloning: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham – Boulder – New York – Oxford 2002, s. 547. Cytowana książka zawiera zbiór artykułów poświęconych podstawowym kwestiom etycznym powstającym w różnych dziedzinach działań biotechnologicznych.

nicze. Charakterystyczne pod tym względem jest opracowanie dwu amerykańskich instytucji: *American Association for the Advancement of Science* oraz *Institute for Civil Society*¹⁰. Autorzy z jednej strony wskazują na ogromne oczekiwania korzyści terapeutycznych związane z rozwojem metod wykorzystywania embrionalnych komórek pnia mózgowego, z drugiej zaś wzywają do szerokiej publicznej dyskusji na temat pojawiających się wątpliwości moralnych i obaw co do nieprzewidywalnych konsekwencji stosowanych metod; nasuwa się przekonanie, że autorzy są przeświadczeni, iż dzięki akcjom uświadamiającym podejmowanym przez naukowców rezultatem takich dyskusji będzie zwiększanie, nie zaś zmniejszanie przyzwolenia na tego rodzaju eksperymenty¹¹. Zdaniem Bogusława Wolniewicza samo wprowadzenie rozróżnienia na klonowanie reprodukcyjne i lecznicze miało na celu właśnie umożliwienie tego ostatniego, tzn. klonowania ludzkich embrionów w celach medycznych; w Wielkiej Brytanii dopuszczono eksperymentowanie na embrionach do czternastego dnia ich życia¹².

Za punkt wyjściowy przesądzający o konkluzji rozważań Wolniewicza nad kwestią biotechnologii należy więc uznać jego pogląd na status embrionu – przyjęcie, że w momencie zapłodnienia pojawia się nowa istota ludzka, musi prowadzić do uznania, że przedmiotem działań medycznych nie jest w tym wypadku zbiór komórek, lecz po prostu człowiek. Dlatego Wolniewicz uważa, że wszelkie doświadczenia na embrionach są analogiczne do eksperymentów medycznych doktora Mengele¹³: „Definiuję bowiem ‘mengelizm’ jako zabójcze lub kaleczące eksperymentowanie biomedyczne na bezwłasnowolnych lub ubezwłasnowolnionych istotach ludzkich¹⁴”. Eksperymentowanie na istotach ludzkich dopuszczalne jest tylko wówczas, gdy sam człowiek w pełni swoich władz umysłowych wyraża na

¹⁰ Zob. *Stem Cell Research and Applications: Findings and Recommendations*, American Association for the Advancement of Science and Institute for Civil Society, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 583–591.

¹¹ „It is essential for citizens to participate in a full and informed manner in public policy deliberations about the development and applications of new technologies that are likely to have significant social impact. The understanding of the science is particularly important for discussing ethical and policy issues. Ideally, scientists should communicate the results of their research in ways that will be readily understandable to a diverse audience, and participate in public discussions related to stem cell research”; tamże, s. 584. Dodajmy do tego, że działająca w USA *Coalition of Americans for Research Ethics* sprzeciwiając się uśmiercaniu embrionów dla celów badawczych, w pełni akceptuje medyczne wykorzystanie embrionów obumarłych w sposób naturalny; zob. *On Human Embryos and Stem Cell Research: An Appeal for Legally and Ethically Responsible Science and Public Policy*, Coalition of Americans for Research Ethics, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 593–601. Jest to zresztą zrozumiałe – skoro udziela się pełnego przyzwolenia na medyczne wykorzystanie zwłok, to nie ma podstaw, aby naturalnie obumarłe embriony traktować inaczej.

¹² Zob. **FiW** III, s. 134.

¹³ Tamże, s. 132–133.

¹⁴ Tamże, s. 155.

to zgodę. Przeszkodą w zrozumieniu, jak potworne są eksperymenty medyczne na embrionach, może być błędna sugestia wyobraźni. Embrion nadający się do „lecniczej” eksploatacji jest wielkości ziarnka maku, nie przypomina w najmniejszym stopniu człowieka, zatem jego eksploatacja, czy nawet zniszczenie, wydają się być neutralne moralnie. Wolniewicz podkreśla, że jedynie za pomocą rozumu możemy zdać sobie sprawę, iż jest to istota ludzka, ponieważ w tym „ziarnku maku” zawarty jest cały potencjał człowieczeństwa. Embrion posiada duszę, czyli świadomość i wolę, chociaż są one jeszcze w stanie uśpionym¹⁵. Wolniewicz posługuje się tu, podobnie jak w kwestii aborcji, arystotelesowską kategorią entelechii. „Tak więc istotą ludzką jest wszystko to, i tylko to, w czym obecna jest i działa ludzka entelechia – ludzka forma życiowa dążąca do swej samorealizacji. *In potentia* jest w niej już zawarty zespół wszystkich cech gatunkowych naszego gatunku”¹⁶. Wolniewicz utożsamia ludzką entelechię z ludzką duszą i uważa, że jedynie kryterium entelechii spełnia wymogi naukowości, ponieważ jest ono oparte o cechy istotne obiektu, nie zaś powierzchowne, takie jak na przykład stopień podobieństwa do osobnika dorosłego czy wielkość. „Nowy embrion to nowa entelechia, więc i nowa dusza – nowy człowiek”¹⁷. Z tego, że entelechia jest duszą, wynikają dwa wnioski. Po pierwsze, dusza nie jest tożsama ze świadomością, gdyż świadomość jest funkcją duszy; w pewnych przypadkach świadomość się nie przejawia, na przykład właśnie w przypadku embrionu, a także osoby nieprzytomnej. Po drugie, duszę posiada także ludzki embrion, więc bez względu na jego wielkość, należy odnosić się do niego z szacunkiem należnym człowiekowi.

Wolniewicz podkreśla, że w dyskusjach nad kwestią tzw. leczniczego klonowania embrionów uderza utylitarne nastawienie. Dyskutanci rozważają związane z tą techniką korzyści oraz ewentualne zagrożenia, uznając samą procedurę za obojętną moralnie. Wynika to między innymi z przekonania, że embrion nie jest jeszcze osobą, lecz jedynie pęczkiem komórek, który nie doznaje ani bólu, ani wrażeń. Wolniewicz wbrew utylitarystom uważa, że procedura leczniczego klonowania embrionów stanowi „innowację niesłyszana, wieje od niej obcością i chłodem. Jednakże nasza epoka tego chłodu nie czuje: o dopuszczalności procedur medycznych decyduje wyłącznie rachunek związanych z nimi korzyści i strat, owych ‘korzyści i zagrożeń’ – nie ich wewnętrzna jakość i jej ewentualna groza¹⁸”. Znamienna i typowa w tej kwestii jest przytoczona przez Wolniewicza wypowiedź Collina Campbella, prezesa Komisji Doradczej ds. Genetyki przy rządzie brytyjskim: „Chcemy zapobiec nieodpowiedzialnym próbom klonowania całych istot ludzkich, jednak

¹⁵ Tamże, s. 132–133.

¹⁶ Tamże, s. 153.

¹⁷ Tamże, s. 155.

¹⁸ Tamże, s. 132.

zależy nam na kontynuowaniu eksperymentów, których efektem może być za pięć do ośmiu lat leczenie nieuleczalnych dziś chorób¹⁹". Panuje zatem przekonanie, że należy wdrażać dowolną procedurę medyczną, jeżeli tylko daje ona nadzieję na zbawienne efekty lecznicze; można więc klonować istoty ludzkie pod warunkiem, że robi się to „odpowiedzialnie”.

W wypowiedziach utylitarystów Wolniewicz dostrzega mechanizm usprawiedliwiania nowych procedur medycznych. Mechanizm ten oparty jest na dwóch przesłankach, które nie są wprowadzane wprost, jednakże mają wielką siłę oddziaływania. Pierwsza z nich głosi, że dopuszczalne jest każde postępowanie medyczne, które daje nadzieję na uleczenie jakichś chorób czy polepszanie jakości życia. Wolniewicz zauważa, że jest ona logicznie zawieszona w powietrzu, ponieważ argumentując na rzecz eksperymentowania na embrionach, należałoby analogicznie, w imię przyszłych zbawiennych korzyści, uznać dopuszczalność doświadczeń na noworodkach i niemowlętach, co przecież dopuszczalne nie jest. Jeżeli zatem w przypadku nawet głęboko upośledzonych noworodków i niemowląt wszelkie doświadczenia są zakazane, a są dopuszczalne w przypadku sklonowanego w tym celu embrionu, to należałoby zastanowić się i jasno określić, jakie działania medyczne są dozwolone, a jakie nie. Nikt jednak nie stawia takich pytań, a zamiast tego podejmuje się konkretne działania, co w efekcie tworzy fakty dokonane, w sprawie których podejmuje się dyskusję. Jest to mechanizm stwarzania precedensu służącego następnie do usprawiedliwiania kolejnych faktów związanych z działaniami wywołującymi wątpliwości moralne. „Jedna nie dość przemyślana decyzja uzasadniać będzie drugą – w nadziei, że od nieszczęścia uchroni nas w końcu ręka Opatrzności. Tak działa mechanizm społeczny samoczynnego ekspandowania nowych technologii”²⁰.

Druga milcząca przesłanka w mechanizmie wdrażania nowych procedur medycznych brzmi: skoro dopuszczalne stało się jakieś postępowanie medyczne, to należy uznać za dopuszczalne każde, które jest do niego podobne. Uzyskanie jakichkolwiek korzyści z medycznego eksploatowania embrionów posłuży do przesunięcia granicy eksperymentowania z czternastu dni życia embrionu do np. szesnastu. Ta bardzo niewielka modyfikacja może przecież za kilka lat dać w efekcie zbawienne korzyści dla ludzkości. W ten sposób powstaje ciąg postępowań dopuszczalnych, który wydaje się nie mieć końca. Wolniewicz uznaje wnioskowanie oparte na drugiej przesłance za niepoprawne. „Oto jego przykład jawnie absurdalny: zdrowy człowiek może bezpiecznie zeskoczyć z wysokości 20 cm. Trudno się też nie zgodzić, że gdy można bezpiecznie zeskoczyć z danej wyso-

¹⁹ Tamże, s. 134.

²⁰ Tamże.

kości, to można również z wysokości o milimetr większej. A zatem zdrowy człowiek może bezpiecznie zeskoczyć z każdej wysokości!²¹ Zdaniem Wolniewicza, w przypadku klonowania embrionów ten sposób argumentacji stosowany jest, gdy proponuje się rzekomo bardzo drobną, lecz zbawienną innowację, której wprowadzenia nie sposób odmówić. Nie dostrzega się wówczas, że wkraczamy na równię pochyłą – prowadzącą do akceptacji czynów, na które wcześniej nie wyrazilibyśmy zgody²².

Zauważmy w tym miejscu, że wśród naukowców nie ma zgody co do tego, z jakim stopniem niebezpieczeństwa mamy w danym przypadku do czynienia. Na przykład biolog i embriolog Clifford Grobstein twierdzi, że tylko wtedy łatwo jest się znaleźć na „równi pochyłej”, gdy nie trzymamy się ściśle określonych wcześniejszych założeń jakiegoś działania medycznego. Uważa on, iż w działalności człowieka kluczową rolę odgrywa jasno postawiony cel danego działania. Podaje on następujący przykład: jeżeli w procedurze zapłodnienia *in vitro* za cel postawiono sobie przezwyciężenie niepłodności wywołanej niedrożnymi jajowodami, wówczas nie należy sankcjonować niczego więcej, co poza cel ten wykracza. Należy zatem każdorazowo jasno precyzować cel, zaś wszystko to, co powstaje poza pierwotnym celem, wymaga rozważenia od nowa²³. Jednakże Leon R. Kass, zdecydowany przeciwnik klonowania, mówi, że czasami ustalamy złe precedensy, których konsekwencje wdrożenia są całkowicie nieprzewidywalne. Kass dostrzega ciągłość między procedurą *in vitro* i klonowaniem. Uznając, że wprowadzie różnią się one od siebie w sposób istotny, mimo to sądzi, że istnieje realne zagrożenie, iż nie będziemy zdolni do dostrzeżenia istotnej moralnej różnicy między obecnymi technikami wspomaganej prokreacji a produkowaniem na zamówienie doskonałych dzieci w laboratoriach. Wyprodukowanie doskonałego dziecka wymaga od samego początku pełnej kontroli nad tym procesem w warunkach laboratoryj-

²¹ FiW III, s. 135.

²² Zob. na ten temat: B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002. Autorka wskazuje, że wszelka ingerencja biotechnologiczna w naturę ludzką jest działaniem nieodpowiedzialnym, ponieważ nie jesteśmy w stanie przewidzieć skutków. Wejście na równię pochyłą wydaje się działaniem bezpiecznym, jednak od jakiegoś momentu na pewno nie będziemy już w stanie się zatrzymać.

²³ Zob. P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1988, s. 57. Podobne stanowisko zajmuje Robert Wachbroit w kwestii klonowania człowieka. Uważa on, że wprowadzenie klonowania dzieci jest niedopuszczalne z uwagi na nieprzewidywalne konsekwencje, ale możemy je dopuścić wtedy, gdy w wystarczającym stopniu opanujemy technikę; jako istotny element owego przyzwolenia uznaje przypuszczenie, że ta metoda rozmnażania się ze zrozumiałych powodów nigdy nie będzie powszechną. Zarazem Wachbroit przewiduje dalszy dynamiczny rozwój metod biotechnologii z uwagi na spodziewane korzyści terapeutyczne. Zob. R. Wachbroit, *Genetic Encores: The Ethics of Human Cloning*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 573–581.

nych, czyli całkowitego odhumanizowania procedury²⁴. Zdaniem Kassa „mamy tutaj doskonały przykład logiki ‘równi pochyłej’ i śliskiej drogi, która już znajduje zastosowanie w tym obszarze²⁵”.

Niewątpliwie im więcej korzyści spodziewamy się uzyskać w rezultacie danego działania, tym mniej jesteśmy skłonni rozważać jego dalsze konsekwencje. Neomengelizm zyskuje społeczną akceptację, gdyż rozbudza i wzmacnia nadzieje, że dzięki takim działaniom życie staje się „lepsze”. Wolniewicz dostrzega ściśle powiązanie między transplantacjami a eksperymentowaniem na embrionach: jego zdaniem to właśnie transplantacje ułatwiają akceptację klonowania. Przeszczepy organów zaowocowały nowym czysto utylitarnym spojrzeniem na ciało ludzkie – stało się ono surowcem medycznym²⁶. Wolniewicz jest przekonany, że akceptacja kolejnych metod biotechnologicznych następować będzie na tej samej zasadzie, na jakiej dokonała się akceptacja przeszczepów. „Należy spodziewać się, że doświadczenia na embrionach i nad klonowaniem ludzi potoczą się tym samym torem, co transplantacje. Nic bardziej niż one nie przygotowało świata duchowo do patrzenia na ciało ludzkie jako na cenny surowiec i jako obiekt dla technicznych manipulacji i przeróbek. Można utylizować ludzkie zwłoki, czemu by więc nie utylizować ludzkich embrionów? Zwłaszcza że to drugie o wiele mniej porusza wyobraźnię niż tamto pierwsze, które łatwo może budzić nieprzewidywany wstręt. A weźmy także pod uwagę, że te dwie techniki zazębiają się: sklonowane w całości lub w częściach żywe organizmy ludzkie, specjalnie w tym celu hodowane, stanowią dużo lepszy materiał do przeszczepów niż przypadkowo pozyskiwane młode trupy. (Stare niezbyt się nadają.) Jedna technika wspiera drugą także bezpośrednio, materialowo. Pułapka technologiczna czeka”²⁷.

Chociaż jednak, zdaniem Wolniewicza, eksperymentowanie na embrionach jest niedopuszczalne moralnie, to przecież nie ma możliwości zaprzestania tych praktyk. Jest to właśnie owa „pułapka technologiczna”. Raz podjęta procedura będzie kontynuowana pomimo związanych z nią poważnych wątpliwości moral-

²⁴ Zob. L. R. Kass, *The Wisdom of Repugnance*, w: *Human Cloning: Report and Recommendations of the National Bioethics Advisory Commission*, w: R. Sherlock, J. D. Morrey (ed.), *Ethical Issues in Biotechnology*, wyd. cyt., s. 551–571; tłum. polskie: L. R. Kass, *Mądrość oburzenia. Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka*, w: B. Chyrowicz (red.), dz. cyt., s. 155–197.

²⁵ Tamże, s. 186.

²⁶ Zob. **FiW** III, s. 156.

²⁷ Sam B. Wolniewicz zauważa, że nie tylko on dostrzega bliski związek między transplantacjami a klonowaniem istot ludzkich, i cytuje opinię Zygmunta Kubiaka, że proces klonowania „zaczął się już wtedy, kiedy zaczęto przeszczepiać ludzkie organy”; tamże, s. 140. W tym kontekście przytacza też aprobującą opinię Jerzego Kopani, że transplantacje zmieniają oblicze moralne naszej cywilizacji. Dodajmy do tego, że J. Kopania również pisze wprost o związku klonowania z transplantacjami; zob. tenże, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 81–82.

nych²⁸. Klonowanie nie ograniczy się do klonowania leczniczego, czyli jedynie do klonowania embrionów; być może klonowanie osobników dorosłych stanie się kiedyś standardową metodą prokreacji. Technika klonowania ludzi została już wdrożona i, pomimo oficjalnego zakazu obowiązującego w wielu państwach, bardzo prawdopodobne jest, że zwycięży ludzka ciekawość, czy raczej wiara, że człowiek może dokonać wszystkiego²⁹. Wolniewicz zgadza się z diagnozą Stanisława Lema, który mówi, że w „rozwoju cywilizacji technologia jest zmienną niezależną³⁰”. Ta „niezależność” oznacza brak kontroli społecznej nad technologią. Jej rozwój rządzi się własnymi prawami, analogicznie do ślepych procesów doboru naturalnego. Technologia, nad którą nie ma kontroli, jest obojętna na skutki społeczne i względy moralne. W fazie wdrażania danej technologii jej negatywne społecznie efekty są niemal niewidoczne. Tak wpadamy w pułapkę technologiczną, z której właściwie wyjścia nie ma, jako że dopiero w fazie rozpędu danej technologii dostrzegamy poważne i nieodwracalne konsekwencje jej wdrożenia, lecz wtedy rządzi się ona już własną logiką. Tak też było z transplantacjami, które zmieniły nasze patrzenie na zwłoki ludzkie, do niedawna święte, a dziś surowiec do utylizacji. Wolniewicz uważa, że Kościół udzielając praktykom transplantacyjnym pełnego poparcia, popełnił ogromny błąd, albowiem przemilczał ich aspekt ludożerczy. „Było to olbrzymim błędem, nie do naprawienia. To właśnie wtedy dżin został wypuszczony z butelki – i już do niej nie wróci”³¹. Transplantacje miały początkowo na celu ratowanie życia, dziś coraz powszechniej służą także poprawianiu jego jakości, np. służą temu przeszczepy twarzy ze zwłok. W celu ułatwienia prowadzenia praktyk transplantacyjnych wprowadzono nową definicję „śmierci mózgowej”, wprowadzono także klauzulę tzw. zgody domniemanej. Wolniewicz uważa, że to dopiero początek – bardziej wyrafinowane i zaawansowane technologicznie są wdrażane właśnie klonowanie i inżynieria genetyczna. Wolniewicz wątpi, czy zmodyfikowane genetycznie, zarówno w sferze ciała, jak i umysłu, życie ludzkie będzie według dzisiejszych pojęć i kryteriów nadal „ludzkie”. Powstaną jednak w zależności od nowych potrzeb nowe pojęcia i kryteria, stąd przydawka „ludzkie” straci określony sens i „stanie się logiczną zmienną zależną w swej treści od niezależnej zmiennej technologicznej³²”.

²⁸ Zob. **FiW** III, s. 133.

²⁹ Pewna sekta ogłosiła, że w grudniu 2002 roku urodziło się sklonowane dziecko i mają narodzić się kolejne. „Na razie te sensacje nie zostały potwierdzone, ale świadczą o determinacji w pędzie ku klonowaniu człowieka. Chyba nic i nikt tego procesu nie powstrzyma. Widać też, że wszystko, co zostanie opatrzone etykietą ‘terapeutyczne’, uzyska przyzwolenie społeczne”; D. Ślęczek-Czakon, dz. cyt., s. 171.

³⁰ **FiW** III, s. 133.

³¹ Tamże, s. 157.

³² Tamże, s. 146.

Nowy sposób patrzenia na ciało ludzkie pociągnie za sobą ogromne zmiany w sferze moralności. Dynamiczny rozwój nauki sprawił, że nasza sytuacja dziejowa jest całkowicie nowa, pozbawiona precedensów, do których można byłoby się odwoływać. W tym tkwi istota problemu – coraz trudniej jest nam odróżniać dobro od zła, więc w przyszłość podążamy na oślep. To zapewne ma na myśli Wolniewicz, mówiąc: „Moralnie świat Zachodu stoi dziś na dryfie³³”. Przyczyną moralnej dezorientacji jest niezwykle dynamiczny rozwój matematyki i nauk przyrodniczych. „Fizyka jądrowa i biologia molekularna, te dwa największe osiągnięcia przyrodznawstwa XX wieku, rzuciły nas w sytuację dziejową, do której chyba nie dorastamy: istotom o instynktach dżungli dane zostały do rąk moce boskie”³⁴. Wolniewicz odwołuje się tutaj do opinii Stanisława Lema – pisarza, którego wysoko ceni i uznaje za wybitnego filozofa – że tradycyjna filozofia staje bezradna wobec wyzwań, jakie niesie rozwój nauki i technologii. Lem już w 1969 roku przewidywał, że w szczególności rozwój biotechnologii zapoczątkuje proces relatywizowania wszelkich wartości. Wolniewicz przytacza jego słowa: „Kilkadziesiąt lat temu ludzie zaczynali latać przy pomocy prześcieradeł i drutów od parasoli, a teraz lata się już w całkiem inny sposób. Więc jeśli podobnymi tempami zostanie uruchomiona ewolucja biotechnologiczna, to z ciałem ludzkim będzie można zrobić absolutnie wszystko, a wtedy zostaniemy wyzbyci wszelkich kierunkowskazów, wiadomości o tym, co nienaruszalne i konieczne³⁵”. Wolniewicz ocenia tę wypowiedź jako jedną z najważniejszych w całej filozofii drugiej połowy XX wieku.

Rzeczony technik embriologicznych doprowadził już, zdaniem Wolniewicza, do zaakceptowania hodowlanej wizji człowieka – wprawdzie jeszcze nie mówi się tego wprost, ale faktycznie udzielono już przyzwolenia na rozpoczęcie hodowli jakichś „ulepszonych” odmian człowieka. Znowu objawił się bowiem z wielką siłą miraż wiecznej młodości i nieśmiertelności, towarzyszący ludzkości od pradziejów; pojawiła się nadzieja, że być może nie jesteśmy skazani ani na starość, ani na umieranie. Dlatego jesteśmy gotowi zaakceptować wszelkie techniki medyczne, które miałyby prowadzić do urzeczywistnienia owych mitów. Bardzo wiele obiecujemy sobie po rozwoju genetyki molekularnej i zupełnie już nieaktualne wydają się nam trzeźwe słowa Biblii: „Dni życia naszego jest siedemdziesiąt lat, a jeśli u mocnych, osiemdziesiąt lat, a co nadto więcej, to trud i boleść³⁶”. W coraz większej mierze społeczeństwa ulegają mrzonkom o wiecznej młodości i doczesnej nieśmiertelności, całkowicie obcych krytycznemu duchowi prawdziwej nauki. Zdaniem Wolniewicza

³³ Tamże.

³⁴ Tamże. Wolniewicz przytacza w tym kontekście podobną wypowiedź Pawła Hertza.

³⁵ Cyt. za: **FiW** III, s. 145.

³⁶ Ps 89 (90), 10. Przekład J. Wujka.

to, co obecnie obserwujemy, to jedynie skromne początki: „Zabobon rzekomo połączony naukowo i niosący obietnicę materialnej nieśmiertelności zmiatać będzie ze swej drogi wszelkie bariery moralne³⁷”.

Życie człowieka stało się wartością absolutną, zaś liberalny utylitaryzm stał się dominującą ideologią naszej cywilizacji Zachodu. Biotechnologia będzie coraz bardziej ingerować w ciało ludzkie, w przyszłości dotyczyć to będzie również mózgu, więc modyfikacjom podlegać będą także ludzkie dusze. Dziś tryumfuje rozum teoretyczny nad praktycznym, który stał się już niezdolny do rozstrzygania pewnych kwestii moralnych. Nawet do teologii przenika naturalistyczny duch utylitaryzmu, co przejawia się w określeniach typu „świętość życia” czy „cywilizacja życia”³⁸. Wolniewicz uważa, że podstawowym współczesnym dogmatem moralnym stało się twierdzenie: „Życie jest wartością najwyższą”. Największym możliwym do wyobrażenia nieszczęściem jest więc śmierć, a w związku z tym istnieje potrzeba przedłużania życia o ile się tylko da, a cena nie gra roli. Ci, którzy usprawiedliwiają kontrowersyjne praktyki medyczne, argumentują, że są one neutralne moralnie. Tak uzasadnia się przyzwolenie na użycie ludzkich embrionów: zdaniem niektórych bioetyków³⁹ są one jedynie materiałem biologicznym, nie zaś bytem ludzkim, więc ich życie nie ma znaczenia. Wolniewicz podkreśla, że abo-lutyzowanie życia jest poważnym błędem. Jego zdaniem „nie życie jest najwyższą wartością, ani człowiek, tylko człowieczeństwo. Na czym ono polega, nie da się powiedzieć w paru słowach. Ale składają się na nie pewne cechy ludzkie: honor, wierność, sprawiedliwość – na przykład. Ważne, żeby nie zanikły. Życie ludzkie ma o tyle wartość, o ile cechy te realizuje. Jeżeli nie realizuje żadnej, to nie ma też żadnej wartości⁴⁰”. Wszystko to utwierdza Wolniewicza w przeświadczeniu, że świat Zachodu wkracza w pełnię nihilizmu; jednym z jego głównych przejawów jest owa wielka waga, jaką przywiązywać zaczęto do tzw. „jakości życia”. Celem życia stało się zapewnianie mu jak najwyższej jakości, czyli po prostu konsumpcji. Coraz bardziej obce i wręcz niedorzeczne staje się przekonanie, że zachowanie życia najważniejsze nie jest, a w imię zachowania człowieczeństwa życie należy czasami poświęcić.

Dzięki rozwojowi biotechnologii miraż nieograniczonego przedłużania życia nabiera mocy, coraz trudniej jest wyzwolić się spod jego zniewalającego wpływu; zapewne z czasem usunie on wszelkie bariery moralne, jakie mogłyby stawać na

³⁷ **FiW** III, s. 143.

³⁸ Tamże, s. 144–146.

³⁹ Jako przykład Wolniewicz podaje stanowisko Barbary Stanosz. Akceptuje ona eksperymenty na embrionach w celu poprawienia „jakości życia” ludzi chorych i cierpiących, argumentując, że „embrion ludzki jest to tylko materiał biologiczny – rosnący aglomerat komórek”, oraz wzywa do „rewizji naszych tradycyjnych intuicji moralnych”; zob. **FiW** III, s. 156.

⁴⁰ Tamże, s. 101. Por. tamże, s. 144 i 162.

drodze doskonalenia metod „ulepszenia” człowieka. Dotychczas to prawa przyrody wyznaczały możliwe działania człowieka – prawa przyrody wyznaczały ramę metafizyczną objawionego prawa Bożego. Dziś, sądzi Wolniewicz, ta rama metafizyczna pęka, gdyż człowiek w swoich działaniach, np. manipulując kodem genetycznym istot żywych, wykracza poza prawa przyrody. Pragnienie człowieka stania się nieśmiertelnym stoi w sprzeczności z klasyczną definicją człowieka jako bytu rozumnego i śmiertelnego. Oferowane przez biotechnologię coraz większe moce, jawiące się człowiekowi niczym kreatywne moce boskie, wzmacniają daremną przecież nadzieję na przezwyciężenie śmiertelności, a zarazem tłumią świadomość ludzkiej ograniczoności, przeświadczenie, że na pewne zjawiska ludzie nie mają wpływu. Wolniewicz podkreśla, że niezmiennność przykazań bożych zakotwiczona jest w niezmienności natury ludzkiej. Stałość natury ludzkiej, czyli śmiertelność oraz rozumność, świadczą na rzecz istnienia jakiejś instancji ponadludzkiej. Biotechnologia wzbudzając próżną nadzieję nieśmiertelności, niesie ze sobą kryzys sumienia.

Warunkiem koniecznym takiego rozwoju biotechnologii, który powoduje, że ludzkie sumienie traci orientację, jest odmowa uznania, że człowieczeństwo przysługuje już embrionowi i to od samego momentu poczęcia. Wolniewicz wprowadzić nie formułuje takiej tezy wprost, jednak ujawnia się ona w tle jego wywodów bardzo wyraźnie. Jest to zresztą dość oczywiste – jeśli biotechnologia ma czynić stałe postępy w obszarze „udoskonalania” człowieka, to eksperymenty na embrionach są niezbędne, a przyzwolenie na nie tym łatwiej dajemy, im silniej przekonujemy samych siebie, że przedmiotem doświadczeń jest tylko materiał biologiczny. Nie dopuszczamy wówczas do siebie myśli, że manipulacja na owym „materiale biologicznym” jest ingerencją w naturę człowieka. „To, czy ktoś jest człowiekiem, czy nie, jest kwestią jego duszy, nie urządzenia biologicznego. Co z embriona wyrośnie, nie wiemy, ale – prawnicy nazywają to presumpcją dodatnią – przyjmujemy, że jeżeli istota człękkształtna pozytywnie sama nie wykazała, że człowiekiem nie jest, to nim jest”⁴¹. Jeśli chcemy wyhodować nowego człowieka, musimy o tym zapomnieć.

Rozwój biotechnologii nie dokonuje się oczywiście wyłącznie z pobudek teoretycznych, z pragnienia zaspokojenia pasji poznawczej. Co prawda pobudki teoretyczne odgrywają ogromną rolę, ale jednak biotechnologia, jak i każda zresztą dziedzina nauk przyrodniczych, jest także zespołem środków do osiągnięcia określonych celów. Celem praktycznym biotechnologii jest poprawienie jakości ludzkiego życia, a zarazem jak największe jego wydłużenie. Pojawiła się, niezbyt jeszcze wyraźnie artykułowana, nowa wiara – wiara w osiągnięcie biologicznej nieśmiertelności. Podstawowy dogmat tej wiary, zarazem podstawowy dogmat moralny

⁴¹ Tamże, s. 193.

współczesności, brzmi: życie jest wartością najwyższą. W imię tego dogmatu przyzwalać będziemy na wszelkie ingerencje biotechnologii w ludzki organizm. „Miraż nieśmiertelności – ‘będziecie jako bogowie’ – zmiecie z drogi biotechnologii wszelkie opory sumienia”⁴². Jednak człowiek jest z natury śmiertelny – nic i nikt tego faktu zmienić nie może. Do czego więc prowadzić będzie usilne wypieranie tego faktu ze świadomości? Zdaniem Wolniewicza wpisuje się ono w nasilający się proces zmiany tradycyjnej moralności, zastępowania jej moralnością nową, której istoty jeszcze nie potrafimy sobie jasno przedstawić. Ale dogłębna, istotowa zmiana moralności wyznaczyć musi także nowe ramy przestrzeni ludzkiego działania i międzyludzkich relacji. Nowa moralność zmieni cywilizację Zachodu. Czy nowa cywilizacja, jeśli takowa się z dotychczasowej wyłoni, będzie cywilizacją doskonalszą? Już teraz widać wyraźnie, że na tak postawione pytanie Bogusław Wolniewicz raczej skłonny będzie udzielić odpowiedzi negatywnej.

Sprzeciw Bogusława Wolniewicza wobec klonowania jest w istocie sprzeciwem wobec wszelkich form manipulacji na materiale genetycznym człowieka. Filozof niewątpliwie ma rację, wskazując, że istnieje ogromna presja, by przyzwolić na kolejne eksperymenty o celach terapeutycznych, z wykorzystaniem komórek embrionalnych. Jego sprzeciw bierze się w istocie stąd, że w pełni uznaje on człowieczeństwo embrionu; natomiast w toku rozumowania główny nacisk kładzie na nieludzki charakter eksperymentów dokonywanych na człowieku (embrionie) bez jego wiedzy i zgody. W rezultacie pewien bardzo ważny aspekt problemu nie pojawia się na pierwszym planie. Chodzi mianowicie o to, że wszelka ingerencja w genom człowieka jest w istocie ingerencją w ludzką naturę, próbą jej zmiany poprzez doskonalenie cech dziedzicznych. Z innej strony to ujmując, możemy skonstatować, że rozwój biotechnologii i wszelkich metod inżynierii genetycznej wzmacniał będzie stanowisko tych, którzy opowiadają się za stosowaniem idei eugenicznych. Czy w jakiejś perspektywie czasowej eugenika – pozbywszy się swych negatywnych konotacji związanych z nazizmem – stanie się powszechnie stosowanym zespołem działań mających na celu „udoskonalanie” ludzkiej natury? Wolniewicz nie odpowiada wprost na tak postawione pytanie, jednak z toku jego rozważań można wnosić, że skłonny byłby dać odpowiedź pozytywną.

⁴² Tamże, s. 161. Z diagnozą Wolniewicza zgadza się J. Kopania. „Chcemy żyć za wszelką cenę – nawet za cenę cudzego życia i własnej godności. Dlatego rozróżniamy między pragnieniem zachowania własnego życia a oczekiwaniem cudzej śmierci. Z punktu widzenia moralności dotychczasowej takie rozróżnienie jest zwyczajną obłudą; nowa moralność uznaje je za oczywiste i usprawiedliwione świętością życia doczesnego. (...) Dodajmy do tego, że również ciekawość poznawcza, chęć eksperymentowania w sferze działań medycznych jest silniejsza od rozterek moralnych. Te dwa czynniki wzajemnie się wspierają i wzmacniają. Dlatego właśnie wszelkie zakazy uzasadniane względami etycznymi są wcześniej czy później odrzucane”; J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, wyd. cyt., s. 69.

JOANNA SMAKULSKA

**BOGUSŁAW WOLNIEWICZ'S MORAL ASSESSMENT
OF BIOTECHNOLOGICAL ACTIVITY**

(Summary)

The paper refers to Bogusław Wolniewicz's deliberations on moral problems which are being generated by cloning of human embryo cells which is one of the rapidly developing biotechnological methods. The philosopher perceives serious moral dilemmas of using human embryos for experiments as in his opinion a human embryo is a human being. Although it is deeply immoral method, it is very unlikely that scientists will abandon it because the expectations of improving quality of human life or prolonging it, due to using genetic material, are great. What is more, cloning of embryo cells is closely linked with transplantations. Furthermore, the philosopher points out that such experiments are in their essence the same as doctor Mengele's criminal experiments during World War II.

Key words: **biotechnology, human embryo cells, cloning, genetic experiments**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

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

MARIA NOWACKA

STAROŻYTNE POSTAWY WOBEĆ POWINNOŚCI MEDYCZNYCH*

Można domniemywać, że dla człowieka pierwotnego choroba to naruszenie zasad działania organizmu spowodowane czynnikami nadprzyrodzonymi. Takie religijno-magiczne rozumienie choroby musiało ulec zmianie wraz z pojawieniem się myśli filozoficznej¹. Jeśli przyjmiemy, że początkiem filozofii – przynajmniej w europejskim sensie tego słowa – było odrzucenie mitologicznej zasady wyjaśniania zjawisk na rzecz wyjaśniania odwołującego do immanentnych cech zjawiska, to również wyjaśnianie stanu organizmu polegać musiało na odwoływaniu się do wewnętrznych elementów, które go tworzą. Takie przekonanie zdaje się już być oczywiste dla autorów zbioru pism zwanego *Korpusem Hipokratejskim*, ponieważ sądzono, że wszystkie one są autorstwa Hipokratesa z Kos (ok. 460 – ok. 370 p.n.e.). W zbiorze znajdują się podręczniki chirurgii, ginekologii, dietytyki, zapiski dotyczące przebiegu chorób i przyczyn chorób. Autorzy opierają się na dokładnej i dość szczegółowej obserwacji, zdają sobie sprawę z jej znaczenia. Przede wszystkim zaś ich usiłowania zrozumienia i wyjaśnienia zjawisk zachodzących w organizmie realizują się niejako w ramach tegoż organizmu, w odwołaniu się do naturalnych zasad jego funkcjonowania².

* Artykuł jest fragmentem książki przygotowywanej do druku.

¹ Zob. W. Szumowski; zob. tenże, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, Warszawa 1994, s. 1–18.

² O naturalistycznym podejściu hipokratejczyków do problematyki leczenia zob.: W. Sady, *Dzieje religii, filozofii i nauki*, Kęty 2010, s. 45–48. Zob. także T. Brzeziński, *Zdrowie i choroba w starożytności i średniowieczu*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, Warszawa 1995, s. 63–81.

Zapoczątkowana przez Hipokratesa racjonalna postawa medyczna przez cały czas trwania kultury greckiej współistniała z medyczną postawą kapłańsko-religijną związaną z kultem Asklepiosa³. Te dwa współistniejące rodzaje medycyny dawały pacjentom alternatywny wybór. Znamienne jest, że wprawdzie asklepiejscy kapłani nie współpracowali z hipokratejskim lekarzami, ale też nie było między nimi wrogości. Rozwój medycyny racjonalnej nie pomniejszał znaczenia medycyny religijnej, ponieważ chorzy, którzy nie mogli zostać wyleczeni przez lekarzy, usiłowali znaleźć ratunek w kontekście wiary i działań religijnych. W ten sposób działało słynne w starożytności sanktuarium w mieście Epidaurus w greckiej Argolidzie na Peloponezie. Chorzy po złożeniu ofiar układali się do snu, podczas którego Asklepios dawał im wskazówki dotyczące metody leczenia. Uzdrowienie miało niekiedy następować podczas snu lub chorzy opowiadali swoje sny kapłanom, ci zaś odpowiednio je interpretowali i na tej podstawie zlecali właściwą terapię⁴. Aktywność medycyny religijnej (asklepiejskiej) miała przy tym ten istotny wpływ na medycynę przyrodniczą, że lekarze hipokratejscy wzorowali się na lekarzach-kapłanach, lecząc pacjenta jako człowieka, a nie tylko jego chore narządy.

Jednak zauważyć należy, że w ramach medycyny hipokratejskiej działania lekarzy były nakierowane wyłącznie na zdobycie kolejnych umiejętności praktycznych – były gromadzeniem wiedzy, ale nie były tworzeniem nauki. Wszelako jeden aspekt ich działalności medycznej wykracza poza proste gromadzenie obserwacji i doskonalenie umiejętności. W kręgu hipokratejskim obecne jest mianowicie przekonanie, że normalny stan organizmu, czyli stan zdrowia, jest stanem równowagi istniejącej pomiędzy poszczególnymi jego elementami czy składnikami. Tym samym więc choroba to stan, w którym równowaga ta jest w jakiejś mierze zakłócona. Racjonalizm hipokratejskiej medycyny wyraża się w poszukiwaniu naturalnych przyczyn chorób, czyli w ramach samego organizmu, w którym z przyczyn zewnętrznych bądź wewnętrznych następuje zaburzenie w funkcjonowaniu poszczególnych, zależnych od siebie części. Zadaniem lekarza jest wykrycie, jakie części organizmu, z jakich powodów pozostają w niewłaściwej względem siebie relacji, a następnie zastosowanie skutecznych środków naprawczych lub choćby tylko polepszających stan zdrowia. Racjonalizm hipokratejskiej medycyny jest więc racjonalizmem empirycznym, wyznaczającym kliniczne wzorce postępowania⁵.

³ Zob. S. G. Marketos, E. Poulakou-Rebelakou, *Tradycyjna medycyna w starożytnej Grecji (współistnienie sztuki asklepiejskiej i medycyny hipokratejskiej)*, „Przegląd Lekarski” 52, 12, 1995, s. 612–614.

⁴ Zob. *Cudowne uzdrowienia w Epidaurze*, tłum. i komentarz A. Wiśniewski, Olsztyn 1962.

⁵ Zob. charakterystykę hipokratejskiego racjonalizmu medycznego w: P. Aszyk, *Etyczne oblicza starożytnej medycyny. Wczesne chrześcijaństwo wobec przedchrześcijańskich wzorców moralnych związanych z uprawianiem sztuki leczenia*, Warszawa 2010, s. 28–47.

Jak wskazuje badacz medycyny starożytnej, stan równowagi pojmowano jako stan dynamiczny. „Stanem normalnym organizmu żywego jest panująca w jego wnętrzu równowaga (...), życie, rzecz by można – to nieustannie podtrzymywana równowaga dynamiczna, jej zakłócenia zatem – dopóki organizm pozostaje żywy – wywołuje jego reakcję zwrotną, przywracającą poprzednią równowagę panującą między płynami”⁶. Organizm znajduje się zatem co jakiś czas w stanie zakłóconej równowagi, ale powraca do niej mocą własnych sił. Stopień odejścia od stanu równowagi jest więc jakby miarą siły i czasu trwania choroby, a trwałe i nieodwracalne zakłócenie równowagi jest równoznaczne ze śmiercią organizmu.

Pogląd, że zdrowie organizmu polega na jego wewnętrznej równowadze (a tym samym choroba polega na zachwianiu tej równowagi), można by nazwać Wielką Teorią medyczną, analogicznie jak mianem Wielkiej Teorii estetycznej określa się przekonanie, że piękno polega na proporcji części⁷. I podobnie jak w dziejach estetyki nie ma teorii równie trwałej i powszechnie uznawanej, tak też w dziejach medycyny żadna inna nie ma tak długiej historii. Już w starożytności występowała ona w różnych odmianach⁸, później zaś stanowiła podstawę rozmaitych poglądów na istotę zdrowia i naturę choroby. Zapewne jej ogólność i swoiście tautologiczny charakter sprawiły, że szybko przestała być jedynie poglądem medycznym i stała się elementem szerszej, filozoficznej koncepcji wszechświata i człowieka. Lekarze hipokratejscy nie stawiali pytania o pochodzenie stanu równowagi organizmu – przyjmowali po prostu, że stanowi on naturę życia, a nie pytali, jakie jest pochodzenie natury⁹. Dla filozofów jednak stan równowagi stał się kategorią szerszą, mającą odniesienie do wszechświata jako całości i do człowieka jako wyróżnionego elementu wszechświata. Dobrą ilustrację takiego pojmowania kosmicznej równowagi znajdujemy u Platona, w jednym z fragmentów *Ucztę*, w którym lekarz Eriksimachos rozprawia o Erosie, czyli sile miłosnej rządzącej wszechświatem, a przejawiającej się w dobrym i złym aspekcie. Dobra siła kosmiczna jest przyczyną sprawczą ładu i harmonii, a polega na takim łączeniu przeciwieństw, aby dawały porządek, miarę i proporcję. Ta siła powoduje ruch cykliczny, na przykład ruch gwiazd czy następstwo pór roku. Jej dziełem jest też ów stan równowagi

⁶ A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999, s. 129–130. Szerzej o hipokratejskim modelu choroby zob.: tamże, s. 128–142.

⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Dzieje sześciu pojęć*, Warszawa 1982, s. 140–156.

⁸ Szerzej na ten temat zob. cytowaną monografię A. Bednarczyka. Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje deterministyczny i naturalistyczny filozoficzno-lekarski system Galena (ok. 130–200 n.e.), który przejął hipokratejską koncepcję zdrowia jako równowagi między składnikami organizmu, ale bardzo rozbudował i ustopniował wielość owych składników. Szczegółową rekonstrukcję systemu Galena przeprowadza A. Bednarczyk, *Galén. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.

⁹ Zob. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, wyd. cyt. s. 167.

w organizmie żywym, który nazywamy zdrowiem. Zła siła kosmiczna jest zaś przyczyną sprawczą chaosu, nieporządku i bezładu, rezultatem jej działania są klęski żywiołowe. I ona też powoduje naruszenie stanu równowagi w organizmie żywym, czyli chorobę.

Ten filozoficzny pogląd prowadził do praktycznego wniosku dotyczącego zadania lekarza. Zarówno z filozoficznego, jak i z lekarskiego punktu widzenia oczywistym się zdawało, że zadaniem lekarza jest dbać o zachowanie równowagi między przeciwieństwami istniejącymi w ciele człowieka, a w sytuacji zachwiania tej równowagi pomagać w jej przywróceniu. „Bo umiejętność lekarska polega (...) na znajomości Erosów, które ciało ludzkie prą do napelniania się i wypróżniania; to jest dopiero najlepszy lekarz, co rozpozna w tym wszystkim Erosa pięknego i szpetnego, ten, co potrafi te Erosy pomieniać, tak że pacjent zamiast jednego Erosa dostanie drugiego; taki wreszcie byłby dobrym operatorem, który by w razie potrzeby potrafił wprawiać Erosa tym, którzy go całkiem nie mają, a wyjmować go i wypędzać stamtąd, gdzie go nie potrzeba. Lekarz musi umieć poprzyjaźnić ze sobą i węzłem miłości powiązać najbardziej wrogie pierwiastki w ciele ludzkim”¹⁰. U Platona znajdujemy także od niego samego pochodzący wykład na temat przyczyn powodujących choroby. W dialogu *Timajos* opisuje on szczegółowo, w jaki sposób skonstruowane zostało ludzkie ciało i jak działają poszczególne jego części. Dobrze funkcjonujący organizm to organizm znajdujący się w stanie równowagi i harmonijnego współdziałania wszystkich jego składników. Choroba to zakłócenie tej równowagi i harmonii spowodowane jakimkolwiek zachwianiem proporcji między elementami podstawowymi. Takie wyjaśnienie Platon uważa za oczywiste. „Skąd biorą się choroby? Rzec można, że to jest oczywiste dla każdego. W rzeczy samej, istnieją cztery elementy, z których składa się nasze ciało: ziemia, ogień, woda, powietrze. Ich nadmiar lub niedomiar sprzeczny z naturą, zamiana ich własnego miejsca z miejscem innego elementu, poza tym, ponieważ ogień i inne elementy obejmują więcej niż jeden gatunek, przyjęcie własności, które nie odpowiadają ich własnemu gatunkowi i wszystkie inne podobne przypadki powodują zakłócenia [wewnątrz organizmu] i choroby”¹¹. Niezależnie od tego, jak dany lekarz lub filozof rozumie budowę ciała i fizjologię organizmu, zasada ogólna głosi więc, że zdrowie polega na wewnętrznej równowadze organizmu, choroba zaś jest jakimkolwiek zakłóceniem tej równowagi.

¹⁰ Platon, *Uczta* 186 c-d; cyt. za: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 86–87.

¹¹ Platon, *Timajos* 82 a; cyt. za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyk*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 112. Por. także charakterystyczny dialog z dialogu *Gorgias*: „Sokrates: Jak się nazywa to, co w ciele powstaje z porządku i proporcji? Kallikles: Zapewne masz na myśli zdrowie i siłę, Sokratesie? Sokrates: Tak właśnie”; Platon, *Gorgias* 504 b; cyt. za: Platon, *Gorgias. Menon*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1991, s. 98.

Od Platona przejął rozumienie zdrowia Arystoteles. Problemy zdrowia należą, jego zdaniem, do fizyki, ponieważ bada ona przyczyny wszystkich zjawisk naturalnych, a zatem również zdrowie i przyczyny chorób. Arystoteles nie napisał żadnego dzieła poświęconego specjalnie temu zagadnieniu, choć podobno miał taki zamiar. Jednak w wielu swoich tekstach odwoływał się do kategorii zdrowia i choroby dla zilustrowania pewnych twierdzeń logicznych i metodologicznych. Wskazuje na przykład, że nie jest poprawna definicja: „zdrowie jest to równowaga elementów ciepłych i zimnych”¹². Argumentuje, że elementy ciepła i zimna nie mogą być „zdrowe”. Chodzi mu o to, że wspomniana równowaga jest przyczyną zdrowia, a jej brak przyczyną choroby. A zatem zdrowie to określony stan organizmu, mianowicie taki, w którym owa równowaga występuje. Pisz o tym wprost w traktacie *Fizyka*. „Tak więc doskonałość cielesną, jak np. zdrowie i dobre samopoczucie uzależniamy od wymieszania we właściwej proporcji ciepłych i zimnych elementów w ciele, bądź w stosunku do środowiska”¹³. Jak widać, równowaga elementów w organizmie pojęta jest przez ścisły umysł Arystotelesa bardziej precyzyjnie – jako ich właściwa proporcja.

Oczywiście z takiego rozumienia zdrowia wynika, że leczenie choroby musi sprowadzać się do usiłowań przywrócenia równowagi właściwej organizmowi. Jednak działania lekarskie zmierzające do przywracania zachwianej równowagi podejmowane powinny być bardzo ostrożnie i tylko w niezbędnym zakresie. Od Hipokratesa miała pochodzić zasada wyrażana później w łacińskiej formule *primum non nocere*. Rozumiano ją jako zalecenie, aby wszelką interwencję medyczną podejmować dopiero wtedy, gdy wyraźnie widać, że natura potrzebuje pomocy; jak długo zaś natura sama daje sobie radę, należy powstrzymać się od zbędnych działań, ponieważ mogą one jedynie szkodzić pacjentowi, przeszkadzając naturze w jej dążeniu do przywrócenia równowagi w ciele człowieka chorego. Zadaniem lekarza miały być przede wszystkim działania zapobiegawcze (dziś powiedzielibyśmy: profilaktyka), a dopiero w drugiej kolejności leczenie. W rozumieniu hipokratejskim sztuka lekarska to sztuka wspomagania natury w jej wysiłkach przywracania zdrowia¹⁴. To dlatego Platon zaleca w pierwszej kolejności i przede wszystkim ćwiczenia gimnastyczne, ponieważ pomagają one ciału zachowywać stan równowagi, a przestrzega przed stosowaniem środków leczniczych, chyba że w odniesieniu do szczególnie groźnych przypadków. „Dopóki bowiem choroby nie przed-

¹² Arystoteles, *Topiki* 139 b i 145 b; zob. Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978, ss. 148–149 i 167.

¹³ Arystoteles, *Fizyka* 246 b; cyt. za: tenże, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, s. 228.

¹⁴ Zob. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, wyd. cyt. s. 174. Stąd zresztą brały się nierzadko wysuwane wobec lekarzy zarzuty o ociąganie się z pomocą czy wręcz o bezczynność wobec choroby.

stawiają groźnych niebezpieczeństw, nie należy ich nigdy drażnić lekarsstwami”¹⁵. Wiara w uzdrawiającą moc natury łączy się tu z obawą, aby niewłaściwe działania człowieka nie osłabiały działań natury.

Zarazem lekarz w starożytnej Grecji starał się swą postawą wobec pacjenta wpłynąć nań pozytywnie. Pacjent powinien mieć zaufanie do lekarza, wierzyć w jego kompetencje. Hipokrates wprost wskazuje, w jaki sposób lekarz może to przekonanie wzbudzić. „Lekarz winien odznaczać się dostojną prezencją; powinien mieć zdrowy wygląd człowieka dobrze odżywionego, odpowiednio do swego zawodu; większość ludzi bowiem uważa, iż ci wszyscy, którzy sami cieleśnie nie są w porządku, nie mogą się dobrze troszczyć o innych. Dalej lekarz powinien dbać o czystość swej osoby, nosić schludne szaty oraz używać olejków o miłej woni i naturalnym zapachu”¹⁶. Później, w czasach rzymskich, troska lekarza o odpowiedni wygląd motywowana będzie raczej dbałością o własny interes niż o samopoczucie pacjenta¹⁷.

Pojmowaniu stanu zdrowia jako stanu równowagi łączyło się z uznawaniem zdrowia i choroby za kategorie przeciwstawne. Tak twierdził Arystoteles, sądząc, że są to takie właściwości, z których albo jedna, albo druga musi być człowiekowi właściwa, czyli „jeden i tylko jeden z dwóch atrybutów musi przysługiwać pewnemu przedmiotowi, na przykład człowiekowi zdrowie i choroba”¹⁸. Z tego punktu widzenia rzecz ujmując, należy uznać, że „zdrowie jest po prostu przeciwieństwem choroby”¹⁹. Wyjaśniając, w ilu znaczeniach można mówić o przeciwieństwach, Arystoteles posługuje się m.in. kategoriami zdrowia i choroby jako tymi, które muszą być orzekane o właściwych dla siebie przedmiotach. „Jeżeli przeciwieństwa są tego rodzaju, że przedmioty, w których one występują albo o których są orzekane, muszą koniecznie obejmować jedno z nich lub drugie, to nie mają między sobą niczego pośredniego. (...); na przykład choroba i zdrowie zawsze są obecne z natury w ciele zwierzęcia, i z konieczności jeden z tych stanów musi być obecny w ciele zwierzęcia: albo choroba, albo zdrowie. A znowu nieparzystość i parzystość orzeka się o liczbie i musi jedna z tych cech liczbie przysługiwać: nieparzystość albo parzystość. Między tymi przeciwieństwami nie ma nic pośredniego, ani między chorobą a zdrowiem, ani między nieparzystością i parzystością”²⁰. Tak więc

¹⁵ Platon, *Timajos* 89 b; wyd. cyt., s. 123.

¹⁶ Cyt. za: T. Brzeziński, *Dawna medycyna i lekarze. Studium kształtowania zawodu*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, wyd. cyt., s. 36.

¹⁷ W średniowieczu dbałość o odpowiedni wygląd będzie już służyć wyłącznie manipulowaniu pacjentem.

¹⁸ Arystoteles, *Topiki* 112 a 24; cyt. za: tenże, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978, s. 46.

¹⁹ Arystoteles, *Topiki* 123 b; wyd. cyt., s. 91.

²⁰ Arystoteles, *Kategorie* 11 b; cyt. za: tenże, *Kategorie i Hermeneutyka z dodaniem Isagogi Porfiriusza*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1975, s. 37.

jak po danej liczbie parzystej następuje kolejna liczba nieparzysta i nie ma między nimi żadnej liczby pośredniej, tak też między stanem zdrowia a stanem choroby nie występuje żaden stan pośredni. Można z tego wyprowadzić wniosek, że Arystoteles pojmuje zdrowie po prostu jako brak choroby. Nie sformułował on jednak wprost takiej definicji.

Odmienne stanowisko w tej kwestii zajął Galen. W odróżnieniu od Arystotelesa rozumiał on zdrowie i chorobę nie w kategoriach przeciwstawności, lecz jako określenia względne²¹. Zgodnie z tym rozumieniem między zdrowiem a chorobą istnieje stan pośredni, neutralny. Wedle Galena dane ciało można usytuować na skali między doskonałym zdrowiem a w pełni rozwiniętą chorobą, czyli istnieje stan trzeci, neutralny, w którym znajdują się ciała nie będące ani w pełni zdrowe, ani całkowicie chore. Ciała takie Galen określał jako neutralne. Wyróżniał przy tym trzy znaczenia, w jakich można używać określenia „ciało neutralne”. W znaczeniu pierwszym ciało jest neutralne, jeżeli jego stan nie jest ani stanem zdrowia, ani stanem choroby, lecz stanem dokładnie środkowym – między idealnym zdrowiem a pełną chorobą. W znaczeniu drugim ciało jest neutralne, jeżeli w jednych aspektach jest zdrowe, w innych chore; na przykład ciało może być zdrowe jeśli chodzi o jego kondycję czy kształt, a chore, jeśli chodzi o cerę, lub odwrotnie. W znaczeniu trzecim odnosi się to określenie do zdrowych dzieci, które stają się chore w wieku młodzieńczym, lub do chorych dzieci, które stają się zdrowe w wieku młodzieńczym – które zatem w pewnym odcinku czasu nie są ani zdrowe, ani chore.

Galen podaje mało przykładów ciał neutralnych i jedynie ciała w jakimś stopniu, choć nie w pełni, chore są przezeń określane jako neutralne. Nie wydaje się, aby określenie to miało dla niego jakiś konkretny sens kliniczny – wynikało raczej z określonego rozumienia, czym są zdrowie i choroba. Podobnie jak Arystoteles, pojmował Galen zdrowie jako równowagę. Arystoteles mówił o równowadze proporcji między elementami ciepłymi i zimnymi, Galen o równowadze między składnikami organizmu, w szczególności (co powtarzał za Hipokratesem i jego szkołą) między płynami zawartymi w organizmie²². O ile jednak Arystoteles twierdzi, że ta równowaga proporcji albo istnieje, albo nie istnieje w danym przypadku, o tyle Galen sądzi, że pojęcie równowagi jest pojęciem idealnym, nie występującym w aktualnej rzeczywistości, w której zawsze mamy do czynienia z mniejszym czy większym odstępstwem od równowagi, w dodatku odstępstwem zmiennym w czasie. W rezultacie Arystoteles ujmował zdrowie i chorobę jako

²¹ Zob. V. Boudon, *Les définitions tripartites de la médecine chez Galien*, „Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt” 37, 2, 1994, s. 1468–1490. Zob. także M. van der Lugt, *Niether ill nor health. The intermediate state between health and disease in medieval medicine*, „Quaderni storici” 136, 1, 2011, s. 15–18.

²² Zob. W. Szumowski, *Historia medycyny filozoficznie ujęta*, wyd. cyt., s. 133–134.

kategorie przeciwstawne, podczas gdy Galen przyjmował istnienie ciągu stanów pośrednich między idealnym zdrowiem a «idealną» chorobą. Jak długo brak idealnej równowagi jest na tyle mały, że ciało może normalnie funkcjonować, tak długo uznajemy w praktyce, że ciało jest zdrowe.

Stanowisko Galena nie wywarło znaczącego wpływu na rozwój medycyny – ten neutralny stan nie miał dla niego, jak się wydaje, jakiegoś konkretnego sensu klinicznego. Dopiero w średniowieczu, komentując jego pisma, zaczęto dyskutować także i nad tą kwestią. Zapewne jednak Galenowa koncepcja ciała neutralnego mogła skłaniać lekarzy do bardziej zindywidualizowanego traktowania pacjentów, do zwracania uwagi na to, że przy tej samej chorobie specyficzne potrzeby pacjentów mogą się różnić. Medycyna zaczęła niejako uświadamiać sobie, że jako nauka musi stosować te same metody i używać tych samych narzędzi we wszystkich przypadkach danego rodzaju, ale jako sztuka musi indywidualnie traktować każdego pacjenta w jego chęci powrotu do zdrowia.

Naturalne dla człowieka pragnienie powrotu do zdrowia, stanowiące źródło i bodziec rozwoju sztuki medycznej, nie mogło być ignorowane przez filozofów. Lekarz nie czynił namysłu nad tym pragnieniem, przyjmował je jako naturalne i oczywiste, a przedmiotem jego zainteresowania było ciało ludzkie. Dla filozofa zaś pragnienie to, jak każde naturalne pragnienie człowieka, stawało się przedmiotem oceny moralnej. A ponieważ jest ono niezwykle silne, więc w ocenie filozoficznej zdrowie stawało się dobrem bardzo wysoko usytuowanym w hierarchii dóbr. „Cóż jest dla ludzi większym dobrem niż zdrowie?” – zapytuje retorycznie Platon²³. A Sextus Empiryk przytacza słowa żyjącego w pierwszej połowie III w. p.n.e. aleksandryjskiego lekarza Herofilosa, że „gdy brak zdrowia, wówczas mądrość nie może się ujawnić, umiejętności rozwinąć, moc traci swą siłę, bogactwo staje się bezużyteczne, a intelektem nie sposób się posłużyć”²⁴. Zdrowie zostaje więc uznane za warunek konieczny należytego spełniania działań właściwych człowiekowi. Nie znaczy to oczywiście, że w stanie choroby człowiek w ogóle nie może działać w sposób mu właściwy, ale że im większa choroba, tym trudniej żyć w sposób godny człowieka. Zwraca na to uwagę Arystoteles. „Zaletą ciała jest zdrowie; jest to stan, który pozwala nam korzystać z ciała, gdy jesteśmy wolni od chorób. Wielu ludzi ma bowiem tego rodzaju zdrowie (...), że nikt nie może go im gratulować, ponieważ muszą powstrzymywać się od wszystkiego lub większości rzeczy, które zwykli robić ludzie”²⁵.

²³ Platon, *Gorgias* 452 b; cyt. za: Platon, *Gorgias. Menon*, wyd. cyt., s. 15.

²⁴ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* XI, 50; cyt. za: L. Edelstein, *The relation of ancient philosophy to medicine*, w: *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, ed. by O. Temkin and C. L. Temkin, Baltimore and London 1987, s. 358.

²⁵ Arystoteles, *Retoryka* 1361b; w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 85.

Nie jest jednak zdrowie dobrem samym w sobie – zdrowie jest dobrem najwyższym jedynie w sferze doczesnych działań człowieka, ponieważ brak zdrowia uniemożliwia normalne wypełnianie czynności właściwych człowiekowi. „Sądzę, że człowiek nie ma żadnej korzyści z życia w lichym ciele: z konieczności bowiem i jego życie jest lichy” – argumentuje Platon²⁶. Najdalej posunęli się w tym względzie stoicy, nakazując popełnienie samobójstwa człowiekowi nieuleczalnie choremu i niezdolnemu do spełniania czynności nadających sens ludzkiemu życiu. Zwięźle wyraził to Seneka (ok. 4 p.n.e. – 65 n.e.): „jeśli coś przeszkadza ci dobrze żyć, to jednak nie przeszkadza dobrze umrzeć”²⁷. Późny kontynuator stoicyzmu Epiktet (ok. 50–130) zdaje się bardziej rozszerzać to przyzwolenie na odejście z życia, uznając samo cierpienie za usprawiedliwienie samobójstwa. Ponieważ człowiek boi się cierpienia, więc gdy cierpienie nadchodzi, może się od niego uwolnić rezygnując z życia. „Raz cielsko doznaje wrażeń bolesnych, raz znowu przyjemnych. Nie odpowiada to tobie – drzwi stoją otworem. Odpowiada? – znos to wytrwale. Potrzebne jest bowiem, żeby w każdym przypadku drzwi stały otworem”²⁸. To przekonanie, że człowiek ma zawsze „drzwi otwarte”, było jednym z najbardziej charakterystycznych wskazań moralnych stoicyzmu.

Wszelako uznanie, że od pewnego poziomu choroby i cierpienia człowiek nie może spełniać funkcji mu właściwych, nie musiało samo w sobie prowadzić do wniosku, że w takiej sytuacji samobójstwo staje się nakazem moralnym; stanowisko stoickie pozostawało postawą skrajną, którą nie wszyscy skłonni byli przyjmować. Platon, w zgodzie z wcześniejszą tradycją pitagorejską, uznaje samobójstwo za czyn niemoralny. Jego zdaniem „my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać (...) bogowie nas utrzymują, a my, ludzie, jesteśmy jedną z prywatnych własności bogów”²⁹. Jest to powtórzenie stanowiska Pitagorasa głoszącego, że „nie wolno człowiekowi bez rozkazu, wodza tj. boga, zejść z posterunku, na którym go on na straży życia postawił”³⁰. Platon dopuszcza pewne wyjątki, mianowicie uznaje, że człowiek może odebrać sobie życie, gdy „popadł w jakieś ogromne i nie dające się odwrócić nieszczęście” bądź „dotknęła go hańba, z której nie ma wyjścia i która żyć nie pozwala”³¹. Żadnych wyjątków nie dopuszczał natomiast Arystoteles, uznając samobójstwo za akt

²⁶ Platon, *Gorgias* 505 a; cyt. za: Platon, *Gorgias. Menon*, wyd. cyt., s. 99.

²⁷ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 70, 4; cyt. za: Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W Kornatowski, Warszawa 1961, s. 257.

²⁸ Epiktet, *Diatryby* II, 1; cyt. za: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 107.

²⁹ Platon, *Fedon* 62 b; cyt. za: Platon, *Dialogi*, wyd. cyt., s. 231.

³⁰ Tak przekazał Cyzero stanowisko Pitagorasa w: *O starości* 20; cyt. za: Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa 1963, s. 51 (tłum. Z. Cierniakowa).

³¹ Platon, *Prawa* 873 c; cyt. za: Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960, s. 419.

będący świadectwem tchórzostwa i zarazem naruszeniem prawa państwowego³². Wydaje się, że u podłoża przekonania, iż samobójstwo jest sprzeniewierzeniem się woli bogów, w istocie leżało bardzo wysokie wartościowanie życia jako takiego. Uznając istnienie okoliczności uzasadniających samobójstwo, Platon nie zaliczał do nich cierpień spowodowanych chorobą; wielki filozof nie zauważał też tego, na co później zwrócili uwagę stoicy – że mianowicie od pewnego poziomu cierpienia nie jest możliwe spełnianie funkcji właściwych człowiekowi.

Szczególną wartość życiu zdaje się przypisywać Epikur (341–270 p.n.e.). Nauczał on, że celem ludzkiego życia jest doznawanie szczęścia, a szczęście polega na doznawaniu przyjemności. Ale nawet cierpienie fizyczne nie jest uzasadnieniem dla przerwania życia, ponieważ mędrzec potrafi także w cierpieniu czerpać radość z życia. Przekonanie to opierało się na przeświadczeniu, które tak oto oddaje Diogenes Laertios: „Ból cielesny nie trwa bez przerwy; ból ostry trwa krótko, a taki, który zaledwie przewyższa rozkosz cielesną, nie utrzymuje się przez wiele dni. Co się zaś tyczy chorób przewlekłych, to dostarczają one ciału więcej przyjemności niż przykrości”³³. Dla Epikura życie miało wymiar jedynie doczesny, a skoro twierdził, że należy je przeżyć możliwie jak najbardziej szczęśliwie, a więc przyjemnie, to musiał w jakiś sposób neutralizować pojawiające się nieuchronnie stany cierpienia fizycznego spowodowanego chorobą³⁴. Jak się wydaje, zalecał on swoiste nastawienie polegające na tym, aby w każdym momencie życia koncentrować się na możliwych przyjemnościach, na doznawaniu wrażeń przyjemnych nawet w momentach bólu. Zalecenie to opierało się na uznaniu, że przyjemność jest wartością najwyższą, a więc wyższą także od zdrowia. Ciągłe doświadczanie życia jako przyjemności, miało sprawić, że nawet w momentach bólu psychika nastawiona była na doznania przyjemne, a człowiek śmiertelnie chory nie myślał już o zdrowiu, lecz starał się mimo wszystko doznawać wrażeń przyjemnych, chociażby za pomocą środków odurzających, jak Epikur wypijający mocne wino przed śmiercią. Cyцерo przekazał stanowisko w tej kwestii pewnego współczesnego mu epikurejczyka: „wywodził on mianowicie, że ten jest szczęśliwy, kto zażywa terazniejszych rozkoszy i jest przeświadczony, iż będzie ich używał przez całe życie lub przez znaczną jego część, oraz że ból mu w tym nie przeszkodzi albo przynajmniej, gdyby się zjawiał i był bardzo silny, będzie krótkotrwały, a gdyby przypadkiem trwał zbyt długo, miałby w sobie więcej przyjemności aniżeli zła; kto tak myśli, ten będzie szczęśliwy, zwłaszcza jeśli jest zadowolony z uprzednio doznanych rze-

³² Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1116a, 1138a, 1166b; w: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1956, ss. 101, 201 i 333.

³³ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* X, 140; wyd. cyt., s. 652 (tłum. K. Leśniak).

³⁴ Por. G. Neumann, *Epikureizm*, tłum. A. Rytmowska, Olsztyn 2003, s. 97–101.

czy dobrych i nie lęka się ani śmierci, ani bogów”³⁵. Epikureizm ceni zdrowie jako stan ułatwiający doznawanie przyjemności, ale zaprzecza, jakoby było ono warunkiem koniecznym doznawania przyjemności.

Podkreślanie, że bez zdrowia człowiek jest upośledzony w spełnianiu swych ludzkich działań, nie znaczy zatem, że zdrowie uznane być musi za wartość najwyższą. Platon wyraźnie wskazuje, że istnieją wartości wyższe, związane ze sferą duchową. Stan ciała warunkuje wprawdzie – jak długo dusza związana jest z ciałem – możliwość przeżywania wartości duchowych, ale to stan duszy warunkuje stopień i jakość przeżywania wartości w ogóle. Dlatego, powiada Platon, „o duszę naprzód dbajmy jak należy i potem jej zostawmy szczegóły troski o ciało”³⁶. Co więcej, nadmierna troska o zdrowie jest szkodliwa bezpośrednio dla jednostki, gdyż odciąga ją od spraw istotniejszych, a pośrednio dla państwa, gdyż przeszkadza w pełnym zaangażowaniu się w sprawy obywatelskie. Z tego względu Platon zdecydowanie potępiał te działania lekarskie, które nie mogą skutkować pełnym, albo przynajmniej znacznym, wyleczeniem, a jedynie pozwalają utrzymywać ciało przy życiu „i w ten sposób umożliwiać ludziom życie długie, ale złe, i dopuszczać, żeby mieli, oczywiście, takie samo potomstwo”³⁷. Ta obawa, że nadmierna troska o własne zdrowie osłabi zaangażowanie obywatelskie, była przyczyną początkowo bardzo niechętnego, wręcz wrogiego nastawienia Rzymian do medycyny greckiej.

Dwie przeciwstawne postawy w kwestii, czy zachodzą sytuacje uzasadniające, a nawet nakazujące, przerwanie życia czynem samobójczym, były także właściwe lekarzom. W ich przypadku jednak chodziło oczywiście o problem, czy lekarz może i powinien pomóc w umieraniu pacjentowi cierpiącemu wskutek nieuleczalnej choroby. Jest znamienne, że problem ten nie był rozważany w pismach medycznych. „Teksty medyczne nigdy nie poruszają tego rodzaju kwestii” – twierdzi Ludwig Edelstein (1902–1965), jeden z najwybitniejszych znawców medycyny starożytnej³⁸. Nie znaczy to jednak, jego zdaniem, że przypadki lekarskiej pomocy w umieraniu nie miały miejsca. Wprawdzie decyzja o odejściu z życia była autonomiczną decyzją danej osoby, jak też lekarz nie mógł dokonywać samego aktu przerwania życia, to jednak mógł doradzić, jak można to zrobić najskuteczniej i najmniej boleśnie, oraz dostarczyć stosownych środków³⁹. „Jeżeli chorzy czuli, że ich cierpienia stają się nie do wytrzymania i nic się już nie da zrobić, często

³⁵ Marcus Tullius Cicero, *Rozmowy tuskulańskie* III, 17; cyt. za: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961, s. 609–610 (tłum. J. Śmigaj).

³⁶ Platon, *Państwo* 403 d; cyt. za: Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. I, s. 165.

³⁷ Platon, *Państwo* 407 d; wyd. cyt., s. 172.

³⁸ L. Edelstein, *The distinctive Hellenism of Greek medicine*, w: *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, wyd. cyt., s. 382.

³⁹ Zob. tamże, s. 383.

kładli kres swemu życiu. Jest to fakt wielokrotnie poświadczony i to nie tylko w sposób ogólny; wyszczególniono nawet choroby, które w opinii ówczesnych ludzi usprawiedliwiały dobrowolną śmierć. Przy czym najczęstszym sposobem popełnienia samobójstwa było zażycie trucizny i pacjent mógł domagać się trucizny od swego lekarza, który posiadał przecież trujące substancje i wiedział, które z nich powodują łatwą i bezbolesną śmierć”⁴⁰. I lekarze dostarczali ciężko chorym cierpiącym pacjentom trucizny, by mogli skrócić cierpienia razem z życiem. Praktyka taka stosowana była zarówno w Grecji, jak i w Rzymie – Seneca mówi o lekarzach, że „chorym, którym nie mogli uratować życia, ułatwiają lekkie skonanie”⁴¹. Lekarz był w takich wypadkach pomocnikiem w spowodowaniu śmierci, dostarczycielem śmiercionośnego środka, nie był jednak bezpośrednim sprawcą śmierci.

Jednym z najbardziej znanych opisów samobójstwa jest przedstawiona przez Tacytę historia śmierci Seneki, który zmuszony został do popełnienia samobójstwa przez cesarza Nerona. Seneka podciął sobie żyły, jednak krążenie krwi starego człowieka było bardzo słabe i upust następował zbyt wolno. „Tymczasem Seneka wobec długo trwającej zwłoki i powolności śmierci prosi Stacjusza Anneusza, od dawna wypróbowanego w swej wierności przyjaciela i w swej sztuce lekarza, aby mu podał przygotowaną już przedtem truciznę, jaką traci się skazanych przez wyrok publiczny w Atenach. Przyniesioną wypił bez skutku, gdyż członki były już skrzeple, a ciało nieczułe na działanie trucizny. W końcu wszedł do wanny z ciepłą wodą i pokropił nią najbliższej stojących niewolników, dodając te słowa: ‘Libację tę składam Jowiszowi Oswobodzicielowi’. Stąd zaniecono go do parówki, której gorąco go udusiło”⁴². Przygotowanie przez lekarza i podanie trucizny było więc czymś w pełni akceptowanym. Zapewne wielu lekarzy czasów rzymskich brało nawet udział w przedsięwzięciach zbrodniczych. Tenże Tacyt pisze o podejrzeniach, że Agrykola, dowódca i namiestnik rzymski w Brytanii, został otruty z udziałem lekarzy cesarza Domicjana⁴³. A opisując zamordowanie cesarza Klaudiusza przez jego żonę Agrypinę, podaje, że gdy trucizna przygotowana przez kobietę truniącą się tym procederem nie zadziałała od razu, wówczas morderczyni pomógł lekarz⁴⁴. Nawet mając na uwadze głębokie zepsucie tamtych czasów, trzeba uznać,

⁴⁰ L. Edelstein, *The Hippocratic Oath: Text, translation and interpretation*, w: *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, wyd. cyt., s. 11.

⁴¹ Seneca, *O gniewie* I, 6; cyt. za: Lucius Annaeus Seneca, *Dialogi*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1989, s. 239.

⁴² Tacyt, *Roczniki* XV, 64; cyt. za: Tacyt, *Wybór pism*, tłum. S. Hammer, Wrocław 2004, s. 196–197. Trucizna, o której mowa, to cykuta, śmiertelny środek, który podano skazanemu Sokratesowi.

⁴³ Zob. Tacyt, *Żywot Agrykoli* 43; w: tenże, *Wybór pism*, wyd. cyt., s. 311–312.

⁴⁴ Tacyt, *Roczniki* XII, 67; wyd. cyt., s. 154. Drażnienie przełyku piórem było stosowane przez Rzymian w czasie uczt w celu spowodowania wymiotów, by opróżnić żołądek na nowe potrawy.

że lekarze są jedynie rzemieślnikami, a ich postawa etyczna zależy wyłącznie od indywidualnego sumienia.

Odrębną kwestią jest stosunek lekarzy do przeprowadzania aborcji i należy ją rozpatrywać w kontekście dość powszechnego w Grecji i całkowicie oczywistego w Rzymie prawa ojców do uśmiercania swego potomstwa. Zwyczaj zabijania noworodków kalekich bądź zeszpeconych był powszechnie praktykowany zarówno w Sparcie, jak i w Rzymie. Cyccero podaje, że było to usankcjonowane w ustawodawstwie Dwunastu Tablic, czyli w dokonanej w latach 451–449 p.n.e. kodyfikacji prawa rzymskiego⁴⁵. Platon w swym projekcie idealnego państwa przewidywał, w trosce o stan fizyczny populacji, zarówno kontrolę liczby urodzin, jak i zabijanie noworodków ułomnych⁴⁶. Prawo ateńskie nie dopuszczało możliwości uśmiercania nowonarodzonych dzieci, więc wzorcem jest dla niego Sparta, gdzie niemowlęta przedstawiano urzędnikom państwowym, oceniającym, które są zdrowe, ułomne zaś porzucano na wzgórzach Tajgetos. W tym względzie całkowicie zgadza się ze swym mistrzem Arystoteles, postulując powszechne wprowadzenie takiego prawa. „W kwestii usuwania czy wychowywania noworodków winno obowiązywać prawo, by nie wychowywać żadnego dziecka wykazującego kalectwo; biorąc jednak pod uwagę liczbę dzieci należy, wobec tego że istniejące obyczaje nie pozwalają żadnego noworodka usuwać, liczbę urodzin prawem ograniczyć, jeśli zaś jacyś obcujący ze sobą małżonkowie poczną dziecko ponad tę liczbę, należy spowodować jego poronienie, zanim jeszcze czucie i życie w nie wstąpi. Bo co tu jest godziwe, a co nie, zależeć będzie od tego, czy płód już czucie i życie posiada”⁴⁷. W Rzymie prawo do dzieciobójstwa było prawem ojca, ponieważ dzieci uznawano za własność domową. Seneca całkowicie obojętnie, jak o czymś oczywistym, mówi o uśmiercaniu ułomnych noworodków. „Zabijamy wściekle psy, zabijamy dzikiego i nieujarzmionego buhaja, zarzynamy chore bydlęta, żeby nie zarażały stada, uśmiercamy nowo narodzone płody z cechami potworów, a nawet topimy dzieci, jeżeli przychodzą na świat ułomne i niekształtne, i nie jest to aktem gniewu, ale przemyślanej decyzji, jeżeli istoty chore wyłączamy od zdrowych”⁴⁸.

Skoro akceptowano zabijanie noworodków, tym bardziej akceptowalne musiało być spędzanie płodów. Na ten kontekst wskazuje Ludwig Edelstein: „Aborcja była praktykowana w czasach greckich w nie mniejszym stopniu, jak w epoce rzymskiej, i stosowano ją bez żadnych skrupułów. Nic też dziwnego! W świe-

⁴⁵ Zob. Marcus Tullius Cicero, *O prawach* III, 8, 19, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1960, s. 295.

⁴⁶ Zob. Platon, *Państwo* 460 c; wyd. cyt., t. I, s. 264.

⁴⁷ Arystoteles, *Polityka* VII, 14, 10; w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, Warszawa 2003, t. I, s. 187 (tłum. L. Piotrowicz).

⁴⁸ Seneca, *O gniewie* I, 15; wyd. cyt., s. 254–255.

cie, w którym usprawiedliwione było porzucanie dzieci bezpośrednio po urodzeniu, bardzo dziwne wydawałyby się obiekcje przed zniszczeniem embrionu. Dlaczego więc lekarz miałby nie podać pomocnej dłoni tym spośród swych pacjentów, którzy chcieli przerwać swoje życie, lub tym, którzy nie życzyli sobie mieć potomstwa?”⁴⁹. Oczywiście do porzucenia czy bezpośredniego zabicia noworodka nie była potrzeba pomocy lekarskiej, natomiast była bardzo przydatna dla pacjenta chcącego popełnić samobójstwo, a tym bardziej była wskazana w przypadku spędzania płodu. Dopiero w późniejszych czasach rzymskich niektórzy lekarze odmawiali dokonywania aborcji, argumentując, że powinnością lekarza jest chronić twory natury. Jednak pozostawali w mniejszości, a np. Soranos z Efezu (98–138), największy spośród starożytnych ginekologów i położników, zdecydowanie pogląd ten odrzucał, argumentując, że ważniejsze jest życie kobiety, niż życie płodu; zresztą Soranos dokonywał aborcji nawet w przypadkach, gdy kobieta obawiała się stracić urodę⁵⁰. Dla większości ówczesnych medyków problem, czy lekarz będąc wykonawcą sztuki zachowywania i przywracania zdrowia oraz chronienia życia, może uczestniczyć w niszczeniu życia, nie istniał. „Widocznie jako lekarze nie mieli skrupułów, by to czynić”⁵¹.

Na tym tle wyróżniali się w Grecji lekarze należący do tradycji hipokratejskiej. W słynnej Przysiędze Hipokratesa, zamieszczonej w *Korpusie Hipokratejskim*, sformułowano wyraźny zakaz podawania trucizny i środków poronnych. „Nigdy nikomu, także na żądanie, nie dam zabójczego środka, ani też nawet nie udzielię w tym względzie rady; podobnie nie dam żadnej kobiecie dopochwowego środka poronnego”⁵². Jak uzasadnia Ludwig Edelstein, stanowisko takie było wśród lekarzy starożytności odosobnione i ograniczało się do kręgu wyznawców i kontynuatorów pitagoreizmu⁵³. Pitagorejczycy wyznawali teorię reinkarnacji (metempsychozy), zgodnie z którą po śmierci ciała dusza człowieka przenosi się do innego ciała ludzkiego lub zwierzęcego, przechodząc kolejne etapy oczyszczania, zależne od jakości moralnej życia w poprzednim wcieleniu. Wynikał z tego moralny zakaz zarówno samobójstwa, jak i spędzania płodu, gdyż czyn taki zakłócał proces oczyszczania i wydłużał cykl wcieleń. „Jest oczywi-

⁴⁹ L. Edelstein, *The Hippocratic Oath: Text, translation and interpretation*, w: *Ancient medicine. Selected papers of Ludwig Edelstein*, wyd. cyt., s. 13.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 14.

⁵¹ Tamże.

⁵² Cyt. za: J. Gula, *Przysięga Hipokratesa. Nota od tłumacza i tekst*, w: J. W. Gałkowski, J. Gula (red.), *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym – Lublin 1991, s. 196. Inny przekład znaleźć można w: T. Brzeziński, *Dawna medycyna i lekarze. Studium kształtowania zawodu*, w: T. Brzeziński (red.), *Historia medycyny*, wyd. cyt., s. 36.

⁵³ Zob. L. Edelstein, *The Hippocratic Oath: Text, translation and interpretation*, wyd. cyt., szczególnie s. 16–20.

ste, że Przysięga Hipokratesa ze swym zakazem dokonywania aborcji i popełniania samobójstwa stanowi konsekwencję doktryn pitagorejskich. W żadnym innym środowisku greckiej społeczności tego rodzaju poglądy nie były podtrzymywane i propagowane w duchu tak surowej bezkompromisowości. Kiedy lekarz przysięgając, że nigdy nikomu nie poda trucizny czy środka poronnego, bezpośrednio po tym dodaje: ‘Czyste i prawe zachowam życie swoje i sztukę swoją’, to owa czystość i prawość muszą być rozumiane w sensie ‘pitagorejskiej drogi życia’, po której i on sam kroczy”⁵⁴. Pitagorejska postawa nie mogła stać się powszechnie praktykowaną postawą społeczną; a więc i etyka medyczna pitagorejczyków akceptowana była jedynie przez lekarzy wyznających pitagorejską wizję świata.

Wszystko to nie znaczy, że istniała jakaś zasadnicza zgodność między filozoficzną wizją świata a sposobem działania lekarza. Wbrew pozorom lekarze i filozofowie różnili się w swych poglądach. Wprawdzie jedni i drudzy tak samo pojmowali zdrowie – jako stan równowagi cielesnej – ale dochodzili do odmiennych konkluzji⁵⁵. Lekarze przede wszystkim podkreślali, że nie tylko chorzy, lecz także zdrowi powinni kierować się zaleceniami medycyny, gdyż tylko dzięki temu pozostaną zdrowi. Była to oczywiście logiczna konsekwencja rozumienia, czym jest zdrowie: jeżeli polega ono na równowadze rozmaitych elementów i czynników ludzkiego ciała, a równowaga ta w każdym momencie może być zakłócona przez działanie samego człowieka, to wynikał z tego praktyczny wniosek, że jeśli osoba zdrowa chce pozostawać stale zdrową, to powinna przejawiać stałą troskę o swoje zdrowie i wystrzegać się wszelkich działań, które mogłyby tę równowagę naruszyć, czyli powinna prowadzić tryb życia wskazany przez lekarzy. Ze zrozumiałych względów filozofowie nie mogli kwestionować logiczności wyводу. Ale zarazem nie mogli zaakceptować podporządkowania się jednostki ścisłym wymogom lekarza. I nie chodziło tylko, a nawet nie chodziło przede wszystkim, o wskazane niebezpieczeństwo zaniedbania obowiązków obywatelskich – zdecydowanie większą wagę miało przeświadczenie, że całkowite czy choćby znaczne posłuszeństwo nakazom medycznym czyni z człowieka niewolnika własnego ciała, a więc pozbawia go wolności działania i podejmowania decyzji.

Powód, dla którego filozofowie musieli odrzucić roszczenia lekarzy, był więc natury moralnej. Zaleceniom lekarzy należałoby podporządkować się bezwzględnie, gdyby zdrowie było wartością najwyższą. A zdrowie nie jest dobrem najwyższym, identycznym ze szczęściem; nie może zostać uznane za ostateczny cel,

⁵⁴ Tamże, s. 20.

⁵⁵ Problem ten wnikliwie przedstawia Ludwig Edelstein, na którego stanowisku opieramy się w poniższych wywodach; zob. L. Edelstein, *The relation of ancient philosophy to medicine*, wyd. cyt.

na który nakierowane być powinny ludzkie działania. Zdrowie uznawano za dobro. Zgadzał się co do tego zarówno Platon, jak Arystoteles, zarówno stoicy, jak epikurejczycy; ale równie zgodnie podkreślali, że istnieją wartości wyższe. Lekarze poprawnie wnioskują, że jeśli osoba zdrowa chce pozostawać zdrową, to powinna podporządkować się zaleceniom medycznym. Ale są oni kompetentni w sprawach medycznych, nie zaś w sprawach etycznych. Wartości i ich hierarchię odkrywa filozofia, nie zaś medycyna, więc lekarz nie może wypowiadać się w kwestiach, które leżą poza zasięgiem jego kompetencji. Lekarz może wskazywać, jak powinien zachowywać się człowiek, jeśli chce być zdrowy, ale nie może decydować, czy dany człowiek powinien chcieć być zdrowy. Powinnością lekarza jest troszczyć się o zdrowie tego, kto chce być zdrowy, i leczyć tego, kto chce być wyleczony, ale nie jest on uprawniony do ustalania, co człowiek powinien chcieć⁵⁶.

Jednoznacznie wyraził takie stanowisko Arystoteles. „Nie namyśla się (...) lekarz nad tym, czy ma uzdrowić, ani mówca nad tym, czy ma przekonać słuchacza, ani mąż stanu nad tym, czy ma wprowadzić należyte ustawy, ani nikt inny nad celem; lecz wytknąwszy sobie pewien cel, zastanawiają się, w jaki sposób go osiągnąć i za pomocą jakich środków”⁵⁷. Lekarz nie ustala, czy ten cel, do którego dąży, jest dobrem. Lekarz oczywiście wie, że cel, czyli zdrowie pacjenta, jest dobrem, ale to nie on ustalił, że zdrowie jest dobrem. Dlatego „ani lekarz, ani budowniczy nie mówi, że zdrowie lub dom jest dobrem, tylko że przynosi zdrowie, i w jaki sposób, a budowniczy to samo mówi o budowie domu”⁵⁸. Arystotelesowi niewątpliwie chodzi o to, że wyrażając się z pełną ścisłością lekarz może mówić, iż przynosi zdrowie, a nie może mówić, iż przynosi dobro, ponieważ osiągnięcie zdrowia jako celu leży w jakimś stopniu w jego mocy, natomiast nie leży w jego mocy decydowanie, czy zdrowie jest, czy nie jest dobrem.

Właśnie wobec lekarzy filozofowie musieli bronić swego wyłącznego prawa do decydowania, co jest, a co nie jest, wartością i jaka jest właściwa hierarchia wartości. Zarazem jednak, kiedy filozofowie chcieli w sposób ilustratywny ukazać swoje

⁵⁶ „Lekarz decyduje, czy jego pacjent powinien regularnie spacerować, czy nie; ale nie może wskazywać mu, czy powinien być zdrowy, czy nie, ani czy jego życie powinno być ratowane za wszelką cenę. Inaczej mówiąc, w tej sferze wskazywanie celów należy do filozofii, nie zaś do sztuki medycznej czy jakiegokolwiek innej dziedziny sztuki lub nauki”; L. Edelstein, dz. cyt., s. 360.

⁵⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 1112b; cyt. za: Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, wyd. cyt., s. 85–86.

⁵⁸ Arystoteles, *Etyka wielka* 1182 b; cyt. za: Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, Warszawa 1977, s. 7. Podobnie mówi Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*: „Ani (...) lekarz nie rozważa, czy powinniśmy być zdrowi, czy nie, tylko czy powinniśmy spacerować, czy też nie; ani nauczyciel gimnastyki nie rozważa, czy wychowanek powinien znajdować się w dobrej formie, czy nie, tylko czy powinien się ćwiczyć, czy nie”; Arystoteles, *Etyka eudemejska* 1227 b; cyt. za: Arystoteles, *Etyka wielka. Etyka eudemejska*, wyd. cyt., s. 187–188.

ustalenia, wyjaśnić ich właściwy sens i wskazać korzyści z nich płynące, to nie znajdowali lepszego środka jak porównanie filozofii do medycyny: ukazywano analogię między ciałem a duszą, podobieństwo między treningiem ciała a ćwiczeniami duszy, rozważano filozofię jako swoisty odpowiednik medycyny. Staje się to zrozumiałe, jeśli zważymy, jak bardzo użyteczna okazywała się analogia między ciałem a duszą. Człowiek jest oczywiście zainteresowany stanem swego ciała, a w kulturze greckiej troska o ciało była mocno zakorzeniona. Skoro więc filozofowie starali się skierować uwagę i troskę człowieka na duszę, to odniesienia do ciała stawały się bardzo pomocne. Narzucało się wręcz przypuszczenie, że to, co jest prawdą w odniesieniu do ciała, musi też być prawdą w odniesieniu do duszy. A skoro troska o ciało jest dla człowieka w jakiejś przynajmniej mierze oczywistością, więc oczywistością powinna być też troska o duszę.

Analogia między troską o ciało a troską o duszę wykorzystywana była także przez tych filozofów, którzy skądinąd zdawali się pomniejszać rolę cielesności w konstytuowaniu bytu ludzkiego. Nawet Platon, który za prawdziwy, rzeczywisty byt uznał jedynie byt idealny, a więc który powinien z czysto ontycznego punktu widzenia uznać ciało ludzkie za byt zjawiskowy, gdyż bytem zjawiskowym jest każdy przedmiot materialny, uznaje konieczność troski o ciało. Cielesność jest przez człowieka odczuwana jako realność, nie zaś jako złudzenie bytu i właśnie z tego powodu Platon faktycznie nie może całkowicie deprecjonować cielesności, pogardzać nią, choć też i nie uznaje, by stanowiła ona o istocie człowieka. Istotą człowieka jest nieśmiertelna dusza i człowiek zaczyna istnieć w sposób właściwy dopiero po śmierci⁵⁹. Ale istniejąc tu i teraz, człowiek powinien w sposób należyty podchodzić do swojej cielesności. „Wszystko, co jest dobre, jest piękne, a nie ma piękna bez symetrii. Zatem i jestestwo żyjące musi być symetryczne, by być dobrym. (...) Gdy (...) chodzi o zdrowie lub choroby, o cnotę lub występki, nie ma żadnej symetrii czy asymetrii ważniejszej od tej, która ma miejsce między samą duszą i ciałem”⁶⁰. Zarówno choroby duszy, jak choroby ciała są rezultatem naruszenia symetrii w człowieku, zatem przez całe życie należy tę symetrię pielęgnować, starać się zachować ją w każdym momencie życia. W praktyce dbałość ta powinna polegać na jednakowej trosce o duszę i o ciało i na równomiernym ich ćwiczeniu. „Dlatego kto się oddaje nauce lub innej poważnej pracy intelektualnej, powinien także ćwiczyć ciało przez uprawianie gimnastyki, z drugiej strony ten, kto dba troskliwie o ciało, powinien to połączyć z wprawianiem w ruch

⁵⁹ Jest to, ściśle mówiąc, powrót do właściwego istnienia, nie zaś istnienie nowe, ponieważ dusza po śmierci ciała wraca tam, gdzie już uprzednio istniała; Platon omawia tę kwestię w dialogu *Fajdros*.

⁶⁰ Platon, *Timajos* 87 c-d; cyt. za: Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, wyd. cyt., s. 120.

duszy za pośrednictwem muzyki i ogólnej filozofii, jeśli chce być słusznie nazwany człowiekiem dobrym i pięknym”⁶¹.

Ciało, według Platona, nie współtworzy człowieka w jego człowieczeństwie, gdyż człowiek w istocie swej jest duszą nieśmiertelną. Ale w życiu ziemskim dusza skazana jest na przebywanie w ciele i dlatego jakość tego ciała nie jest obojętna dla stanu duszy. Ciało jawi się Platonowi jako zło przede wszystkim w kontekście poznawczym, jako przeszkoda w docieraniu do prawdy: „jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakieś choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. Pragnieniami i żądzami, i obawami, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napędlają licznymi (...). Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą”⁶². W aspekcie bytowym ciało jest obciążeniem duszy, ponieważ potrzebuje pokarmu, podlega chorobom, z niego też biorą się żądze, a wszystko to nie pozwala człowiekowi skupić się wyłącznie na poszukiwaniu prawdy. Ciało samo w sobie, jako takie, nie tyle jest złem, co raczej nie podlega wartościowaniu moralnemu – jest przecież bytem zjawiskowym, nie przysługuje mu więc status bytu rzeczywistego. Jeśli więc jest określane jako zło, to w sensie negatywnym: każdy byt jest dobrem i każde dobro jest bytem, a skoro ciało nie jest rzeczywistym bytem, to nie jest dobrem samo w sobie, lecz jedynie z racji swego związku z duszą i tak długo tylko, jak długo ten związek trwa. Natomiast troska o ciało jest (oczywiście w rozsądnych granicach) powinnością moralną.

Tak motywowana troska o zdrowie ciała zdaje się być postawą powszechną wśród filozofów starożytności, także tych, którzy nie wyznają Platońskiego idealizmu. Podzielają ją zarówno stoicy, jak epikurejczycy. Ci pierwsi akcentowali przede wszystkim ową równowagę między stanem ciała a stanem duszy i przestrzegali przed skłonnością do zbyt ulegania pragnieniom cielesnym. „Przyznaję, że jest w nas wszczepione umiłowanie swego ciała. Przyznaję, że staramy się je ochraniać. Zgadzam się, że należy troszczyć się o nie. Nie zgadzam się tylko na to, że trzeba mu ulegać”⁶³ – zwięźle i jednoznacznie wyraża takie stanowisko Seneka. Ci drudzy natomiast podkreślali, że zdrowie ciała warunkuje zdrowie duszy, stanowiąc z kolei warunek konieczny szczęścia. „Ciało jest przecież o wiele

⁶¹ Platon, *Timajos* 88 c; wyd. cyt., s. 121–122.

⁶² Platon, *Fedon* 66 b–d; wyd., cyt., s.

⁶³ Seneka, *Listy moralne do Lucylusza* 14, 1; wyd. cyt., s. 45–46.

bliższe tym wszystkim cierpieniom, duch ich doświadcza dopiero, gdy się zarazi od ciała” – mówi Lukrecjusz, rozważając cierpienia spowodowane chorobami, zimnem i głodem⁶⁴.

Uznanie zdrowia ciała za stan pożądany zarówno ze względu na biologiczną jakość życia, jak i z uwagi na jakość działań duszy prowadziło nie tylko do przyjęcia jako oczywistej analogii między zdrowiem ciała a zdrowiem duszy. Niejako naturalną konsekwencją stało się dostrzeżenie analogii między skierowanym na ciało działaniem lekarza a skierowanym na duszę działaniem filozofa. Lekarz zmierza do przywrócenia ciała utraconej równowagi, czyli do przywrócenia pacjentowi zdrowia, i jeśli ktoś chce zdrowie odzyskać, powinien w pełni stosować się do zaleceń lekarza. Analogicznie filozof zmierza do przywrócenia duszy utraconej równowagi i jeśli ktoś chce mieć zdrową duszę, powinien postępować w zgodzie z normami wskazywanymi przez filozofów. Etyka stała się w ten sposób medycyną duszy, a filozof zyskał nad swymi słuchaczami taką samą władzę, jak lekarz nad swymi pacjentami⁶⁵.

Odwolywanie się do medycyny jako swoistego wzorca metodologicznego okazywało się bardzo użyteczne w filozoficznej perswazji i nie ograniczało się jedynie do kwestii etycznych. Platon wyjaśniając, na czym polega sztuka wymowy, wskazuje, że tak jak medycyna musi analizować naturę ciała, tak retoryka musi analizować naturę duszy. „W jednym i drugim należy wyodrębniać składniki istoty: w jednym mianowicie składniki ciała, w drugim natomiast składniki duszy, jeśli chcesz, nie tylko przez nawyk i doświadczenie, lecz zgodnie z nakazami umiejętności zalecając czy to leki i pokarm, sprawiać zdrowie i siłę, czy to poglądy i obyczaje, sprawiać przekonanie i cnotę, którą byś chciał przekazać”⁶⁶. Arystoteles posługuje się tego rodzaju porównaniami w jeszcze szerszym zakresie, co niewątpliwie bierze się także stąd, że pochodził z rodziny lekarskiej i sam był przyrodnikiem. Etykę pojmował Arystoteles jako wiedzę praktyczną, a modelem dla niej stała się właśnie medycyna⁶⁷. Jak wskazuje Werner Jaeger, Arystoteles chcąc uzasadnić, że etyka jest nauką, mimo że nie jest wiedzą teoretyczną, lecz praktyczną, odwołał się właśnie do medycyny. „Etyka jako nauka różni się od fizyki czy matematyki nie tylko w aspekcie celu, jakim jest jej stosowanie w praktyce, lecz także tym, że stanowi odmienny rodzaj wiedzy. Analogia medyczna miała ukazać, że taki rodzaj

⁶⁴ Lucretius, *O naturze rzeczy* III, 733–734; cyt. za: Titus Lucretius Carus, *O naturze rzeczy*, tłum. G. Żurek, Warszawa 1994, s. 134. Tego rodzaju konstatacje służą Lukrecjuszowi do uzasadniania tezy, że dusza jest materialna i śmiertelna.

⁶⁵ Por. L. Edelstein, dz. cyt., s. 315.

⁶⁶ Platon, *Fajdros* 270 b, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, s. 66.

⁶⁷ Zob. szczegółowe omówienie tego zagadnienia w: W. Jaeger, *Aristotle's use of medicine as model of method in his ethics*, „The Journal of Hellenic Studies” 77, 1, 1957, s. 54–61.

wiedzy istnieje także w innych dziedzinach ludzkiej aktywności”⁶⁸. Można w pewnym uproszczeniu powiedzieć, że etyka tak stosuje się do duszy, jak medycyna do ciała. Chodziło tylko o to, aby człowiek zechciał zalecenia etyki tak stosować do duszy, jak zalecenia medycyny stosuje do ciała.

Zarówno zalecenia medyczne, jak i zalecenia moralne wymagają określonego wysiłku i rezygnacji z wielu przyzwyczajęń. Niewątpliwie jednak łatwiej jest człowiekowi stosować się do zaleceń lekarzy niż do zaleceń etyków – pozytywne skutki spełniania tych pierwszych ujawniają się w stosunkowo krótkim czasie i są odczuwane w doświadczalnej rzeczywistości własnego ciała, podczas gdy rezultaty stosowania się do zaleceń etyków realizują się w sferze duchowej i nie posiadają siły oczywistości empirycznej. Przekonując do swych racji filozofowie wykorzystali fakt, że przywracanie zdrowia często dokonuje się poprzez działania przykre, sprawiające ból, nieraz będące wręcz gwałtem zadawanym ciału. A skoro potrafimy pogodzić się z tym, że do zdrowia ciała dochodzimy poprzez ból i cierpienie, to powinniśmy także zrozumieć, że również dochodzenie do zdrowia duszy wymaga wysiłku i nierzadko cierpienia. Wskazywał na to Platon, podkreślając, że przecież posłuszni jesteśmy lekarzom, „czy tam nas chętnych, czy niechętnych leczą, krają, palą, czy inne nam boleści zadają”⁶⁹, byle tylko robili to z dobrym skutkiem. W nieco emocjonalnym stylu tak to wyraził Epiktet: „Cuda dziwy głoszą filozofowie. – A w innych naukach to niby cuda dziwy nie mają miejsca? He? A jakież dziw większym jest nad to, że się komuś przekłuwa oko, by wzrok odzyskał? Gdyby ktoś o tym powiedział człowiekowi nie obeznanemu ze sztuką lekarską, czyżby nie naśmiał się z tej jego mowy? Co zatem jest w tym nadzwyczajnego, że również w filozofii zawierają się liczne prawdy, które dziwami wydają się nieświadomym?”⁷⁰. Tak więc dla tych wszystkich, którzy uznają, że lekarz jest specjalistą, któremu należy się podporządkować w trosce o własne zdrowie, powinno stać się równie oczywiste, że filozof jest specjalistą, któremu należy się podporządkować w trosce o własną duszę.

Jak wszystkie dziedziny wiedzy, tak i medycyna w swym aspekcie poznawczym i naukowym wyrosła z filozofii. Wielka Teoria medyczna była rezultatem filozoficznego namysłu nad naturą rzeczywistości. Wyrosła z przeświadczenia, że wszechświat jest proporcjonalny w swej złożoności i harmonijny w swych działaniach. Pierwotnie była to więc teoria dotycząca rzeczywistości jako takiej, wyrażająca właściwe Grekom odczucie ładu wszechrzeczy. Medycyna przejęła ją i zastosowała do bytu ludzkiego w kontekście działań praktycznych zmierzających

⁶⁸ Tamże, s. 61.

⁶⁹ Platon, *Polityk* 293 b; wyd. cyt., s. 172.

⁷⁰ Epiktet, *Diatryby* I, 25; cyt. za: Epiktet, *Diatryby. Encheiridion*, wyd. cyt., s. 82–83.

do przywrócenia zdrowia. To filozofia oddziaływała na medycynę, nie zaś medycyna na filozofię. Ludwig Edelstein tak oto podsumował swoje rozważania nad stosunkiem starożytnej filozofii do medycyny: „To jedno można, jak sądzę, bezpiecznie stwierdzić: medycyna nie wpłynęła na filozofię poprzez dostarczanie jej naukowej informacji, ani nie pomogła filozofii w znajdowaniu rozwiązań problemów etycznych. Ale medycyna posłużyła filozofii jako środek wyjaśniający i ułatwiający przyjęcie twierdzenia, które filozofia osiągnęła sama, a mianowicie, że człowiek żyje bez filozofii równie marnie, jak bez medycyny”⁷¹. Na bardzo długi czas ustaliła się praktyczna, zawodowa rola lekarza, który jest wprawdzie niekwestionowanym specjalistą i ekspertem w kwestiach dotyczących zdrowia i choroby, któremu więc należy się podporządkować w zakresie jego kompetencji, ale który nie rości sobie najmniejszej nawet pretensji do pouczenia w kwestiach powinności moralnych. Lekarz jedynie wskazywał, co człowiek czynić powinien, aby zdrowie zachować lub odzyskać; tylko filozof rościł sobie prawo wskazywania, czy zachowanie zdrowia jest moralnym obowiązkiem człowieka, a jeśli tak, to dlaczego i w jakim zakresie. Zasadnicza zmiana pod tym względem dokonywać się będzie w czasach średniowiecza, a zainspiruje ją chrześcijaństwo. Odtąd to nie filozofia, lecz wiara wyznaczać będzie właściwy stosunek człowieka do własnej duszy i własnego ciała.

⁷¹ L. Edelstein, dz. cyt., s. 365–366.

MARIA NOWACKA

ANCIENT ATTITUDES VERSUS MEDICAL DUTIES

(Summary)

Rational medicine, i.e. the one which is not an attempt to conciliate forces evil to man, was shaped in Ancient Greece simultaneously with the birth of philosophical thinking. And in its beginning it was indistinguishable from philosophy because any intellectual activity of man aiming at understanding something was philosophy. Even when within the frames of philosophy particular disciplines – astronomy, physics, biology, and also medicine – started to be aware of their autonomy, they still remained essentially philosophical. Ancient medicine is philosophical medicine because all its findings are understood in a philosophical context – deep conviction of philosophers that the universe is an orderly, proportional, and harmonic entirety is transmitted from physicians to patients. Such is the source of medical theory, according to which good health is a harmony of elements in human body, as well as subsequent conviction about peculiar isomorphism of macrocosm and microcosm. The only real indicator of autonomy of medicine from philosophy was a necessary element of realism regarding particular human being who was supposed to be effectively aided in his sickness by concrete means. Philosophy did not have to care about reality so philosophy could bend reality to its speculated theories without having to verify them in practice. However, natural empirism of medicine could not influence philosophy as medicine itself did not possess, and will not possess for a long time, so big scientific database that it could be an influencing factor on philosophical settlements. Ethics will become the common ground for mutual relations between medicine and philosophy. And on this ground a particular analogy between treating human body and healing human soul will be settled, an analogy incomparably more useful for philosophy than for medicine.

Key words: **medicine, antiquity, philosophy, treatment**

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

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

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK¹

DYLEMATY I PROBLEMY ETYCZNE WSPÓŁCZESNEJ MEDYCYNY POLSKIEJ

Postęp współczesnej medycyny jest pochodną tempa rozwoju nauki i techniki, przez co nieustannie pojawiają się nowe technologie, metody terapii, leki oraz aparatura medyczna. Utechnicznienie procedur medycznych powoduje jednak, że stale poszerzający się zakres dostępnych środków oraz rosnąca złożoność procesu decyzyjnego, implikują szereg nowych dylematów, problemów i rozterek natury etycznej. W związku z tym nie tylko pacjenci, ale i pracownicy służby zdrowia znajdują się często w sytuacjach granicznych, a stąd ich wybory rzutują już nie tylko na poziom udzielanej pomocy medycznej, lecz mają także wpływ na kondycję zdrowotną całego społeczeństwa. Z tego właśnie powodu funkcjonowanie systemu opieki zdrowotnej podlega wnikliwej ocenie etycznej. Może być ona dokonywana z racji ogólnospołecznych, jak i wykorzystania możliwości, jakich dostarczają nauki biomedyczne.

Obecnie uwaga polskiej opinii publicznej koncentruje się zwłaszcza na polemikach w takich kwestiach jak: klauzula sumienia, granice odpowiedzialności lekarskiej, problem alokacji środków i procedur leczniczych, projekt „testamentu ży-

¹ Autorka jest stypendystką w ramach Poddziałania 8.2.2 „Regionalne Strategie Innowacji”, Działania 8.2 „Transfer wiedzy”, Priorytetu VIII „Regionalne Kadry Gospodarki” Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki współfinansowanego ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego Unii Europejskiej i z budżetu państwa.



KAPITAŁ LUDZKI
NARODOWA STRATEGIA SPÓJNOŚCI



Lubuskie

UNIA EUROPEJSKA
EUROPEJSKI
FUNDUSZ SPOŁECZNY



cia”, stosunek do eutanazji oraz aborcji, granice moralnej ochrony ludzkiego życia, czy też procedura *in vitro*. Co ważne, rozstrzygnięcia problemowe w biomedycynie są uwarunkowane społecznie i kulturowo. Należy podkreślić tu przede wszystkim fakt, że współczesna Polska została ukształtowana w kręgu kultury chrześcijańskiej i nadal pozostaje pod silnym wpływem jej dyrektyw i wartości moralnych. Co istotne, mają one silny wpływ na społeczne odniesienie się do wielu kwestii bioetycznych, zwłaszcza na tę część społeczeństwa, która pojmuje jej zalecenia w sposób bardzo dosłowny i radykalny. Chodzi tu przede wszystkim o podejście do problematyki życia i śmierci, prokreacji, polityki prorodzinnej. Znajduje to swe bezpośrednie odzwierciedlenie w konkretnych regulacjach prawnych, w treściach dokumentów (uchwał, kodeksów, konwencji, deklaracji) szczegółowo określających prawa, powinności oraz ograniczenia pracowników służby zdrowia w kontekście poszczególnych dylematów bioetycznych. Potrzeba i zasadność ich formułowania nie są już dziś kwestionowane, zaś kontrowersje i wątpliwości pojawiać się mogą jedynie w odniesieniu do treści konkretnych postanowień.

1. Polska etyka lekarska – rys historyczny

Kazimierz Szewczyk kładąc nacisk na zjawisko nierozzerwalnego związku profesji lekarskiej ze sferą i problematyką bioetyczną, formułuje następującą definicję etyki lekarskiej: „etyka lekarska w łagodnym ujęciu rewolucji bioetycznej jest dziedziną bioetyki formułującą oraz teoretycznie uzasadniającą podstawowe standardy profesjonalnych obowiązków lekarzy względem pacjenta, społeczeństwa, profesji i jej celów”². Jak wynika z tej definicji, głównym wyznacznikiem etyki lekarskiej jest jej charakter deontologiczny w stosunku do przedstawicieli zawodu lekarskiego.

Polska etyka lekarska, podobnie jak etyki lekarskie wielu innych krajów zachodnich, odwołuje się do pochodzącej z V wieku p.n.e. *Przysięgi Hipokratesa*³. Przysięga ta stanowi fundamentalny dokument z zakresu etyki lekarskiej. Zawiera ona najistotniejsze normy moralne odnoszące się do lekarzy, mające na celu ochronę ich interesów oraz dobro ich pacjentów⁴. Naczelną dyrektywą tej przysięgi, którą przejęły także późniejsze kodeksy etyki lekarskiej, jest zasada *primus non nocere* (po pierwsze nie szkodzić). Dyrektywę tę określa się także jako „nakaz

² K. Szewczyk, *Bioetyka. Medycyna na granicach życia*, t. I, PWN, Warszawa 2009, s. 78.

³ Zob. S. Konstańczak, *Etyka pielęgnarska*, Wyd. Difin SA, Warszawa 2010, s. 67.

⁴ Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, wyd. cyt., t. I, s. 18.

dobroczyńnienia”, podkreślając, że tym co w niej najistotniejsze, jest właśnie „motywacja lekarza skierowana ku dobru pacjentów”⁵. Niemniej jednak należy zauważyć, że wiele z głoszonych przez Hipokratesa zaleceń etycznych zostało z czasem zweryfikowanych i odrzuconych, np. nakaz, by nie leczyć osób, których stan nie rokuje wyzdrowienia, ze względu na niepowodzenie kuracji mogące stanowić kompromitację dla zawodu lekarza⁶. Wiele z nich okazało się też zbyt ogólnych bądź nieprzystających do obecnych standardów leczenia. Z tych powodów środowiska lekarskie poszczególnych krajów zaczęły z czasem podejmować próby sformułowania własnych dokumentów etyki zawodowej, które odpowiadać miały specyfice danego kraju w odniesieniu zarówno do pacjentów, jak i lekarzy. Także w Polsce opracowano tego typu dokumenty⁷. Z jednej strony dostrzegano możliwość podbudowy tą drogą prestiżu zawodu lekarza, wzmocnienia zaufania społecznego do przedstawicieli tego zawodu, z drugiej zaś, uchwalenie dokumentu z zakresu etyki lekarskiej miało dawać jednoznaczne uregulowanie wielu szczegółowych kwestii i problemów niejasnych bądź nierozstrzygalnych w świetle *Przysięgi Hipokratesa*.

Wśród polskich dokumentów z zakresu etyki lekarskiej należy wymienić *Zasady obowiązków i praw lekarzy* ustanowione w 1884 roku przez Warszawskie Towarzystwo Lekarskie⁸. Kazimierz Szewczyk istotę tego dokumentu ujmując następująco: „Jest to zbiór wskazówek-standardów właściwego wykonywania obowiązków przez lekarzy”⁹. Niemniej jednak, jak sugeruje już sama nazwa dokumentu, zawiera on regulacje prawne chroniące przede wszystkim dobro lekarzy, znacznie mniej pacjentów. Do norm służących chorym odnoszą się jedynie takie regulacje jak np.: zakaz nieudzielania pomocy bez ważnych przyczyn, nakaz zachowania tajemnicy lekarskiej, nakaz dostosowania częstości wizyt do potrzeby, ochrona pacjenta przed prawdą o niepomyślnych rokowaniach co do jego wyzdrowienia, nakaz towarzyszenia nieuleczalnie choremu¹⁰. Stąd też podjęto próby kolejnych kody-

⁵ Tamże.

⁶ Zob. S. Konstańczak, *Etyka pielęgniarska*, wyd. cyt., s. 68.

⁷ Należy podkreślić, że poszczególne państwa przyjęły różną strategię postępowania w tym zakresie. Nie wszystkie podjęły próbę własnego skodyfikowania etycznych powinności środowiska lekarskiego; takich dokumentów nie mają na przykład Niemcy i Anglia. Ponadto należy zauważyć, że uregulowania prawne różnych państw przyjmują odmienne postaci: rozbudowanych kodeksów (jak np. w Polsce, we Francji i Włoszech) oraz zwięzłych, ogólnych ustanowień (jak w Japonii, gdzie ograniczono się jedynie do sześciu „powinności”). Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, wyd. cyt., t. I, s. 79.

⁸ Wśród ustanowień z zakresu polskiej etyki lekarskiej warto wspomnieć także krótki dokument mający na celu sformułowanie obowiązków i uprawnień lekarzy o nazwie: *Uchwały Towarzystwa Lekarzy Galicyjskich w przedmiocie obowiązków lekarzy względem swych kolegów i zawodu lekarskiego w ogóle*, pochodzący z 1876 roku. Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, wyd. cyt., t. I, s. 28.

⁹ Tamże, s. 29.

¹⁰ Zob. tamże.

fikacji etycznych powinności środowiska medycznego. Ich wynikiem był *Kodeks etyki lekarskiej*, który z pewnymi poprawkami pozostaje w mocy prawnej do dziś. Obowiązujący obecnie w Polsce kodeks został wprowadzony w życie w 2003 roku na Nadzwyczajnym VII Krajowym Zjeździe Lekarzy. Zawiera on około 90 artykułów i jest trzecią (rozszerzoną) jego nowelizacją. Pierwsza jego wersja powstała bowiem jeszcze w 1991 roku, druga zaś w 1993 roku¹¹. W *Przyrzeczeniu Lekarskim* stanowiącym jego preambułę i będącym zarazem uwspółcześnioną modyfikacją *Przysięgi Hipokratesa* na plan pierwszy wysuwają się takie dyrektywy etyczne jak: służba ludzkiemu życiu i zdrowiu, przeciwdziałanie cierpieniu i chorobom, sumienne wykonywanie obowiązków, brak uprzedzeń i równe traktowanie pacjentów, dochowywanie tajemnicy lekarskiej, nienadużywanie zaufania chorych, zachowanie godności zawodowej, rozwijanie wiedzy i umiejętności zawodowych¹². Mimo że dokument ten zawiera wiele regulacji prawnych dotyczących istotnych współcześnie problemów bioetycznych, spotyka się on także z wieloma zarzutami zarówno ze strony opinii publicznej, jak i samego środowiska medycznego. Ze względu na rozbudowaną formę i równoczesne ujęcie przepisów różnej rangi i charakteru bywa uznawany za chaotyczny, niespójny, ogólnikowy i nieprecyzyjny. Tego typu eklektyzm deontologiczny sprzyja także powstawaniu konfliktów norm etosu lekarskiego i zasad interesu. Ponadto głosząc swoiste „prawdy moralne” może implikować w środowisku lekarzy przekonanie o powinności ich uprzywilejowania konstytucyjnego, a nawet pewne lekceważenie przez nich niektórych elementów prawa stanowionego¹³. Stąd też mimo niewątpliwego znaczenia nie stanowi i stanowić nie może ostatecznej i jedynej instancji rozstrzygającej w stosunku do pojawiających się stale problemów i wątpliwości bioetycznych. Bez wątpienia pełnić może jednak ważną rolę drogowskazu etycznego dla reprezentantów profesji lekarskiej.

2. Dylematy i problemy bioetyczne w medycynie polskiej: źródła, istota, stanowiska

Dylematy i problemy moralne w medycynie polskiej mają zróżnicowane źródła oraz uwarunkowania. Obok determinantów społecznych i kulturowych do najważniejszych z nich należą także: ograniczenia finansowe, wpływ opinii publicznej oraz przekonania światopoglądowe (religijne) większości społeczeństwa. Czynniki

¹¹ Zob. tamże, s. 80.

¹² Zob. *Kodeks etyki lekarskiej*; <http://www.nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej>.

¹³ Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, wyd. cyt., t. I, s. 79–84.

te mają często decydujący wpływ na ujęcie danej problematyki w kontekście etycznym, (jego ocenę etyczną). Należy podkreślić też, że wielokrotnie czynniki te implikują się wzajemnie (wpływają na siebie), np. przeważające w społeczeństwie poglądy światopoglądowe wpływają na ostateczne uregulowanie prawne danych kwestii bioetycznych (drogą głosowania obywatele popierają lub negują wprowadzenie określonych uchwał). Ponadto czynnikiem mającym bezpośredni wpływ na kształtowanie się rozstrzygnięć dotyczących problemów bioetycznych w medycynie mają także sami lekarze. Praktyka społeczna wskazuje, że choć zawód lekarza jest zawodem szczególnej odpowiedzialności i zarazem zaufania społecznego, którego naczelnym celem powinno być ratowanie i ochrona zdrowia i życia pacjenta, to każdy, kto go uprawia, jest tylko człowiekiem i jego postępowanie determinują nie tylko cele, które wydają się najwłaściwsze z etycznego punktu widzenia, ale także jego ludzka natura, osobiste potrzeby i interesy. Stąd każdy lekarz znajduje się w specyficznej sytuacji, z jednej bowiem strony zobowiązany jest realizować postulatory, dyrektywy i ideały etyczne wynikłe z jego profesji, z drugiej zaś posiada własne partykularne cele i potrzeby, które także pragnie realizować i zaspokajać. Co więcej, ma także własne przekonania światopoglądowe, które mogą okazać się nie bez znaczenia w podejmowaniu wielu decyzji zawodowych. Każdy przedstawiciel środowiska medycznego staje zatem wobec zjawiska pewnego dysonansu teorii i praktyki¹⁴.

Ten osobisty czynnik decyzyjny widoczny jest wyraźnie w kontekście regulacji prawnej dotyczącej postępowania lekarzy, jaką jest tzw. klauzula sumienia. Jako że ustanowienie to ma bezpośredni wpływ na decyzyjne lekarzy, implikuje w ten sposób wiele kontrowersji związanych z problematyką bioetyczną. Klauzula sumienia uzasadnienie wyborów etycznych odnosi do przekonania o istnieniu i posiadaniu przez człowieka sumienia jako swoistej dyspozycji (atrybutu) umożliwiającej trafne odróżnianie czynów dobrych od złych i na tej podstawie podejmowanie właściwych z etycznego punktu widzenia decyzji. Sumienie stanowi tu rodzaj wewnętrznej instancji kontrolnej naszej świadomości. Może być ono pojmowane bądź jako fenomen psychologiczny swoście ludzki, bądź też jako zasada postępowania. „W pierwszym przypadku sumienie staje się władzą poznawczą nieomylnie oceniającą wszystko w kategoriach dobra i zła”, a w drugim zasadą, która autorytatywnie pozwala rozstrzygać dylematy moralne¹⁵. O doniosłości etycznej sumienia pisał już kilkadziesiąt lat temu T. Kotarbiński, czyniąc ją fundamentalną kategorią swej koncepcji. Zakładał, że ludzkość posiada właśnie pewne „poczuciowe rozumienie ocen dodatnich wyrażanych słowem »czcigodny«

¹⁴ Zob. S. Konstańczak, *Etyka pielęgnarska*, wyd. cyt., s. 66.

¹⁵ Tamże, s. 48.

i ocen ujemnych wyrażanych słowem »haniebny« (...)»¹⁶. Rolę tę odgrywa sumienie jako: „całokształt intuicyjnych przeświadczeń o tym, co haniebne, a co czcigodne (...)»¹⁷. Postępując zgodnie z jego wskazaniem, człowiek pozostaje wolny od jego wyrzutów. To właśnie ono stanowi najwyższą instancję oceny ludzkiego postępowania, do której człowiek powinien się odwoływać. Sumienie zatem „jest dla każdego z nas sędzią nad sędziami. Ono wydaje w każdej sprawie moralnej sąd surowy, bezwzględny, sprawiedliwy”¹⁸. Głos sumienia, w przekonaniu Kotarbińskiego, nakazuje nam okazywać pomoc wszystkim istotom jej potrzebującym, cierpiącym. Sumienie stanowi bowiem pewną odmianę wstydu, który pojawia się, gdy popełniamy czyn niegodziwy, gdy oddalamy się od ideału dobroci, prawości, odwagi, dzielności i opanowania¹⁹. Dlatego filozof przekonywał, że „największym dla człowieka nieszczęściem jest świadomość sprzeniewierzenia się głosowi własnego sumienia”²⁰. To właśnie ten głos umożliwia człowiekowi wydawanie słusznych etycznie (czcigodnych) ocen²¹.

Przypisywanie kategorii sumienia tak znaczącej roli w perspektywie etycznej legło zapewne u podstaw *klauzuli sumienia*. Została ona sformułowana w *Ustawie o zawodach lekarza i lekarza dentysty* z 1996 roku oraz w *Kodeksie etyki lekarskiej* („Dla wypełnienia swoich zadań lekarz powinien zachować swobodę działań zawodowych, zgodnie ze swoim sumieniem i współczesną wiedzą medyczną”²²). Głosi ona, że lekarz może powstrzymać się od wykonania świadczeń zdrowotnych niezgodnych z jego sumieniem oraz w szczególnie uzasadnionych przypadkach, ale w razie odstąpienia od leczenia obowiązany jest „wskazać choremu inną możliwość uzyskania pomocy lekarskiej”²³. W praktyce zatem może być ona interpretowana jako ograniczone prawo do odmowy leczenia. Może też nieść za sobą pewną groźbę nadużyć, gdyż daje lekarzowi możliwość zaniechania leczenia bez podania obiektywnego uzasadnienia, odnosząc się jedynie do jego osobistych przekonań (moralnych, religijnych). Pociąga to zatem za sobą niebezpieczeństwo, że „pod przykrywką” osobistych przekonań lekarz będzie kierował się w swym postępowaniu

¹⁶ T. Kotarbiński, *Tezy etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 196.

¹⁷ T. Kotarbiński, *Trzy główne problemy*, w: tenże, *Pisma etyczne*, wyd. cyt., s. 138.

¹⁸ T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, w: tenże, *Pisma etyczne*, wyd. cyt., s. 149.

¹⁹ Zob. T. Kotarbiński, *Problematyka etyki niezależnej (2)*, w: tenże, *Pisma etyczne*, wyd. cyt., s. 173.

²⁰ T. Kotarbiński, *Jak i dlaczego powstała etyka niezależna z wzorcem naczelnym społecznego opiekuna?*, w: tenże, *Pisma etyczne*, wyd. cyt., s. 195.

²¹ Zob. J. Dudek, *Etyka niezależna Tadeusza Kotarbińskiego*, Wyd. WSP, Zielona Góra 1997, s. 62.

²² *Kodeks etyki lekarskiej*, art. 4.

²³ Tamże, art. 7.

niu innymi powodami np. korzyściami materialnymi, partykularnymi interesami, uprzedzeniami. Nie ma tu zatem możliwości skontrolowania czy motywacje jego czynów nie wykraczają poza te przyjęte w klauzuli. Ponadto klauzula ta pozwala w świetle prawa i sumienia na nieudzielenie pomocy medycznej osobom, które jej rzeczywiście potrzebują. „Wraz z legalizacją kontrowersyjnych moralnie procedur medycznych prawo to znalazło zastosowanie przede wszystkim do wyrażania sprzeciwu wobec wykonania procedur niezgodnych z sumieniem przez członków personelu medycznego”²⁴.

Szczególnie kontrowersyjnego charakteru problem ten nabiera w kontekście problematyki przerywania ciąży²⁵. Choć polskie prawodawstwo ma z założenia charakter antyaborcyjny, to dopuszcza jednak legalne przerwanie ciąży na podstawie trzech wskazań. Obecnie obowiązujące w Polsce regulacje prawne dotyczące aborcji zawarte zostały w *Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży* z 1993 roku. Dopuszcza ona przerywanie ciąży z następujących wskazań: (a) medycznych, gdy ciąża jest zagrożeniem życia lub zdrowia kobiety matki; (b) embriopatologicznych, gdy istnieje duże prawdopodobieństwo ciężkich i nieodwracalnych upośledzeń płodu lub ciężkiej choroby będącej zagrożeniem dla jego życia; (c) prawnych, gdy istnieje podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku przestępstwa (gwałtu). Co ważne, w 1996 roku wprowadzono nowelę tej ustawy, dopuszczając przerywanie ciąży ze wskazań społecznych, tj. gdy kobieta ciężarna znajduje się w trudnej sytuacji materialnej, życiowej lub osobistej. Takie wskazania do przerywania ciąży uznawane są dziś np. w Czechach, na Słowacji, w Belgii, Szwecji, Islandii, Holandii, Finlandii, Norwegii. Jednakże rok później Trybunał Konstytucyjny uchylił ją, uznając wskazanie społeczne do aborcji za niezgodne z Konstytucją RP i wskazując, że prawne dopuszczenie usunięcia ciąży z powodu przyczyn społecznych, tj. ciężkich warunków życiowych lub trudnej sytuacji osobistej ciężarnej, oznaczałoby, że wartością, jaką się tu preferuje, jest dobrostan materialny i określony stan psychiczny ciężarnej, a nie życie prenatalne. Zgodne z Konstytucją bowiem wartość życia stanowi nadrzędne, chronione prawnie dobro. Dlatego, jak przekonuje K. Szewczyk: „Ustawodawca powinien dać pierwszeństwo życiu przed statusem majątkowym kobiety i jej stanem psychicznym”²⁶. Być może

²⁴ J. Pawlikowski, *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia przez personel medyczny – problemy etyczne-prawne*; <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=32&i=3&m=22&z=0&n=2&k=5>.

²⁵ Należy podkreślić jednak, że wraz z rozwojem medycyny klauzula sumienia znajduje swe zastosowanie także w odniesieniu do takich procedur jak: antykoncepcja (szczególnie „po stosunku”, tzw. postkoitalna), zapłodnienia pozaustrojowego, eutanazji, stosowania terapii przeciwbólowej, odmowy zaprzestania uporczywej terapii.

²⁶ K. Szewczyk, *Bioetyka*, wyd. cyt., t. I, s. 258.

wprowadzenie tej nowelizacji ustawy miało także na celu położenie kresu sporom społeczno-politycznym, które wzbudzała. Ponadto chciano także zapewne ograniczyć nadużycia związane z dokonywaniem aborcji. Mimo to ocena etyczna tej ustawy nadal nie jest jednoznaczna. Pojawia się wiele głosów negatywnych zarówno uznających ją za zbyt restrykcyjną jak i za zbyt liberalną. Obrońcy życia poczętego (ruch pro-life, reprezentanci etyki chrześcijańskiej, środowiska związanego z Kościołem katolickim) uważają, że płód ludzki jest istotą ludzką, a każda aborcja, bez względu na wszelkie okoliczności, zamachem na jego życie²⁷. W związku z tym uznają obowiązujące regulacje prawne za zbyt radykalne ze względu na legalizację aktu zabijania i odrzucenie przekonania uznającego życie za fundamentalną i niezbywalną wartość. Z kolei z drugiej strony wskazuje się, że zbytne obostrzenie warunków dopuszczalności przerywania ciąży, choć zapobiega jej dokonywaniu niejako „na życzenie”, to mimo wszystko nie prowadzi do zmniejszenia liczby usuwanych ciąży, sprzyja jedynie wzrostowi nielegalnie wykonywanych zabiegów (rozbudowie „podziemia aborcyjnego” i „turyście aborcyjnej”)²⁸.

Wracając do problemu aborcji w odniesieniu do środowiska medycznego, okazuje się, że nawet w sytuacji, gdy pacjentka będzie posiadała wskazania do przerwania ciąży uznane w świetle prawa, to lekarz i tak może bez konsekwencji społeczno-prawnych odmówić jej dokonania. Prawo takie przyznaje mu właśnie klauzula sumienia. Lekarz zatem, do którego zwróci się ciężarna posiadająca zgodę prawną na przerwanie, może odmówić wykonania zabiegu, odwołując się do niezgodności tego czynu z jego sumieniem. Ponadto może on także powołać się na artykuł 39 *Kodeksu etyki lekarskiej*, gdzie sformułowano następujący zapis: „Podjęmując działania lekarskie u kobiety w ciąży lekarz równocześnie odpowiada za zdrowie i życie jej dziecka. Dlatego obowiązkiem lekarza są starania o zachowanie zdrowia i życia dziecka również przed jego urodzeniem”²⁹. Powstaje zatem problem, że prawna zgoda na przerwanie danej ciąży nie jest równoznaczna z jej dokonaniem. Odniesienie klauzuli sumienia do problematyki przerywania ciąży ukazuje niejednoznaczność zapisów prawa w kontekście oceny etycznej. Opinia publiczna zarzuca bowiem lekarzom odmawiającym dokonania aborcji zgodnej z prawem, że czynią oni tak nie z pobudek światopoglądowych, ale pragmatycznych. Nie chcą bowiem narażać się na problemy w pracy czy ostracyzm zawodowy, co nie przeszkadza im niejednokrotnie działać w tzw. „podziemiu aborcyjnym”. Klau-

²⁷ Zob. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, *Wprowadzenie. Dylematy bioetyki: między autonomią a sprawiedliwością*, w: *Dylematy bioetyki*, Zakład Etyki i Filozofii Medycyny Akademii Medycznej w Łodzi, Łódź 2001, s. 10–11.

²⁸ Zob. K. Szewczyk, *Bioetyka*, wyd. cyt., t. I, s. 262–264.

²⁹ *Kodeks etyki lekarskiej*, art. 39.

zula sumienia w odniesieniu do problemu aborcji budzi także sprzeciw ze względu na uznanie, że przyznanie tego typu autonomii moralno-decyzyjnej odbywa się kosztem praw pacjentów. Klauzula sumienia może być bowiem interpretowana jako przyzwolenie na nierówne traktowanie chorych (jedni otrzymują pomoc medyczną, inni nie). Ponadto implikuje ona także pewną niewydolność systemową (stykając się z odmową leczenia jednego lekarza, pacjent szuka kolejnego, tracąc czas i pieniądze). Stąd też pojawiają się głosy, że klauzula ta narusza demokratyczne zasady równości i sprawiedliwości. Kierując się zatem dobrem wspólnym, powinno się być może to prawo ograniczyć³⁰.

Ograniczone możliwości finansowe (materialne) implikują problem alokacji dóbr medycznych. Poziom opieki zdrowotnej uzależniony jest bowiem od posiadanych środków finansowych, wpływa także na działania, które mogą podlegać ocenie etycznej. Chodzi tu przede wszystkim o pytanie o właściwy, tj. sprawiedliwy, podział niewystarczających środków medycznych. Problem ten nabiera szczególnego znaczenia, jeśli zestawia się go z konstytucyjnym założeniem o równości wszystkich obywateli. Oznaczałoby to bowiem, że każdemu pacjentowi przysługuje prawo do leczenia w równym stopniu. Praktyka pokazuje jednak, że tak nie jest, a poziom i dostęp do wymaganej opieki zdrowotnej jest często ograniczony przez zasoby finansowo-materialne Polskiego Narodowego Funduszu Zdrowia. W związku z tym często jedyną możliwością podjęcia szybkiego i zarazem skutecznego leczenia bywa skorzystanie z prywatnej opieki lekarskiej. Jest to zaś sytuacja o tyle dwuznaczna z etycznego punktu widzenia, że wówczas zdrowie a nawet życie ludzkie zależy niejednokrotnie od posiadanych przez chorego środków finansowych. Choć Polska nie należy do krajów najbogatszych, to standard życia jej obywateli stale się podnosi. Niemniej jednak nawet najbogatszych państw nie stać na zapewnienie wszystkim pacjentom optymalnej opieki medycznej.

W związku z tym powstaje pytanie, jak należy rozdzielać ograniczone środki i usługi medyczne finansowane przez państwo, do których z założenia wszyscy obywatele powinni mieć równy dostęp. Czy właściwym działaniem będzie tu wprowadzenie pewnych kryteriów, na podstawie których dokonywać się powinno racjonowanie świadczeń medycznych? Jeśli tak, to na jakiej podstawie powinny być one ustanawiane i czy ich wprowadzenie nie stanowi pewnego rodzaju dyskryminacji, skoro zgodnie z Konstytucją RP wszyscy obywatele są równi? Wśród najczęstszych warunków, które muszą spełniać pacjenci, by zostali zakwalifikowani do danej terapii wprowadza się w Polsce kryteria m.in.: wieku, stanu zaawansowania choroby, rokowań co do wyzdrowienia, trybu życia. W związku z tym pojawiają się

³⁰ J. Pawlikowski, *Prawo do wyrażania sprzeciwu sumienia*; <http://www.incet.uj.edu.pl/dzialy.php?l=pl&p=32&i=3&m=22&z=0&n=2&k=5>.

selekcyjne regulacje prawne dotyczące dostępu do niektórych leków bądź terapii. Wywołują one wiele negatywnych reakcji zarówno ze strony środowiska medycznego, jak i pacjentów. Lekarze upatrują w takiej strategii rozdzielania środków i usług medycznych sprzeczności z *Kodeksem etyki lekarskiej*, zgodnie z którym zobowiązali się przecież bezwzględnie służyć życiu i zdrowiu ludzkiemu. Tymczasem tego typu obostrzenia oznaczają niestety, że nie wszyscy otrzymają wymaganą pomoc medyczną (szczególnie często ma to miejsce w przypadku racjonowania świadczeń medycznych w zależności od wieku pacjenta). Z kolei pacjenci negują tego typu procedury jako naruszające ich prawa i godność, gdyż pozbawiają ich często jedynej szansy na powrót do zdrowia. Problem jest o tyle istotny, że choć trudno jest znaleźć w tej sytuacji optymalną strategię postępowania, która byłaby uwzględniała w pełni interesy i dobro wszystkich stron (państwa, lekarzy oraz pacjentów), to mimo to nie można zaniechać jej poszukiwania, gdyż każdorazowo kładzie się na szali życie lub zdrowie ludzkie.

Natomiast wpływ powszechnie uznawanych (dominujących) poglądów światopoglądowych/religijnych na ocenę etyczną praktyk medycznych widoczny jest w Polsce chociażby w stosunku do aktu eutanazji. Decydujący wpływ na jego ocenę ma bowiem obecnie uzurpujająca sobie wciąż prawo do dominacji i powszechnej aprobaty etyka chrześcijańska głoszona przez Kościół katolicki i środowiska z nim powiązane. Jej wyznawcy uznają życie człowieka za fundamentalną i zarazem nadrzędną wartość moralną, stanowiącą integralną część jego osobowej godności. Pisz o tym następująco chrześcijański etyk, Tadeusz Ślipko: „Kiedy w toku eksplikowania chrześcijańskiego stanowiska (...) mówimy o »życiu« czy »egzystencji« człowieka, nie pojmujemy tego życia jako jakiejś części jego realnego bytu, swoistego dobra, które da się wyodrębnić z całokształtu człowieczeństwa (...). Realistyczne spojrzenie na życie każe je pojmować integralnie jako istnienie tożsame z całą realną podmiotowością człowieka, czyli jego indywidualnym konkretnym istnieniem. Innymi słowy, życie człowieka nie jest »czymś« w człowieku, ale jest **samym żyjącym człowiekiem** i przedstawia taką bytową strukturę, jaką prezentuje ów człowiek. (...) Skoro (...) życie ludzkie jest obiektywnie tożsame z osobową strukturą bytu ludzkiego, tej zaś strukturze przysługuje nie tylko doskonałość ontyczna, ale także fundamentalna godność i wartość moralna, w takim razie również życie ludzkie partycypuje w owej godnościowej wartości i samo się w analogiczną wartość przemienia. W ten sposób życie ludzkie zostaje włączone w etyczną treść osoby i razem z nią nabiera sensu wartości nadrzędnej i nie-pogwałcalnej”³¹.

³¹ T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, Wyd. Petrus, Kraków 2009, s. 309–310 [podkreślenie autora].

Stanowisko to pociąga za sobą bezwzględny nakaz ochrony życia i absolutną negację zjawisk, które mogą implikować jego przerwanie. Taką zaś procedurą jest niewątpliwie akt eutanazji. Praktykę tę uznaje się bowiem nie tylko za zamach na wartość życia człowieka, ale także za pogwałcenie jego osobowej wartości. Nie jest to jednak jedyne stanowisko w tej kwestii. Mimo prawnego zakazu eutanazji w Polsce coraz częściej do głosu dochodzą jednak jej apologety. Współczesnym zwolennikiem nie tylko etycznej, ale i prawnej dopuszczalności eutanazji jest polski filozof Bogusław Wolniewicz. Jego stanowisko stanowić może laicką propozycję ujęcia tej problematyki i zarazem kontr-stanowisko dla stanowiska etyki chrześcijańskiej. Filozof wyraził je w artykule *Eutanazja i biolatria*, pisząc następująco: „Eutanazja jest najrozumniejszym sposobem kończenia własnego życia, gdy staje się ono już tylko cierpieniem bez sensu i bez nadziei. Dlatego każdemu, kto jej sobie wtedy życzy, trzeba ją ułatwiać”³². Przekonuje, że odmawianie prawa do jej wykonania stanowi wyraz małoduszności i doktrynerstwa. Podkreśla przy tym, że dla cywilizacji Zachodu stopniowa jej legalizacja jest procesem koniecznym i nieuchronnym. Co więcej, twierdzi, że wola eutanazji jest wyrazem siły ducha i jego zwycięstwa nad sferą biologiczną, gdyż, strach jest cechą istoty biologicznej w człowieku, a sferze duchowej jest on obcy. Uznaje przy tym za oczywistość, że: „na drodze życia ludzkiego istnieje punkt (...), poza który przedłużanie go jest tylko ponurym nonsensem”³³. Wolniewicz zwraca też uwagę na inny aspekt tej kwestii – o ile bowiem gdyby nawet rzeczywiście udało się wyeliminować wszystkie niedogodności fizyczne (cierpienie, ból), będące najczęściej przyczynami praktyk przerywania życia ludzkiego, o tyle jeśli chodzi o utrapienia moralne, duchowe, wewnętrzne, sprawa się komplikuje. Píše: „Nie chodzi tylko o udrękę fizyczną, choć ona sama stanowi wystarczający powód do legalizacji. Równie ważne jest sponiewieranie moralne umierającego: jego zniedołężnienie, całkowite zdanie na innych, często świadomość, że cuchnie. Pozostaje mu tylko czekać, kiedy się to wreszcie skończy”³⁴. W tym ujęciu śmierć stanowi dla człowieka swego rodzaju wyjście z sytuacji beznadziejnej. Wolniewicz sądzi zatem, że nie samo życie ma wartość, ale życie, które ma sens, coś niesie, nie jest tylko „gołym trwaniem”, lecz przed którym roztaczają się inne perspektywy aniżeli powolna i pełna cierpienia śmierć. Dlatego stojąc na stanowisku obrońców prawa jednostki do eutanazji, píše, że jego zwolennicy: „Chcą tylko, by dano im żyć i umierać po swojemu tak jak im to dyktuje ich sumienie i rozum; i żeby tych, co skłonni są udzielić im w tym

³² B. Wolniewicz, *Eutanazja i biolatria*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, Wyd. WFiS UW, Warszawa 2003, s. 177.

³³ Tamże, s. 178.

³⁴ Tamże, s. 182.

pomocy, nie ścigano potem (...)”³⁵. Tym samym filozof podkreśla, że prawo do eutanazji stanowi wyraz fundamentalnego prawa człowieka jako istoty rozumnej do wolności.

Warto zauważyć, że mimo dominacji stanowiska antyaborcyjnego w Polsce, koncepcja Wolniewicza nie jest zupełnie nową propozycją rozstrzygnięcia tego problemu. Afirmację prawa do eutanazji głosił już kilkadziesiąt lat temu Tadeusz Kotarbiński, a pośrednio także Henryk Elzenberg (akademicki nauczyciel Wolniewicza)³⁶. Także środowisko lekarskie formułuje argumenty za i przeciw eutanazji. Jej zwolennicy podobnie laicka część społeczeństwa polskiego popierająca akt eutanazji powołują się na niemożność wyleczenia niektórych chorób i kalectw, podkreślając bezzasadność i sens utrzymywania chorych przy życiu w stanach terminalnych, cierpiących najgorsze katusze. Przeciwnicy zaś powołując się na treść *Przysięgi Hipokratesa* oraz *Kodeksu etyki lekarskiej*, upatrują w legalizacji eutanazji sprzeniewierzenie się powołaniu zawodowemu lekarza, które stawia także pod znakiem zapytania wszelki sens i cel medycyny³⁷. W *Kodeksie etyki lekarskiej* czytamy bowiem, co następuje: „Lekarzowi nie wolno stosować eutanazji, ani pomagać choremu w popełnieniu samobójstwa”³⁸. Podkreślają też, że medycyna posiada dziś wystarczające środki do walki z bólem i cierpieniem, zaś proceder eutanazji niesie za sobą ogromną groźbę nadużyć. Píše o tym np. Jacek Hołówka: „Najsilniejszym zarzutem przeciwko legalizacji dobrowolnej eutanazji oraz pomocy lekarza w samobójstwie jest przekonanie, że pozwalając, by jedni ludzkie zabijali innych, uruchomimy proces podobny do staczania się po równi pochyłej, aż w końcu dojdziemy do zabójstw, których nikt sobie nie życzy. Twierdzi się, że gdybyśmy nawet zaczęli od rygorystycznej kontroli (...), skończymy w państwie, gdzie, jak w nazistowskich Niemczech, zabija się wszystkich, których uważa się za niegodnych życia”³⁹. Należy zaznaczyć jednak, że prawna negacja aktu eutanazji nie jest dziś wcale praktyką powszechną w Europie. Ma na to z pewnością spory wpływ postępujący proces laicyzacji społeczeństw. Dla przykładu, eutanazja jest prawnie dopuszczalna chociażby w Belgii i Holandii, Luksemburgu czy Albanii.

³⁵ Tamże, s. 183–184.

³⁶ Zob. T. Kotarbiński, *Krótkość życia*, w: tenże, *Pisma etyczne*, wyd. cyt., s. 386–389; T. Kotarbiński, *Potrzeby ludzi starych w końcowym okresie życia*, w: tenże, *Pisma etyczne*, s. 440–441; H. Elzenberg, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Wyd. UMK, Toruń 2002, ss. 150, 184–186, 207.

³⁷ Zob. D. Ślęczek-Czakon, *Problem wartości i jakości życia w sporach bioetycznych*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2004, s. 211–212.

³⁸ *Kodeks etyki lekarskiej*, art. 31.

³⁹ J. Hołówka, *Skazani na los Hioba?*, cyt. za: Z. Kalita (red.), *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 327.

W tym kontekście warto także wspomnieć kolejną ważną współcześnie kwestię bioetyczną. Obecnie w Polsce rozgorzała bowiem dyskusja na temat projektu tzw. „testamentu życia”, przedstawionego po raz pierwszy w 2009 roku przez Komisję Bioetyczną przy Kancelarii Premiera. Choć zjawisko to, podobnie jak akt eutanazji, dotyczy kwestii kresu ludzkiego życia, to nie ma jednak tak radykalnego, ostatecznego charakteru, skupia się bowiem przede wszystkim na określeniu warunków zaniechania uporczywej terapii. W zamyśle jego twórców jest to osobista dyspozycja mająca stanowić wyraz woli chorego w sytuacji, gdy straci on pełnię władz umysłowych. W razie braku szans na wyleczenie pacjent mógłby w dokumencie tym, lub przez wyznaczonego pełnomocnika, wyrazić wolę nie tylko co do tego, jakiemu leczeniu chciałby być poddany, a jakiemu nie, ale także zawrzeć dobrowolną rezygnację z bezskutecznego podtrzymywania życia w nieuleczalnej oraz przewlekłej chorobie. W ten sposób określiliby warunki zaniechania względem swej osoby interwencji medycznej. Choć deklaracja ta nie jest na razie prawnie wiążąca, lekarz powinien uwzględnić ją przy podejmowaniu decyzji co do dalszego postępowania względem danego pacjenta. Jak zaznaczają twórcy projektu testamentu życia, dotyczy on sytuacji skrajnych, granicznych, stanowiąc zabezpieczenie przed długotrwałym egzystowaniem w stanie agonalnym lub nierokującym poprawy zdrowia. Dokument ten, spotkał się z wieloma zarzutami, między innymi: sprzeczności z Konstytucją (która gwarantuje przecież każdemu człowiekowi prawną ochronę życia⁴⁰), niewątpliwą groźbą nadużyć, legalizacji biernej lub zakamuflowanej eutanazji, a także powinowactwa z aktem samobójstwa. „W europejskiej kulturze moralnej i prawnej pomaganie komuś w pozbawieniu się życia jest uznawane za czyn wysoce naganny, traktowany bywa zwykle jako przestępstwo. Tak też podchodzi do niego współczesny polski kodeks karny. Podobnie sprawa się ma z eutanazją rozumianą jako zabicie człowieka na jego żądanie i pod wpływem współczucia dla niego. Oba te czyny podlegają dziś karze od trzech miesięcy do pięciu lat pozbawienia wolności”⁴¹. Katolicycy przeciwnicy „testamenty życia” upatrują w tym projekcie niebezpieczeństwo zamachu na godność osobową człowieka, która stanowi fundament uznania człowieka za osobę, wyróżnia go na tle innych bytów jako podstawa szczególnej indywidualności bytu ludzkiego. Tak rozumiana godność osobowa jest bowiem nie tylko przyrodzona, ale i niezbywalna.

Niemniej jednak należy podkreślić także, a może przede wszystkim jego pozytywne aspekty zwłaszcza z etycznego punktu widzenia. Dokument ten przy-

⁴⁰ Zob. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, art. 38; <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm>.

⁴¹ *Czy konstytucja zezwala na testament życia*, „Rzeczpospolita” 2008; <http://www.rp.pl/artykul/230535.html>.

znaje bowiem każdemu człowiekowi równe prawo do samostanowienia, stanowiącego fundament wolności jednostkowej, dopuszczając jedynie te interwencje medyczne, które zgodne są z sumieniem i wolą chorego. Ponadto zabezpiecza przed długotrwałym trwaniem (wegetacją) w warunkach często urągających godności człowieka, egzystencji w niehumanitarnym bólu, sponiewieraniu fizycznym i psychicznym. Zwalnia także od odpowiedzialności za tego typu trudne decyzje rodzinę oraz lekarza sprawującego opiekę nad chorym. W ten sposób oddaje się choremu szacunek dla jego zdania i osoby.

Wśród szeroko dyskutowanych w Polsce problemów bioetycznych pojawiają się także te, które mają złożone przyczyny, tj. powstają wskutek więcej niż jednego z wymienionych ograniczeń. Przykładem tego typu zjawiska jest problem procedury *in vitro*. Mimo rosnącej skali zjawiska trudności z naturalnym poczęciem w polskim społeczeństwie, procedura *in vitro* nadal nie jest choćby częściowo refundowana, jak ma to miejsce w wielu innych państwach zachodnich. Dla przeciwwagi należy zauważyć, że procedura ta jest częściowo refundowana (kilka pierwszych prób zapłodnienia tą metodą) przez wiele państw europejskich, np. przez Czechy, Holandię, Norwegię, Słowację, Niemcy. Można wręcz powiedzieć, że takie podejście do problemu jest dziś wyróżnikiem nowoczesnych państw. Co więcej, procedura ta nie jest w Polsce nawet ujęta w żadnej regulacji, która określałaby jej status prawny. Na taki stan wpływ mają zarówno ograniczenia finansowe, prawne, jak i światopoglądowe. Argumentuje się bowiem, że ze względu na ograniczone zasoby finansowe Narodowego Funduszu Zdrowia w pierwszej kolejności refundacji podlegają świadczenia ratujące życie i zdrowie. Takiego charakteru odmówiono zaś procedurze *in vitro*. Drugim powodem nierefundowania tej procedury jest wpływ Kościoła katolickiego i środowisk (w tym także liczących się ugrupowań politycznych) go popierających, które uznają procedurę tę za godzącą w wartość życia ludzkiego. Do zabiegu *in vitro* przygotowuje się bowiem kilka lub kilkanaście zarodków, zaś tylko jeden (lub w najlepszym wypadku kilka) ma szansę rozwinąć się w ciele matki, reszta zaś ginie lub zostaje zamrożona bądź zniszczona. To zaś godzi bezpośrednio w wartość życia ludzkiego, gdyż polska myśl katolicka uznaje że już zygota jest osobą. W związku z tym: „Nadmiarowe embriony, są (...) przez katolików traktowane jak »dodatkowe dzieci«, a selekcja embrionów jest uznawana za przejaw praktyk eugenicznych, czyli jako przypadek eliminowania »osób niepełnosprawnych«”⁴². W związku z tym, jeśli miałyby zostać sformułowana ustawa regulująca prawnie *in vitro*, to część episkopatu protestowałaby zapewne przeciwko dopuszczalności tej procedury w ogóle, część zaś proponowałaby jej obostrzenie w postaci nakazu tworzenia tylko jed-

⁴² Z. Piątek, *O śmierci, seksie i metodzie zapłodnienia in vitro*, Kraków 2009, s. 61.

nego embrionu. „Taka ustawa uniemożliwiłaby praktyczne stosowanie tej metody, zmniejszając radykalnie jej efektywność i szanse posiadania zdrowego potomstwa”⁴³. Ponadto etycy katoliccy argumentują się, że w pozaustrojowym zapłodnieniu występuje swoisty czynnik techniczny, który w pewnym sensie odbiera prokreacji ludzkiej jej intymność i charakter bliskiej, uczuciowej relacji międzyludzkiej, „techniczyzuje ją” a przez to w pewnym sensie „odczłowiecza”⁴⁴. Z tych względów choć problem bezpłodności polskich par w wieku produktywnym stał się dziś palącym problemem społecznym, istnieje małe prawdopodobieństwo, by mogła wejść ustawa, o choćby niewielkiej refundacji procedury *in vitro*. Wręcz przeciwnie, należy się raczej spodziewać, że środowiska konserwatywne będą nie tylko negować pomysł państwowego dofinansowywania zabiegów zapłodnienia pozaustrojowego, ale wręcz nawoływać do ustawowego całkowitego zakazu ich wykonywania. Spory wokół zapłodnienia pozaustrojowego mają także bezpośredni wpływ na to, że Polska dotychczas nie refundowała Konwencji Bioetycznej, którą podpisała już w 2006 roku. By mogła ją ratyfikować, musiałaby najpierw wprowadzić ustawę bioetyczną regulującą między innymi właśnie problem stosunku do procedury zapłodnienia *in vitro*, ponieważ jest ona przedmiotem jednego z artykułów tego dokumentu (artykuł 18, rozdz. V, „Badania na embrionach *in vitro*”).

Przedstawione problemy i dylematy bioetyczne związane ze środowiskiem medycznym w Polsce ukazują, że ich powstawanie, istota oraz motywacje zależne są od wielu czynników, czasem niemalże zupełnie niezależnych od samych lekarzy. Niemniej jednak, ze względu na doniosłą rolę, prestiż, uznanie i posiadany autorytet w opinii społecznej wynikłe z uprawianego zawodu, to na przedstawicieli tej profesji spoczywa obowiązek ich rozstrzygania. Dlatego też powinni oni w ramach swych możliwości działać na rzecz zwalczania zjawisk, które przyczyniają się do wzrostu tego typu bioetycznych rozterek. Żaden lekarz nie może zatem zubożnąć na zjawiska, które mogą decydować o ludzkim życiu (jego początku, końcu lub jakości), zdrowiu czy samopoczuciu, każdorazowo bowiem może ucierpieć na tym dobro pacjenta. Lekarz zatem powinien nie tylko prowadzić terapię, ale także być w pewnym sensie rzecznikiem pacjenta w publicznej służbie zdrowia. Stając się często jedynie anonimowym przypadkiem, chory nie przestaje przecież być cierpiącym, potrzebującym pomocy człowiekiem. Stąd lekarz, niczym opiekun odpowiedzialny proponowany jako wzór etyczny przez Tadeusza Kotarbińskiego, powinien być człowiekiem pozbawionym egoizmu, na którym można polegać w trudnych okolicznościach, okazującym wsparcie, dobre serce, który nigdy nie zawiedzie.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Zob. T. Ślipko, *Bioetyka. Najważniejsze problemy*, wyd. cyt., t. I, s. 180.

Realizując tę dyrektywę etyczną, zobligowany jest także, by kierować się w swym życiu poczuciem obowiązku moralnego, sprowadzającego się do powinności obrony innych przed cierpieniem, klęską czy nieszczęściem⁴⁵.

Należy zauważyć także, że choć posiadamy w pewnym sensie wiele ostatecznych rozstrzygnięć problemowych z zakresu bioetyki, to jednak nadal pojawia się wiele propozycji alternatywnego ich uregulowania, szczególnie ze strony środowisk laickich i lewicowych. Wskazuje to zatem, że istniejące rozwiązania nie są optymalne dla całości czy chociażby większości społeczeństwa. Co ważne, wiele z pojawiających się propozycji stanowi próbę nawiązania do współczesnego, nowoczesnego ustawodawstwa europejskiego, a nawet bezpośrednią próbę przeniesienia ich na rodzimy grunt. Z pewnością takim krokiem będzie ratyfikacja Europejskiej Konwencji Bioetycznej i wprowadzenie stosownych zapisów dotyczących procedury *in vitro*. W dalszej kolejności przyjdzie się zmierzyć z innymi niż powszechnie dziś obowiązujące ujęciami procedur mających bezpośredni wpływ na ostateczne decyzje o życiu i śmierci. Póki co, na takie radykalne rozstrzygnięcia pojawiających się dylematów nie ma społecznego przyzwolenia. Jednakże ich stopniowa legalizacja wydaje się dziś tylko kwestą czasu, gdyż przy otwartych granicach nic jej nie powstrzyma – żadna władza ani ideologia.

⁴⁵ T. Kotarbiński, *Opiekun społecliwy*, w: tenże, *Pisma etyczne*, s. 378–379.

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

**DILEMMAS AND ETHICAL PROBLEMS
OF POLISH CONTEMPORARY MEDICINE**

(Summary)

The author in her article deals with the problem of modern dilemmas and ethical problems appearing in Polish medicine, showing its specificity against the background of other European countries. Among them, the biggest controversies are aroused by issues like: conscience clause, euthanasia, abortion, “testament of life” and *in vitro* proceedings. The author presents the most important attitudes, their sources and determinants (cultural, social, legal, financial, ideological, and religious). She also points out that essential influence on creating bioethical solutions belongs to doctors themselves as they have a significant autonomy in the area of moral choices. The author also emphasizes that many solutions to problems in the scope of bioethics, formalized in legal records and ethical codes, and which are obligatory in Poland, do not constitute optimal solutions for the whole or at least majority of the society. Hence, there are still numerous offers to regulate it alternatively. What is important, many of them constitute an attempt referring to modern current European legislation and even a direct attempt at transferring it to the underground. In the face of growing social and economic development of Poland and closer cooperation with European countries, their sanctioning seems to be only a matter of time today, and at same time a serious challenge requiring settling a kind of consensus between requirements of Polish society and the European Union.

Key words: **medical ethics, Poland**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Joanna Zegzuła-Nowak
Uniwersytet Zielonogórski

joanna_zegzula@vp.pl

DOROTA HUZARSKA, PIOTR NOWACKI

DOCHODZENIE ODSZKODOWANIA I ZADOŚĆUCZYNIENIA W SPRAWIE MEDYCZNEJ PRZED SĄDEM POWSZECHNYM A KOMISJĄ DO SPRAW ORZEKANIA O ZDARZENIACH MEDYCZNYCH

Od 1 stycznia 2012 r., w związku z wejściem w życie nowych przepisów prawnych i powołaniem wojewódzkich komisji do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych, pacjent lub jego przedstawiciel ustawowy, w przypadku błędnej diagnozy lub niewłaściwego leczenia, będzie mógł dochodzić odszkodowania i zadośćuczynienia od podmiotu leczniczego przed ww. wojewódzką komisją według nowej procedury. Może również dochodzić roszczeń, tak jak dotychczas, na zasadach ogólnych, w ramach odpowiedzialności cywilnej, przed sądem powszechnym. Od 2012 r. pacjent będzie miał zatem prawo wyboru pomiędzy drogą sądową a pozasądową.

Nowe zasady oraz tryb ustalania odszkodowania i zadośćuczynienia w przypadku zdarzeń medycznych określone zostały w rozdziale 13a ustawy z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta¹, dodanym na mocy ustawy z dnia 28 kwietnia 2011 r. o zmianie ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta oraz ustawy o ubezpieczeniach obowiązkowych, Ubezpieczeniowym Funduszu Gwarancyjnym i Polskim Biurze Ubezpieczycieli Komunikacyjnych².

¹ Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta (Tekst jednolity: Dz. U. z 2012 r., poz. 159), w skrócie PPU.

² Ustawa z dnia 28 kwietnia 2011 r. o zmianie ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta oraz ustawy o ubezpieczeniach obowiązkowych, Ubezpieczeniowym Funduszu Gwarancyjnym i Polskim Biurze Ubezpieczycieli Komunikacyjnych (Dz. U. z 2011 r. Nr 113, poz. 660).

Komisja do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych

Komisje do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych będą działały na szczeblu wojewódzkim. Siedzibą komisji, zgodnie z art. 67e ust. 1 PPU, będzie siedziba właściwego urzędu wojewódzkiego.

W skład wojewódzkiej komisji wejdzie 16 członków posiadających wiedzę w zakresie praw pacjenta oraz korzystających z pełni praw publicznych, w tym:

- a) 8 członków posiadających co najmniej wyższe wykształcenie i tytuł magistra lub równorzędny w dziedzinie nauk medycznych, którzy wykonują zawód medyczny przez okres co najmniej 5 lat albo posiadają stopień naukowy doktora w dziedzinie nauk medycznych oraz
- b) 8 członków posiadających co najmniej wyższe wykształcenie i tytuł magistra w dziedzinie nauk prawnych, którzy przez okres co najmniej 5 lat byli zatrudnieni na stanowiskach związanych ze stosowaniem lub tworzeniem prawa albo posiadają stopień naukowy doktora w dziedzinie nauk prawnych.

Zgodnie z art. 67e ust. 5 PPU 14 członków komisji powoła wojewoda spośród kandydatów zgłoszonych przez samorządy zawodowe: lekarzy, lekarzy dentystów, pielęgniarek i położnych, diagnostów laboratoryjnych, samorząd zawodowy adwokatury, samorząd radców prawnych oraz organizacje społeczne działające na terenie województwa na rzecz praw pacjenta. Ponadto, po jednym członku komisji wybierze Minister Zdrowia i Rzecznik Praw Pacjenta.

Przesłanki dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia przed komisją do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych

Zgodnie z przepisami ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, pacjent, przedstawiciel ustawowy lub spadkobiercy pacjenta, będą mogli dochodzić odszkodowania i zadośćuczynienia przed wojewódzką komisją w przypadku wystąpienia zdarzenia medycznego, będącego następstwem udzielania świadczeń zdrowotnych w szpitalu, które nastąpi po dniu 1 stycznia 2012 r. Skorzystanie z ww. pozasądowej procedury, możliwe będzie zatem w przypadku, gdy spełnione zostaną łącznie następujące trzy warunki:

- 1) wystąpiło zdarzenie medyczne,
- 2) zdarzenie medyczne było następstwem udzielania świadczeń zdrowotnych w szpitalu,
- 3) zdarzenie medyczne miało miejsce nie wcześniej niż w 2012 r.

Zgodnie z powyższym, podstawą uzyskania odszkodowania i zadośćuczynienia od podmiotu leczniczego, prowadzącego szpital, będzie wykazanie zaistnienia

zdarzenia medycznego. Co należy uznać za zdarzenie medyczne, określone zostało w art. 67a PPU. Zgodnie z tym przepisem, zdarzeniem medycznym jest zakażenie pacjenta biologicznym czynnikiem chorobotwórczym, uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia pacjenta albo śmierć pacjenta, będące następstwem postępowania niezgodnego z aktualną wiedzą medyczną w zakresie:

- a) diagnozy, jeżeli spowodowała ona niewłaściwe leczenie albo opóźniła właściwe leczenie, przyczyniając się do rozwoju choroby;
- b) leczenia, w tym wykonania zabiegu operacyjnego;
- c) zastosowania produktu leczniczego lub wyrobu medycznego.

Biorąc pod uwagę ww. regulacje, należy przyjąć, że podstawowym kryterium decydującym o zdarzeniu medycznym jest postępowanie lekarza albo innej osoby z personelu medycznego, w sposób niezgodny z aktualną wiedzą medyczną.

Wymóg niezgodności z aktualną wiedzą medyczną wskazuje na to, że zdarzenie medyczne dotyczy decyzji *stricte* medycznych. W związku z tym należy przyjąć, że nie będą stanowiły zdarzenia medycznego pewne zaniedbania i uchybienia, niedotyczące diagnozy, leczenia danego pacjenta, lecz mające charakter pomyłek, błędów, i niedociągnięć o charakterze organizacyjnym lub technicznym.

Ponadto, zgodnie z nową regulacją prawną, aby postępowanie niezgodne z aktualną wiedzą medyczną w zakresie: diagnozy, leczenia, czy zastosowania produktu leczniczego/wyrobu medycznego zostało uznane za zdarzenie medyczne, musi ono w konsekwencji doprowadzić do uszczerbku na zdrowiu pacjenta w postaci: zakażenia biologicznym czynnikiem chorobotwórczym, uszkodzenia ciała, rozstroju zdrowia lub śmierci.

Przesłanki dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia przed sądem powszechnym

W przypadku wybrania drogi sądowej i dochodzenia odszkodowania oraz zadośćuczynienia na podstawie art. 415 k.c.³ pacjent lub jego przedstawiciel ustawowy zobowiązany jest do wykazania:

- 1) zdarzenia wyrządzającego szkodę, za które prawo czyni dany podmiot odpowiedzialnym (czynu niedozwolonego),
- 2) szkody mającej charakter majątkowy lub niemajątkowy,
- 3) związku przyczynowego pomiędzy zdarzeniem a powstałą szkodą, a ponadto
- 4) winy lekarza, innej osoby z personelu medycznego lub podmiotu leczniczego⁴.

³ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. kodeks cywilny (Dz. U. z 1964 r. Nr 16, poz. 93 ze zm.), w skrócie k.c.

⁴ M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, Toruń 2010, s. 67–68.

Zdarzeniem wyrządzającym szkodę może być zarówno działanie lekarza, polegające np. na zastosowaniu zarzuconej metody leczniczej, zastosowaniu niewłaściwego leczenia w wyniku postawienia błędnej diagnozy, przeprowadzenia zabiegu w sposób nieprawidłowy na skutek niedołożenia należytej staranności, jak i zaniechanie lekarza (np. nieskierowanie pacjenta do specjalisty).

Szkodę majątkową stanowi: uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia (np. spowodowanie utraty wzroku, zakażenie ogólne), zwiększenie się potrzeb pacjenta lub zmniejszenie jego widoków powodzenia w przyszłości, koszty leczenia i inne uzasadnione wydatki, koszty związane z koniecznością przygotowania do innego zawodu, utrata dochodów w związku z koniecznością leczenia. Szkodą niemajątkową, czyli krzywdą są natomiast cierpienia fizyczne lub psychiczne powstałe na skutek wadliwego leczenia⁵.

Pomiędzy zdarzeniem, a szkodą musi wystąpić adekwatny związek przyczynowo-skutkowy. Zgodnie bowiem z art. 361 § 1 k.c. zobowiązany do odszkodowania ponosi odpowiedzialność tylko za normalne następstwa działania lub zaniechania, z którego szkoda wynikła. Za normalne skutki działania i zaniechania uznaje się takie, które zwykle w danych okolicznościach występują⁶. Przy czym, zawinione działanie, czy zaniechanie lekarza nie musi stanowić bezpośredniej przyczyny pogorszenia się stanu zdrowia pacjenta. Związek między zachowaniem lekarza a szkodą musi być adekwatny, pozostawać w granicach normalnego powiązania kauzalnego, ale nie musi być bezpośredni⁷.

W tym miejscu należy jednoznacznie podkreślić, że odpowiedzialność lekarza za wyrządzoną pacjentowi szkodę, na podstawie art. 415 k.c., opiera się na zasadzie winy⁸, która musi zostać wykazana przez pacjenta lub jego przedstawiciela ustawowego. W literaturze przyjmuje się, że wina zachodzi wówczas, gdy „sprawcy szkody można postawić zarzut zarówno obiektywnej jak i subiektywnej niewłaściwości zachowania się”⁹. Prawodawca w kodeksie cywilnym przyjął dualistyczną koncepcję winy, polegającą na tym, że wina łączy w sobie zarówno element obiektywny jak i element subiektywny.

Element obiektywny winy sprowadza się do niezgodności działania sprawcy z określonymi regułami postępowania, czyli jest to każde zachowanie niewłaściwe, a więc niezgodne bądź z przepisami prawa przedmiotowego lub też, w stosunku do

⁵ Tamże, s. 78–79.

⁶ Tamże, s. 94.

⁷ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 czerwca 2009 r., sygn. akt IV CSK 37/2009, OSP 2010/9, poz. 93.

⁸ M. Nesterowicz, *Wyrok Sądu Apelacyjnego – Wydział I Cywilny w Krakowie z dnia 12 października 2007 r. – I ACa 920/07*, Prawo i Medycyna 2010, nr 1, s. 157.

⁹ M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. cyt., s. 79.

lekarza, naruszenie obowiązujących reguł wynikających z wiedzy medycznej, doświadczenia i deontologii zawodowej albo też zachowanie się sprzeczne z powszechnie obowiązującymi zasadami współżycia społecznego¹⁰. Jak podkreślił Sąd Najwyższy¹¹, wśród tych zasad mieści się przeprowadzanie zabiegów operacyjnych zgodnie ze sztuką lekarską i najwyższą starannością, wymaganą od profesjonalisty.

Drugi element winy, tj. element subiektywny, wyraża się w niewłaściwym nastawieniu psychicznym sprawcy szkody (w postaci umyślności lub nieumyślności) i może, w zakresie dotyczącym techniki medycznej, wyrażać się w niewiedzy lekarza, nieostrożności w postępowaniu, nieuwadze bądź też niedbalstwie, polegającym na niedołożeniu przez niego pewnej miary staranności¹².

Dopiero wystąpienie przesłanki obiektywnej winy tj. bezprawności decyduje o rozważeniu przesłanek subiektywnych, wśród których, w okolicznościach sprawy, zasadnicze znaczenie ma zachowanie należytej staranności zawodowej lekarza¹³. Rozważając, w jaki sposób należy rozumieć „należyta staranność zawodową lekarza”, przede wszystkim należy podkreślić, że zdrowie i życie człowieka stanowi najwyższą wartość i w związku z tym osoby wykonujące zawód medyczny powinny w sposób szczególnie wykonywać obowiązki zawodowe, działając zawsze w interesie pacjenta. Należy uznać, że zasady ostrożności mają na celu zapewnienie osiągnięcia pozytywnego skutku podjętych czynności medycznych i zminimalizowania ryzyka związanego z podjętymi czynnościami. Ich przestrzeganie ma stanowić dla pacjenta gwarancję, że podjęte czynności medyczne i zastosowane procedury medyczne są dla niego bezpieczne. I chociaż nie istnieje katalog zasad ostrożnego postępowania, to do nich niewątpliwie należy zaliczyć, przede wszystkim, zasadę zobowiązującą każdego lekarza do podejmowania czynności medycznych wyłącznie zgodnych z jego kwalifikacjami, doświadczeniem i umiejętnościami zawodowymi, a także wymóg przeprowadzenia przez lekarza konsultacji w razie wątpliwości natury medycznej. Do istotnych zasad ostrożności należą również wymogi o charakterze organizacyjno-porządkowym¹⁴.

¹⁰ Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 25 stycznia 2001 r., sygn. akt IV CKN 232/2000.

¹¹ Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 29 października 2003 r., sygn. akt III CK 34/2002, OSP 2005/4, poz. 54; Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 10 lutego 2010 r., sygn. akt V CSK 287/2009.

¹² Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 25 stycznia 2001 r., sygn. akt IV CKN 232/2000.

¹³ Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 10 lutego 2010 r., sygn. akt V CSK 287/2009.

¹⁴ D. Karkowska, *Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta. Komentarz*, Warszawa 2010, s. 128–129.

Podkreślić przy tym należy, że od lekarza wymaga się staranności większej niż przeciętna, z uwagi na to, że świadczenie zdrowotne wykonywane jest w stosunku do człowieka, a skutki błędu w wielu przypadkach mogą być nieodwracalne. Wzorzec postępowania w odniesieniu do lekarza jest wzorcem „dobrego fachowca”. Wobec specjalisty wymagania są wyższe, przy czym przyjęty wzorzec jest uzależniony od stanu wiedzy i zmienia się wraz z postępem medycyny¹⁵.

Przyjmuje się, że jeżeli zachowanie lekarza przy dokonywaniu zabiegu medycznego, odbiega na niekorzyść od przyjętego, abstrakcyjnego wzorca postępowania lekarza, przemawia to za jego winą w razie wyrządzenia szkody. Wzorzec jest budowany według obiektywnych kryteriów takiego poziomu fachowości, poniżej którego postępowanie danego lekarza należy ocenić negatywnie. Właściwy poziom fachowości wyznaczają wspomniane kwalifikacje tj. specjalizacja, stopień naukowy, a ponadto posiadane doświadczenie ogólne oraz doświadczenie przy wykonywaniu określonych zabiegów medycznych, charakter i zakres doksztalcania się w pogłębianiu wiedzy medycznej i poznawaniu nowych metod leczenia. O zawinieniu lekarza może zdecydować nie tylko zarzucenie mu braku wystarczającej wiedzy i umiejętności praktycznych, odpowiadających aprobowanemu wzorcowi należytej staranności, ale także niezręczność i nieuwaga przeprowadzającego zabiegu, jeżeli oceniając obiektywnie nie powinny one wystąpić w konkretnych okolicznościach. Jak stwierdził Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 10 lutego 2010 r., nie chodzi zatem o staranność wyższą od przeciętnej wymaganą wobec lekarza, lecz o wysoki poziom przeciętnej staranności każdego lekarza jako staranności zawodowej (art. 355 § 2 k.c.) i według tej przeciętnej ocenianie konkretnego zachowania¹⁶.

Podkreślić należy, że niezręczność czy nieuwaga lekarza nie może być traktowana jako ryzyko zabiegu ponoszone przez pacjenta. Tworzą one winę wtedy, gdy przyjmowany jako wzorzec lekarz zręczny, sumienny i uważny, w danych okolicznościach by ich nie popełnił¹⁷.

Rozpoznając sprawę z powództwa pacjenta o zapłatę z tytułu błędu w sztuce medycznej, sąd bada obowiązki lekarza, a następnie ustala, czy dołożył on staranności, jakiej można wymagać od lekarza w danych warunkach i okolicznościach. Stawia sobie pewien abstrakcyjny wzorzec postępowania, a następnie porównuje z nim postępowanie danego lekarza. Przyjmuje się, że jeżeli zachowanie lekarza

¹⁵ M. Serwach, *Przestanki odpowiedzialności cywilnej lekarza za szkodę wyrządzoną pacjentowi w orzecznictwie sądów polskich*, „Prawo i Medycyna” 4, 2006, s. 27.

¹⁶ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 10 lutego 2010 r., sygn. V CSK 287/2009.

¹⁷ M. Nesterowicz, *Wyrok Sądu Apelacyjnego – Wydział I Cywilny w Krakowie z dnia 12 października 2007 r.* – I ACa 920/07, wyd. cyt., s. 159.

odbiega od tego wzorca, można mu przypisać winę¹⁸. Wina może dotyczyć zarówno samej techniki medycznej, czyli nieostrożności lekarza w trakcie leczenia pacjenta, jego niewiedzy, nieuwagi, niezręczności, bądź też może być z nią niezwiązana i dotyczyć np. nieuprzedzenia chorego o wybranym sposobie leczenia, albo też o ryzyku danego zabiegu¹⁹. Podkreślić należy, że aby spełniona została przesłanka winy lekarza, zachowanie lekarza musi być obiektywnie bezprawne i subiektywnie zawinione²⁰.

W tym miejscu należy podkreślić, że postępowanie lekarza w danej sytuacji należy oceniać z uwzględnieniem całokształtu okoliczności istniejących w chwili dokonywania zabiegu medycznego, a zwłaszcza tych danych, którymi lekarz dysponował albo mógł dysponować, mając na uwadze wymagania aktualnej wiedzy i nauki medycznej oraz powszechnie przyjętej praktyki lekarskiej²¹. Trudno jest bowiem wymagać od lekarza posiadania wiedzy, która możliwa była do uzyskania w późniejszym czasie, np. w wyniku przeprowadzenia szczegółowych badań pobranego wycinka w trakcie zabiegu operacyjnego. Niekiedy znaczenie mogą mieć również okoliczności, np. stan zdrowia pacjenta jest na tyle ciężki, że konieczne jest podjęcie natychmiastowej interwencji medycznej w celu ratowania jego życia i w związku z tym przeprowadzane są tylko niezbędne badania, a nie ma możliwości dokonania badań, których wyniki zostaną uzyskane dopiero w późniejszym okresie.

Lekarz powinien uczynić wszystko, by zamierzony rezultat osiągnąć, nie ponosi jednak odpowiedzialności za brak pomyślnego wyniku leczenia. Poza zakresem jego odpowiedzialności są tzw. błędy nauki, czyli pomyłki w diagnozie usprawiedliwione stanem wiedzy. Jeżeli podjęte przez lekarza działanie było uzasadnione stanem obecnego dorobku medycyny i zgodne ze sztuką, nie ponosi on odpowiedzialności za fałszywą diagnozę²². Podobnie szpital nie może ponosić odpowiedzialności odszkodowawczej za każde powikłanie występujące w toku leczenia pacjenta, gdyż wiązałoby się to z jego odpowiedzialnością absolutną²³.

¹⁸ Tamże, s. 160.

¹⁹ M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. cyt., s. 81; D. Psota-Skiba, *Przesłanki odpowiedzialności cywilnej lekarza w świetle przepisów prawa i orzecznictwa*, „Prawo i Medycyna” 3, 2011, s. 112.

²⁰ Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 25 stycznia 2001 r., sygn. akt IV CKN 232/2000.

²¹ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 10 lutego 2010 r., sygn. akt V CSK 287/2009.

²² M. Serwach, *Przesłanki odpowiedzialności cywilnej lekarza za szkodę wyrządzoną pacjentowi w orzecznictwie sądów polskich*, wyd. cyt., s. 28.

²³ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 16 marca 2011 r., sygn. akt I ACa 36/11.

Procedura dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia przed komisją do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych

Zgodnie z nowymi przepisami prawnymi, postępowanie przed wojewódzką komisją rozpoczyna wniosek o ustalenie zdarzenia medycznego. Może go wnieść pacjent lub jego przedstawiciel ustawowy, a w przypadku śmierci pacjenta jego spadkobiercy. Do wniosku należy dołączyć: dowody uprawdopodobniające okoliczności wskazane we wniosku; potwierdzenie uiszczenia opłaty oraz postanowienie o stwierdzeniu nabycia spadku w przypadku, gdy wniosek składają spadkobiercy. Kompletny i należycie opłacony wniosek, wojewódzka komisja, przekazuje niezwłocznie kierownikowi podmiotu leczniczego prowadzącego szpital, którego dotyczy wniosek oraz ubezpieczycielowi, z którym ten podmiot leczniczy zawarł umowę ubezpieczenia dotyczącą zdarzeń medycznych. Kierownik podmiotu leczniczego i ubezpieczyciel mają 30 dni od otrzymania wniosku na przedstawienie swojego stanowiska w sprawie wraz z dowodami na jego poparcie. Wojewódzka komisja przeprowadza postępowania, a po rozpoznaniu sprawy wydaje orzeczenie o zdarzeniu medycznym albo jego braku. Nie orzeka w kwestii rozmiaru szkody ani winy. Ustala jedynie, czy zdarzenie, którego następstwem jest zakażenie pacjenta biologicznym czynnikiem chorobotwórczym, uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia albo jego śmierć, stanowiło zdarzenie medyczne. W przypadku kwestionowania orzeczenia: pacjentowi, podmiotowi leczniczemu oraz ubezpieczycielowi przysługuje prawo złożenia do wojewódzkiej komisji wniosku o ponowne rozpatrzenie sprawy, w terminie 14 dni od dnia doręczenia orzeczenia wraz z uzasadnieniem.

Orzeczenie wojewódzkiej komisji stwierdzające zdarzenie medyczne lub jego brak jest wiążące dla ubezpieczyciela i podmiotu leczniczego prowadzącego szpital, co oznacza obowiązek zastosowania się do niego i zaproponowanie kwoty odszkodowania i zadośćuczynienia w przypadku wystąpienia zdarzenia medycznego. Wojewódzka komisja nie orzeka o wysokości szkody ani o kwocie odszkodowania i zadośćuczynienia. Propozycję odszkodowania i zadośćuczynienia przedstawia pacjentowi ubezpieczyciel, za pośrednictwem wojewódzkiej komisji, w terminie 30 dni od otrzymania zawiadomienia o bezskutecznym upływie terminu do zaskarżenia orzeczenia wojewódzkiej komisji lub doręczenia orzeczenia wydanego w wyniku jego zaskarżenia. Propozycja wysokości odszkodowania i zadośćuczynienia ustalana będzie na podstawie rozporządzenia Ministra Zdrowia i nie będzie mogła być wyższa niż 100.000 zł w przypadku zakażenia, uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia i 300.000 zł w przypadku śmierci pacjenta. Wnioskodawca (pacjent, jego przedstawiciel ustawowy lub spadkobiercy) w terminie 7 dni od otrzymania ww. propozycji może ją odrzucić lub przyjąć. W przypadku, gdy pacjent lub jego przedstawiciel ustawowy odrzuci propozycję ubezpieczyciela, może skierować swoje roszczenia odszkodowawcze na drogę sądową.

Różnice dotyczące dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia przed wojewódzką komisją a sądem powszechnym

Zasady dochodzenia roszczeń odszkodowawczych i procedury postępowania przed komisją do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych a sądem powszechnym różnią się w sposób zasadniczy. Wybierając jeden z ww. organów i powierzając mu swoją sprawę do rozstrzygnięcia, w przypadku zakończenia postępowania pacjent rezygnuje z możliwości ubiegania się o odszkodowanie przed drugim z organów. Zgodnie bowiem z art. 67b ust. 2 pkt 2 PPU postępowania przed wojewódzką komisją nie może zostać wszczęte w przypadku, gdy w związku z tym samym zdarzeniem doszło do prawomocnego osądzenia sprawy o odszkodowanie lub zadośćuczynienie przez sąd lub toczy się postępowanie cywilne w tej sprawie. Na mocy zaś art. 67k ust. 6 PPU w przypadku, gdy pacjent (przedstawiciel ustawowy lub spadkobierca pacjenta) przyjmie propozycję odszkodowania i zadośćuczynienia od ubezpieczyciela, zobowiązany będzie do złożenia oświadczenia o zrzeczeniu się wszelkich roszczeń odszkodowawczych za doznaną krzywdę w związku ze zdarzeniem medycznym w zakresie szkód, które ujawniły się do dnia złożenia wniosku. W pozostałym zakresie droga sądowa dla pacjenta jest otwarta.

Istnieją różne podstawy prawne dochodzenia roszczeń odszkodowawczych w sprawie medycznej. W przypadku domagania się naprawienia szkody przed sądem powszechnym jest to kodeks cywilny, w szczególności art. 415. Podstawę prawną dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia przed wojewódzką komisją będzie stanowić rozdział 13a „zasady i tryb ustalania odszkodowania i zadośćuczynienia w przypadku zdarzeń medycznych” ustawy o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta.

Zgodnie z nową regulacją prawną, postępowanie przed wojewódzką komisją będzie dotyczyło jedynie zdarzeń medycznych. W świetle art. 67a PPU zdarzeniem medycznym jest zakażenie pacjenta biologicznym czynnikiem chorobotwórczym, uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia pacjenta albo śmierć pacjenta, będące następstwem niezgodnych z aktualną wiedzą medyczną: diagnozy (jeżeli spowodowała ona niewłaściwe leczenie albo opóźniła właściwe leczenie, przyczyniając się do rozwoju choroby); leczenia (w tym wykonania zabiegu operacyjnego); zastosowania produktu leczniczego lub wyrobu medycznego.

Podstawowym kryterium, decydującym o zdarzeniu medycznym, będzie zatem postępowanie lekarza albo innej osoby z personelu medycznego, w sposób niezgodny z aktualną wiedzą medyczną. Powyższe wskazuje na to, że zdarzenie medyczne dotyczy decyzji *stricte* medycznych. W związku z tym, pacjent wybierając postępowanie przed wojewódzką komisją, nie uzyska odszkodowania i zadośćuczynienia w przypadku zaniedbań i uchybień, które nie dotyczą diagnozy, leczenia danego pacjenta, lecz mają charakter pomyłek, błędów albo niedociągnięć o cha-

rakterze organizacyjnym lub technicznym. Ponadto, zdarzenie medyczne musi być następstwem udzielania świadczeń zdrowotnych w szpitalu. W związku z tym, pacjent nie będzie mógł skorzystać z procedury pozasądowej w przypadku udzielenia świadczenia zdrowotnego w innej placówce medycznej np. przychodni, poradni, ośrodka zdrowia, ambulatorium, zakładzie rehabilitacji leczniczej, zakładzie opiekuńczo-leczniczym, czy hospicjum albo, gdy świadczenie zdrowotne udzielone zostanie w ramach indywidualnej lub grupowej praktyki zawodowej lekarza, lekarza dentysty, pielęgniarki, czy położnej. Dodatkowo zdarzenie medyczne musi nastąpić po dniu 1 stycznia 2012 r. Jeżeli lekarz popełnił błąd w sztuce medycznej wcześniej, to pacjentowi pozostaje jedynie droga sądowa.

W przypadku dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia na zasadach ogólnych przed sądem powszechnym, nie ma żadnych ograniczeń, ani co do czasu, w którym nastąpiło zdarzenie wywołujące szkodę u pacjenta²⁴, ani miejsca, w którym doszło do popełnienia błędu medycznego. Pamiętać jednak należy o tym, że zgodnie z art. 442¹ § 1 kc, roszczenie o naprawienie szkody wyrządzonej czynem niedozwolonym ulega przedawnieniu z upływem 3 lat od dnia, w którym poszkodowany dowiedział się o szkodzie i o osobie obowiązanej do jej naprawienia.

Niezależnie od tego, czy błąd popełniony został w szpitalu, przychodni, hospicjum, czy innej placówce medycznej pacjent lub jego przedstawiciel ustawowy może dochodzić odszkodowania przed sądem powszechnym. Biorąc pod uwagę możliwość uzyskania odszkodowania i zadośćuczynienia na drodze sądowej, nie ma również znaczenia, w odróżnieniu od postępowania przed wojewódzką komisją, na czym polegał błąd medyczny tj. czy dotyczył decyzji *stricte* medycznych związanych z diagnozą lub leczeniem pacjenta np. niewłaściwie przeprowadzony zabieg operacyjny, czy błędu mającego charakter pomyłki, niedociągnięć o charakterze organizacyjnym, technicznym.

Podkreślić należy, że odpowiedzialność lekarza za wyrządzone pacjentowi szkody, zgodnie z art. 415 k.c., opiera się na zasadzie winy²⁵, która musi zostać wykazana przez pacjenta przed sądem powszechnym. Odszkodowanie i zadośćuczynienie, dochodzone przed wojewódzką komisją, jest należne za sam fakt wystąpienia zdarzenia medycznego, niezależnie od stwierdzenia winy szpitala lub personelu medycznego. Jest to niezwykle ważne z uwagi na to, że w procesie cywilnym ciężar udowodnienia winy lekarza spoczywa na pacjencie²⁶. W przy-

²⁴ Zgodnie z art. 442¹ § 1 kc w razie wyrządzenia szkody na osobie, przedawnienie nie może skończyć się wcześniej niż z upływem lat trzech od dnia, w którym poszkodowany dowiedział się o szkodzie i o osobie obowiązanej do jej naprawienia.

²⁵ M. Nesterowicz, *Wyrok Sądu Apelacyjnego – Wydział I Cywilny w Krakowie z dnia 12 października 2007 r. – I ACa 920/07*, wyd. cyt., s. 157.

²⁶ D. Psota-Skiba, *Przesłanki odpowiedzialności cywilnej lekarza w świetle przepisów prawa i orzecznictwa*, wyd. cyt., s. 115.

padku szkody wyrządzonej podczas leczenia w grę wchodzi procesy biologiczne, mało uchwytne i niepoddające się zewnętrznej obserwacji. Czasami nie można wykazać, czy konkretny uszczerbek wywołało zawinione zachowanie lekarza, czy też zaistniały dodatkowe elementy, których wpływ na powstanie lub zwiększenie rozmiarów szkody nie da się precyzyjnie określić²⁷. W przypadku braku winy, sąd zobowiązany jest oddalić powództwo pacjenta, konsekwencją czego jest brak uzyskania przez niego odszkodowania i zadośćuczynienia.

Ponadto, w postępowaniu przed sądem, powód (pacjent lub jego przedstawiciel ustawowy) zobowiązany jest, zgodnie z art. 232 k.p.c.²⁸ wskazać dowody dla stwierdzenia faktów, z których wywodzi skutki prawne. Zatem, zobowiązany jest do udowodnienia swojej racji, tj. zdarzenia wyrządzającego szkodę, winy szpitala lub lekarza, szkody oraz związku przyczynowego pomiędzy zdarzeniem a powstałą szkodą. Pacjent musi udowodnić, że szkoda została mu rzeczywiście wyrządzona, co nie zawsze jest takie proste²⁹. Niejednokrotnie trudne do udowodnienia są również pozostałe przesłanki odpowiedzialności lekarza, czy podmiotu leczniczego, tj. związek przyczynowy pomiędzy zdarzeniem, a szkodą oraz wina³⁰. W postępowaniu przed wojewódzką komisją pacjent jest zobowiązany jedynie do uprawdopodobnienia zdarzenia medycznego. Wojewódzka komisja przeprowadza postępowanie wyjaśniające z własnej inicjatywy w przypadku, gdy jest to niezbędne dla rozstrzygnięcia o zaistnieniu bądź braku zdarzenia medycznego. W związku z powyższym, rola komisji jest w tym zakresie zbliżona bardziej do roli organu administracji prowadzącego postępowanie niż do roli sądu, który ocenia jedynie dowody przedstawione przez strony. Wojewódzka komisja może, w szczególności: żądać dokumentacji szpitala, w tym dokumentacji medycznej, dokonać wizytacji pomieszczeń i urządzeń szpitala, zasięgnąć opinii lekarza specjalisty w danej dziedzinie medycyny, który znajduje się na liście lekarzy mogących być członkami Komisji Lekarskiej przy Rzeczniku Praw Pacjenta albo opinii właściwego konsultanta wojewódzkiego. Zwolnienie pacjenta z ciężaru udowodnienia zdarzenia medycznego i uprawnienie komisji do inicjatywy dowodowej w ww. zakresie, powoduje znaczne ułatwienie w uzyskaniu przez pacjenta lub jego przedstawiciela ustawowego odszkodowania i zadośćuczynienia, w porównaniu z postępowaniem sądowym.

²⁷ M. Serwach, *Przesłanki odpowiedzialności cywilnej lekarza za szkodę wyrządzoną pacjentowi w orzecznictwie sądów polskich*, wyd. cyt., s. 16.

²⁸ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. kodeks postępowania cywilnego (Dz. U. z 1964 r. Nr 43, poz. 296 ze zm.).

²⁹ D. Psota-Skiba, *Przesłanki odpowiedzialności cywilnej lekarza w świetle przepisów prawa i orzecznictwa*, wyd. cyt., s. 111.

³⁰ Wyrok Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 25 stycznia 2001 r., sygn. akt IV CKN 232/2000; M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. cyt., s. 93–94

Kolejna różnica dotyczy zasad przyznawania oraz ustalania wysokości odszkodowania i zadośćuczynienia. Wojewódzka komisja nie będzie orzekała w kwestii rozmiaru szkody. Będzie ustalała jedynie, czy zdarzenie, którego następstwem było zakażenie pacjenta biologicznym czynnikiem chorobotwórczym, uszkodzenie ciała lub rozstrój zdrowia albo jego śmierć, stanowiło zdarzenie medyczne. W przypadku wydania przez wojewódzką komisję orzeczenia stwierdzającego zdarzenie medyczne, ubezpieczyciel zobowiązany będzie do przedstawienia pacjentowi propozycji odszkodowania i zadośćuczynienia, którego wysokość nie będzie mogła być wyższa niż 100.000 zł w razie zakażenia, uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia i 300.000 zł w razie śmierci pacjenta.

W przypadku postępowania sądowego wysokość odszkodowania i zadośćuczynienia ustalana jest przez sąd powszechny, przed którym toczy się postępowanie. Pacjent zobowiązany jest do wykazania szkody, jaką poniósł w związku z błędem medycznym. Przyznane pacjentowi odszkodowanie stanowi naprawienie szkody majątkowej. Odszkodowanie na rzecz pacjenta obejmuje wszystkie koszty, które wynikły z uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia, o ile są konieczne i celowe³¹. W przypadku procesów medycznych odszkodowaniem najczęściej objęty jest: zwrot poniesionych przez chorego kosztów leczenia, w tym w szczególności: pobytu w szpitalu, sanatorium, koszty rehabilitacji, konsultacji u specjalistów, koszty leków; zwrot kosztów dojazdu na zabiegi lecznicze; koszt specjalnej zalecanej pacjentowi diety; koszt przygotowania do innego zawodu. Naprawienie szkody, ponadto, obejmuje utracone przez pacjenta zarobki i dochody oraz inne korzyści, które mógłby osiągnąć, gdyby nie została mu wyrządzona szkoda wskutek błędu medycznego. Zadośćuczynienie przyznawane jest natomiast za wyrządzoną pacjentowi krzywdę. Ma ono na celu zniwelowanie za pomocą niedoskonałego środka, jakim są pieniądze, negatywnych odczuć osoby, której dobra osobiste zostały naruszone. W sprawach medycznych najczęściej chodzi o cierpienie i ból, spowodowane uszkodzeniem ciała lub wywołaniem rozstroju zdrowia, przeprowadzeniem bolesnych zabiegów, o poczucie pokrzywdzenia, niepewności, co do skuteczności dalszych działań medycznych, stresu, depresji, załamania³².

Jak podkreślił Sąd Najwyższy „określenie wysokości zadośćuczynienia za doznaną krzywdę w razie uszkodzenia ciała lub wywołania rozstroju zdrowia stanowi istotne uprawnienie sądu meritii i w tym zakresie dysponuje on swobodą decyzyjną”³³. Zaznaczyć należy, że nie oznacza to jednak dowolności w określa-

³¹ M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. cyt., s. 98.

³² B. Janiszewska, *Zadośćuczynienie za krzywdę w sprawach medycznych*, „Prawo i Medycyna” 2, 2005, s. 97–102.

³³ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych z dnia 14 stycznia 2011 r., sygn. akt I PK 145/2010.

niu należnego zadośćuczynienia. Przyznanie go przez sąd, w wysokości nieodpowiedniej do wszystkich okoliczności stanowiących podstawę jego ustalenia (zbyt wysokiej lub zbyt niskiej), narusza bowiem art. 445 § 1 k.c. Zgodnie z orzecnictwem Sądu Najwyższego³⁴, przy ocenie wysokości zadośćuczynienia, w przypadku uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia, sąd powinien uwzględnić czynniki obiektywne w postaci: czasu trwania oraz stopnia intensywności cierpień fizycznych i psychicznych, nieodwracalności skutków urazu (kalectwo, oszpecenie), rodzaju wykonywanej pracy, szans na przyszłość, wieku poszkodowanego, a także czynniki subiektywne, takie jak poczucie nieprzydatności społecznej, bezradność życiową itp. Ponadto, nie bez znaczenia są takie okoliczności, jak pozbawienie poszkodowanego możliwości osobistego wychowywania dzieci i zajmowania się gospodarstwem domowym lub konieczność korzystania z pomocy innych osób przy prostych czynnościach życia codziennego. Należy wyraźnie podkreślić, że o rozmiarze należnego zadośćuczynienia pieniężnego powinny w zasadzie decydować okoliczności indywidualne danego przypadku wpływające na rozmiar krzywdy, a zatem stopień cierpień fizycznych i psychicznych. Nie bez wpływu na rozmiar krzywdy pozostaje także stopień zaniedbań lub winy sprawcy szkody i jego postawa³⁵. W orzecnictwie sądowym³⁶ wyraźnie zwraca się uwagę na to, że zdrowie ludzkie jest dobrem o szczególnie wysokiej wartości, w związku z czym zadośćuczynienie z tytułu uszczerbku na zdrowiu powinno być odpowiednio wysokie. Przede wszystkim, wysokość zadośćuczynienia, odpowiadająca doznanej krzywdzie, powinna być odczuwalna dla poszkodowanego pacjenta i przynosić mu równowagę emocjonalną, naruszoną przez doznane cierpienia psychiczne³⁷. Coraz bardziej ceniony jest komfort i radość korzystania z życia i zdrowia, zatem uszkodzenie ciała i rozstrój zdrowia uznawane są za dotkliwe ograniczenie możliwości życiowych, jakie zwykle dane są osobom zdrowym, co może skłaniać do zasądzania wyższych kwot zadośćuczynienia³⁸.

W ostatnich latach można zaobserwować, że sąd zasądza na rzecz poszkodowanych coraz wyższe kwoty pieniężne tytułem zadośćuczynienia i odszkodo-

³⁴ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 30 stycznia 2004 r., sygn. akt I CK 131/2003, OSNC 2005/2 poz. 40; uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych z dnia 14 stycznia 2011 r., sygn. akt I PK 145/2010.

³⁵ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 28 stycznia 2010 r., sygn. akt I CSK 244/2009.

³⁶ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych z dnia 14 stycznia 2011 r., sygn. akt I PK 145/2010.

³⁷ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z dnia 14 lutego 2008 r., sygn. akt II CSK 536/2007.

³⁸ B. Janiszewska, *Zadośćuczynienie za krzywdę w sprawach medycznych*, wyd. cyt., s. 105.

wania³⁹. Przykładowo, Sąd Najwyższy wyrokiem z dnia 20 kwietnia 2006 r. (sygn. akt IV CSK 99/2005) zmienił orzeczenie sądu drugiej instancji w ten sposób, że zasądzoną tytułem zadośćuczynienia kwotę 100.000 zł podwyższył do 150.000 zł, a w wyroku z dnia 28 stycznia 2010 r. (sygn. akt I CSK 244/2009) Sąd Najwyższy zamiast kwoty 30.000 zł zasądzonej wyrokiem sądu drugiej instancji przyznał poszkodowanemu kwotę 150.000 zł⁴⁰. Niejednokrotnie sąd zasądził zadośćuczynienie w kwocie 100.000 zł⁴¹, 150.000 zł⁴², 250.000 zł⁴³ czy nawet 300.000 zł⁴⁴. Jak wskazuje się w literaturze⁴⁵, w zasądzaniu zadośćuczynienia dostrzegana jest tendencja do podwyższania przyznawanych kwot i należy spodziewać się, że tendencja ta będzie się utrzymywała. W tym miejscu zwrócić uwagę należy na to, że wysokość odszkodowania i zadośćuczynienia, którą będzie mógł uzyskać pacjent przed wojewódzką komisją, nie może być wyższa niż 100.000 zł w przypadku zakażenia, uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia. Ponadto, co jest również bardzo istotne, sąd powszechny w postępowaniu cywilnym, zgodnie z art. 444 § 2 k.c., może zasądzić rentę w przypadku, gdy poszkodowany utracił całkowicie lub częściowo zdolność do pracy zarobkowej albo jeżeli zwiększyły się jego potrzeby lub zmniejszyły widoki powodzenia na przyszłość. Takiej możliwości nie ma wojewódzka komisja. Jeżeli pacjent chciałby uzyskać rentę, pozostaje mu powództwo do sądu cywilnego.

Kolejna różnica dotyczy terminu dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia. Pacjent może złożyć wniosek do wojewódzkiej komisji w terminie 1 roku od dnia, w którym dowiedział się o zakażeniu, uszkodzeniu ciała lub rozstroju zdrowia, jednakże nie później niż w ciągu 3 lat od dnia, w którym nastąpiło zdarzenie wyrządzające szkodę. W przypadku postępowania sądowego termin jest zdecydowanie dłuższy. Roszczenie o naprawienie szkody przedawnia się z upływem lat 3 od dnia, w którym poszkodowany (pacjent) dowiedział się o szkodzie i o osobie zobowiązanej do jej naprawienia. Nie ma znaczenia, kiedy zdarzenie wywołujące szkodę miało miejsce.

Warto zwrócić również uwagę na to, że dochodzenie odszkodowania i zadośćuczynienia przed wojewódzką komisją wiąże się z niższymi kosztami dla pacjenta. Złożenie wniosku podlega opłacie w wysokości 200 zł. Wpis sądowy, zgodnie

³⁹ Uzasadnienie wyroku Sądu Najwyższego – Izba Pracy, Ubezpieczeń Społecznych i Spraw Publicznych z dnia 14 stycznia 2011 r., sygn. akt I PK 145/2010.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Lublinie z dnia 29 września 2005 r., sygn. akt I ACa 510/05.

⁴² Wyrok Sądu Apelacyjnego – Wydział I Cywilny w Krakowie z dnia 12 października 2007 r., sygn. akt I ACa 920/07.

⁴³ Wyrok Sądu Apelacyjnego w Lublinie z dnia 21 lutego 2006 r., sygn. akt I ACa 69/06.

⁴⁴ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 22 czerwca 2005 r., sygn. akt III CK 392/2004; Wyrok Sądu Okręgowego w Katowicach z dnia 12 grudnia 2003 r., sygn. akt II C 911/01/05.

⁴⁵ B. Janiszewska, *Zadośćuczynienie za krzywdę w sprawach medycznych*, wyd. cyt., s. 105.

z ustawą o kosztach sądowych w sprawach cywilnych⁴⁶, wynosi natomiast 5% wartości przedmiotu sporu (żądanej kwoty odszkodowania i zadośćuczynienia), jednak nie więcej niż 100.000 zł.

Wojewódzka komisja zobowiązana jest do rozpoznania sprawy i wydania orzeczenia w terminie 4 miesięcy od dnia złożenia wniosku przez pacjenta. Jest to ustawowy termin, który jednak w praktyce, jak się wydaje, będzie trudny do wykonania. Pomimo to postępowanie przed sądem powszechnym, w zakresie błędów medycznych, trwa znacznie dłużej, nawet kilka lat.

Podsumowanie

Od 1 stycznia 2012 r., w związku z wejściem w życie nowych przepisów prawnych, pacjent będzie mógł zdecydować o tym, czy będzie dochodził odszkodowania i zadośćuczynienia, w związku z nieprawidłowym leczeniem, na drodze sądowej według zasad ogólnych, czy przed nowo powołaną komisją do spraw orzekania o zdarzeniach medycznych. Przy czym podkreślić należy, że z postępowania przed wojewódzką komisją, pacjent będzie mógł skorzystać, jedynie w przypadku, gdy zdarzenie medyczne będzie miało miejsce po 1 stycznia 2012 r. w szpitalu i od tego czasu nie miną 3 lata. Powyższe ograniczenia nie dotyczą dochodzenia odszkodowania i zadośćuczynienia na drodze sądowej.

Postępowanie przed wojewódzką komisją będzie prostsze z uwagi na procedurę i łatwiejsze, ponieważ pacjent zobowiązany będzie jedynie do uprawdopodobnienia zdarzenia i szkody, natomiast w postępowaniu sądowym musi udowodnić ww. okoliczności, a dodatkowo winę szpitala lub personelu medycznego. Ponadto, postępowanie przed wojewódzką komisją będzie znacznie tańsze i krótsze. Z drugiej jednak strony, wysokość odszkodowania i zadośćuczynienia, którą będzie mógł uzyskać pacjent w postępowaniu przed wojewódzką komisją, będzie niższa niż zasądzana w postępowaniu sądowym, a poza tym, pacjent nie będzie miał możliwości uzyskania renty. W celu otrzymania renty pacjent będzie musiał wytoczyć odrębne powództwo sądowe.

Postępowanie na podstawie nowym przepisów prawnych będzie miało zatem zarówno zalety, jak i wady, po rozważeniu których od pacjenta będzie zależało, czy zdecyduje się na dochodzenie swoich roszczeń według nowej procedury przed komisją do spraw zdarzeń medycznych, czy na zasadach ogólnych przed sądem powszechnym, a czas pokaże, które z postępowań będzie chętniej wybierane przez pacjentów.

⁴⁶ Art. 13 ust. 1 ustawy z dnia 28 lipca 2005 r. o kosztach sądowych w sprawach cywilnych (Tekst jednolity: Dz. U. z 2010 r. Nr 90, poz. 594 ze zm.).

DOROTA HUZARSKA, PIOTR NOWACKI

**MEDICAL CASE BEFORE COURT OF JUSTICE
VS. COMMISSION FOR MEDICAL INCIDENTS**

(Summary)

On January 1, 2012, new legal regulations came into force which determined the procedure before Commission for Medical Incidents in Poland. Accordingly, the patient will be able to decide whether claim for compensation and redress for improper treatment before court of justice, just like before, or before the new commission. The article presents legal regulations concerning proceedings of the above-mentioned commission and differences in claiming compensation before the commission and court of justice. Emphasis is put on advantages and disadvantages of the new procedure.

Key words: **Commission for Medical Incidents, compensation, redress, medical incidents**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Dorota Huzarska

mgr Piotr Nowacki

Uniwersytet Medyczny w Białymstoku

Wydział Nauk o Zdrowiu

Zakład Zdrowia Publicznego

ul. Szpitalna 37

15-295 Białystok

STEFAN FLOREK

RACJONALNOŚĆ, ZŁO I EWOLUCJA

1. Zło i racjonalność

Problem zła wrośnięty jest w ludzkie istnienie i stanowi przedmiot filozoficznej refleksji od jej zarania. Refleksja ta ujawniła wiele sposobów przejawiania się zła, z których fenomen zła ludzkich czynów zwracał szczególną uwagę, urastając do rangi jednego z fundamentalnych zagadnień antropologii filozoficznej. Próbuując ustalić, czym jest zło, doznaje się wrażenia analogicznego do tego, o którym mówi św. Augustyn¹ w odniesieniu do czasu. Wiemy doskonale, czym ono jest, dopóki nie musimy komuś tego wyjaśnić. Podobieństwo to może wskazywać, że zło i dobro, podobnie jak czas, należą do najbardziej fundamentalnych, więc najtrudniejszych do zdefiniowania kategorii, w jakich opisywać można ludzkie doświadczenie.

Zło w filozoficznej tradycji pojmowano w opozycji do dobra, wyróżniając przy tym zazwyczaj dwie jego podstawowe formy: zło fizyczne i moralne². Zło fizyczne utożsamiano z pewnymi naturalnymi stanami i procesami, niezależnymi od ludzkiej woli, powodującymi ból i cierpienie. Natomiast zło moralne wiązano z działaniami człowieka (bądź intencjami działania) podejmowanymi w następstwie świadomych aktów woli³. Fenomen zła fizycznego implikował poważne pro-

¹ Zob. św. Augustyn, *Wyznania*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2007.

² Niektórzy filozofowie wyróżniali jeszcze zło metafizyczne.

³ Zob. G. Wallace, *The Problems of Moral and Physical Evil*, „Philosophy”, 46, 1971, s. 349–351.

blemy związane z pojmowaniem Boga jako bytu wszechmocnego i dobrego. Fenomen zła moralnego zaburzał wizję człowieka jako istoty rozumnej. O ile pierwszy z tych problemów obecnie niepokoi niemal wyłącznie teologów, drugi, pod różnymi postaciami, wciąż powraca w filozoficznym dyskursie; również tym zorientowanym naturalistycznie. Zło moralne trudno pojąć, gdyż niełatwo jest zrozumieć, dlaczego istota racjonalna, za jaką uznaje się człowiek, miałaby wybierać „gorsze” rozwiązanie; a mówiąc bardziej precyzyjnie: wybierać złe działanie, a nie działanie dobre. Ten stan rzeczy już Sokratesowi wydawał się na tyle paradoksalny, że doprowadził go do intelektualizmu etycznego, koncepcji w dość oczywisty sposób sprzecznej z powszechnym doświadczeniem, bo głoszącej, że ludzie dopuszczają się zła, gdyż w gruncie rzeczy nie wiedzą, że to, co czynią, jest złe⁴.

Pytanie *Unde malum?* nieodmiennie powracało i powraca w rozważaniach teoretycznych, pociągając za sobą wiele innych pytań, dotyczących między innymi natury jego sprawy. Na pytania te w ciągu wieków udzielano różnorodnych odpowiedzi, w zależności od przyjmowanej wizji świata i człowieka. Część z nich inspirowana była rewolucją w myśleniu o biologicznej rzeczywistości dokonanej przez Karola Darwina. Ewolucjonizm nie wyczerpał jednak swych możliwości w zakresie odsłaniania źródeł moralnego zła. Dowodem są osiągnięcia psychologii ewolucyjnej⁵, dyscypliny od dwóch dekad dokonującej syntezy ustaleń neodarwinizmu i kognitywizmu⁶. Wizja *homo sapiens*, która rysuje się za sprawą psychologii ewolucyjnej, osadza rozumność, dystynktywną cechę człowieka, w realiach mózgu jako biologicznego systemu komputacyjnego „skonstruowanego” przez ewolucję w odpowiedzi na problemy adaptacyjne z zamierzchłej przeszłości, otwierając w ten sposób nowe możliwości wyjaśniania, dlaczego ludzie dopuszczają się zła.

Podjęcie problemu, który nurtował Sokratesa, z perspektywy psychologii ewolucyjnej wymaga pobieżnej przynajmniej refleksji nad tym, czym są zło i racjonalność. Definiowanie obu tych pojęć wiąże się z rozlicznymi trudnościami, wynikającymi z ich osadzenia w rozległej filozoficznej i poza-filozoficznej tradycji. W przypadku zła moralnego są one na tyle poważne, że ograniczę się do przywołania jego określeń, które odegrały kluczową rolę w etyce. Decydując się na ten dość karkołomny zabieg, można powiedzieć, że za moralnie złe uznawano podejmowane przez człowieka świadomie działania⁷ wywołujące w ogólnym rozrachunku

⁴ Zob. Platon, *Obrona Sokratesa*, tłum. W. Witwicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1992.

⁵ Zob. D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna. Jak wytłumaczyć społeczne zachowania człowieka?*, tłum. M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.

⁶ Zwrotu w naukach o człowieku, który w sto lat po przełomie dokonanym przez Darwina przyniósł nowe spojrzenie na ludzki umysł jako system przetwarzania informacji, pracujący na ogół – podobnie jak maszyny cyfrowe – w sposób automatyczny i nieświadomy

⁷ A w etyce cnót osobowościowe dyspozycje do takich działań.

więcej bólu i cierpienia niż przyjemności i szczęścia, czy też naruszające obowiązek przestrzegania praw określonych przez społeczność, rozum, naturę bądź Boga.

Również pojęcie racjonalności niełatwo jest zdefiniować⁸. Można jednak stwierdzić, że zazwyczaj atrybut racjonalności przypisuje się działaniom podmiotu lub jego decyzjom, jeśli uwzględniając przekonania podmiotu odnośnie istotnych faktów, można uznać owe decyzje lub działania za optymalny sposób realizacji celów obranych przez podmiot⁹. Przyjmuje się przy tym, że dobór środków dokonywany jest zgodnie z formalnymi regułami poprawnego wnioskowania, a mianem podmiotu określa się byty, którym przypisać można posiadanie niesprzecznych i uzasadnionych¹⁰ przekonań, interesów, pragnień i celów¹¹. O podmiotach mówi się w tym ujęciu, że są racjonalne wówczas, jeśli podejmują racjonalne decyzje¹².

Racjonalność tak pojętą określa się zazwyczaj, w nawiązaniu do dystynkcji wprowadzonych przez Maxa Webera, mianem racjonalności instrumentalnej¹³. To klasyczne rozumienie racjonalności, związane z „silnymi” wymogami stawianymi podmiotowi, może być poprzez ich osłabianie na różne sposoby modyfikowane, co przekłada się na interesujące ujęcia nieklasyczne. Czasami przyjmuje się więc, że działania można uznać za racjonalne, jeśli podmiot jest w stanie przedstawić na ich rzecz logiczną argumentację, chociaż w samym momencie podejmowania decyzji wcale się nią nie kieruje¹⁴. Mówi się również o racjonalności subiektywnej, jeśli działanie podmiotu nakierowane na realizację jego celów, stanowi logiczną konsekwencję jego przekonań, które są jednakże błędne i nie mają odpowiedniego ugruntowania empirycznego¹⁵. Jeśli na przykład ktoś, komu czarny kot przebiegł drogę, zawraca, bo jest przekonany, że w przeciwnym wypadku spotka go nieszczęście, lub wyrwa serce jeńcowi, w przekonaniu, że sprowdzi pożądany deszcz, można uznać, że jego działanie jest właśnie racjonalne w tym sensie.

⁸ Zob. W. Spohn, *The Many Facets of the Theory of Rationality*, „Croatian Journal of Philosophy”, 2, 2002, s. 249–264.

⁹ W tym ujęciu mówić można również o racjonalności przekonań i celów.

¹⁰ Na gruncie wielu teorii racjonalności nie wprowadza się tego „silnego” wymogu; por. J. Elster, *Rationality, Emotions, and Social Norms*, „Synthese”, 98, 1994, s. 21–49).

¹¹ Cele, których realizacji służy działanie, określane są często mianem racji tego działania.

¹² Zob. W. Spohn, art. cyt.

¹³ Zob. M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, University of California Press, Berkeley 1978.

¹⁴ Zob. J. Baker, *Rationality without Reason*, „Mind”, 117, 2008, s. 763–782.

¹⁵ Por. J. H. Goldthorpe, *Rational Action Theory for Sociology*, „The British Journal of Sociology”, 49, 1998, s. 167–192.

W odniesieniu do klasycznego modelu racjonalności instrumentalnej, pamiętać ponadto trzeba o istotnym zastrzeżeniu dokonanym przez Herberta A. Simona¹⁶, polegającym na tym, że jest to normatywny model racjonalnego decydowania i działania, który w przypadku realnych, a nie idealnych, systemów poznawczych może być realizowany jedynie w pewnym zakresie ze względu na ich limitowane zdolności intelektualne (zasoby pamięci i tzw. moc obliczeniową) i ograniczony czas, którym dysponują na podjęcie decyzji. Zgodnie z korektą dokonaną przez Simona, za racjonalny należy więc uznać taki podmiot, który niekoniecznie podejmuje optymalne decyzje w zakresie doboru środków niezbędnych do osiągnięcia pożądanego celu, lecz jedynie stara się je podejmować, osiągając satysfakcjonujące go rezultaty. Z tego względu w odniesieniu do wszelkich działań i decyzji podejmowanych przez realnie istniejące, a nie idealne, systemy poznawcze; a szczególnie w odniesieniu do systemów biologicznych, jakimi są ludzie, mówić można wyłącznie o ograniczonej racjonalności, co zostało potwierdzone zresztą w licznych badaniach prowadzonych przez psychologów poznawczych¹⁷.

Zarysowany powyżej model racjonalności instrumentalnej można, nawiązując do propozycji Daniela C. Dennetta¹⁸, zmodyfikować w kontekście biologicznym, poprzez „osłabienie” innych jego założeń odnośnie własności podmiotu. Uczynię to na bazie neodarwinowskiej teorii doboru krewniaczego (zwanej też teorią dostosowania łącznego), stworzonej przez Williama Hamiltona¹⁹ tak, aby powstałe w ten sposób pojęcie racjonalności biologicznej²⁰ odnosiło się do wszelkich naturalnych systemów poznawczych, które posiadają układ nerwowy.

Konstruując, na gruncie teorii dostosowania łącznego, model racjonalności biologicznej przyjmę, że ostatecznym celem organizmów żywych, na którego realizację nakierowane są ich działania, jest sukces reprodukcyjny, mierzony liczbą potomstwa danego organizmu i potomstwa organizmów blisko z nim spokrewnio-

¹⁶ Zob. H. A. Simon, *A Behavioral Model of Rational Choice*, „The Quarterly Journal of Economics”, 1, 1955, s. 99–118.

¹⁷ Zob. D. Kahneman, *Maps for Bounded Rationality*, „American Economic Review”, 93, 2003, s. 1449–1475.

¹⁸ Zob. D. C. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997.

¹⁹ 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.

²⁰ Zaproponowany model racjonalności biologicznej jest zbliżony do modelu „racjonalności biologicznej” zaproponowanej przez Alexa Kacelnika i współpracowników, różni się jednak od niego pod istotnymi względami, m.in. tym, że racjonalność w proponowanym rozumieniu, nie może być traktowana jako przypadek racjonalności ekonomicznej, co zakładają Kacelnik i współpracownicy. Zob. Alex Kacelnik, Cynthia Schuck-Paim, Lorena Pompilio, *Inconsistency in animal and human choice*, in: *Is There Value in Inconsistency?*, eds: L. Daston and C. Engel, „Nomos” 2006, s. 379–396.

nych. Środkami realizacji tego celu są działania generowane przez układy nerwowe, które zostały przetestowane w procesie selekcji naturalnej i z tego powodu stanowią skuteczne, chociaż niekoniecznie optymalne²¹ narzędzia służące zwiększaniu dostosowania łącznego organizmu, czyli przystosowania do środowiska danego osobnika i osobników z nim spokrewnionych. Warto przy tym zauważyć, że w sensie zaproponowanym przez Hamiltona działania podejmowane przez organizm mają wartość adaptacyjną, nawet jeśli przynoszą mu szkodę, o ile jest ona skompensowana odpowiednią korzyścią odniesioną przez jego krewnych²². W konsekwencji niektóre działania na własną szkodę można uznać za biologicznie racjonalne, chociaż trudno traktować je za racjonalne na gruncie modelu racjonalności instrumentalnej, przyjmującego, że nadrzędnym celem działań podmiotu jest realizacja jego interesów²³.

Proponowane rozróżnienie na racjonalność instrumentalną i biologiczną nie opiera się jedynie na odmiennym określeniu nadrzędnego celu działania podmiotu. Polega również na tym, że o ile za instrumentalnie racjonalne można uznać wyłącznie świadomie inicjowane przez podmiot działania, to za biologicznie racjonalne uznawać będą również te działania organizmu, które nie są poprzedzone świadomymi aktami podejmowania decyzji, o ile zwiększają jego dostosowanie łączne. Ponieważ sukces reprodukcyjny jest nadrzędnym celem, którego realizacji służą programy behawioralne sterujące zachowaniami zwierząt, można uznać go²⁴ za fundamentalne dobro biologiczne i podstawową rację tych zachowań.

Ludzie, podobnie jak inne organizmy, nie zdają sobie na ogół sprawy z istnienia tego fundamentalnego, pozamoralnego dobra, ani z tego, że wyznacza ono „racje” ich działań relewantnych moralnie. Jednak racje te, które określał będą mianem biologicznych, łatwo można wykryć, przyjmując – zgodnie z propozycją Daniela Dennetta²⁵ – nastawienie intencjonalne. Obranie tego nastawienia umożliwia wyjaśnianie zachowań złożonego systemu naturalnego (organizmu) bądź sztucznego poprzez przypisanie mu „zamiaru” realizacji określonego celu.

²¹ Zob. R. Feldman, *Rationality, Reliability, and Natural Selection*, „Philosophy of Science”, 55, 1998, s. 218–227.

²² Nakierowanie na sukces reprodukcyjny wymaga znoszenia poświęceń, na przykład, gdy zwierzę z narażeniem życia broni potomstwo przed drapieżnikiem.

²³ Które, co sugerował Weber, są w większości zdeterminowane genetycznie; zob. W. L. Wallace, *Rationality, Human Nature, and Society in Weber's Theory*, „Theory and Society”, 19, 1990, s. 199–223).

²⁴ W nawiązaniu do tradycji metafizycznej, na gruncie której dobro uznawane jest za „cel działania, jako ostateczny przedmiot inklinacji pożądawczych”; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, RW Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1985, s. 179.

²⁵ Zob. D. C. Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1987.

Nastawienie intencjonalne pozwala zrozumieć działania niezwykle złożonych systemów, jakimi są organizmy żywe, których opisanie w kategoriach praw fizyki (nastawienie fizykalne), czy realizowanych programów (nastawienie projektowe) byłoby bardzo trudne, lub wręcz niemożliwe. Przyjęcie nastawienia intencjonalnego czyni również możliwym odsłonięcie biologicznych racji działania organizmów, które to racje Dennett określa mianem „unoszących się swobodnie”²⁶. Nastawienie intencjonalne ujawnia w efekcie ową szczególną formę racjonalności zachowań, którą określiłem mianem racjonalności biologicznej. Biologicznie racjonalne jest na przykład, przywoływane przez Dennetta, działanie kukulki, która wyrzuca z gniazda jaja gospodarza, aby w ich miejsce złożyć własne. Racje stojące za zachowaniem kukulki, jak pisze Dennett, „unoszą się swobodnie”, bowiem kukulka nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia²⁷. Nieświadome racji własnego działania są jednak nie tylko kukulki i inne zwierzęta, lecz nieświadomi ich w wielu przypadkach są również ludzie.

2. Racjonalność zła i ewolucja umysłu

Racjonalność oraz czyny relewantne moralnie w bezpośredni sposób powiązał ze sobą Immanuel Kant²⁸, uznając czysty rozum praktyczny za źródło prawa moralnego. W tym ujęciu czyn moralnie zły musi zostać uznany za irracjonalny jako sprzeczny z nakazami rozumu. Chociaż niektórzy współcześni filozofowie moralności²⁹, nawiązując do Kanta, nadal starają się wyprowadzić moralność z ludzkiej racjonalności, we współczesnej etyce dominuje orientacja antyracjonalistyczna. Przyjmuje się więc na ogół, że czyny złe mogą, chociaż wcale nie muszą, być racjonalne³⁰. Problem ludzkiej racjonalności dyskutowany jest oczywiście również w filozofii umysłu, coraz częściej zresztą w kontekście ewolucyjnym. Debata, toczona głównie w odniesieniu do stanowisk, na których „okopali się” Jerry Fodor³¹

²⁶ Zob. D. C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, Penguin Books, 1996.

²⁷ Zob. D. C. Dennett, *Natura umysłów*, tłum. W. Turopolski, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1997.

²⁸ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

²⁹ Zob. P. Clayton, S. Knapp, *Ethics and Rationality*, „American Philosophical Quarterly”, 30, 1993, s. 151–161.

³⁰ Robert Audi uznaje na przykład, że czyny są wówczas racjonalne i moralnie złe, jeżeli podmiot ponad normy moralne przedkłada interes własny lub jakiegokolwiek inne racje. Zob. R. Audi, *The Axiology of Moral Experience*, „The Journal of Ethics”, 4, 1998, s. 374.

³¹ Zob. J. Fodor, *Representations*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1981.

i Daniel Dennett³² z jednej strony, a Steven Stich³³ z drugiej, dotyczy kwestii, na ile racjonalne, jako adaptacje wytworzone w procesie doboru naturalnego są przekonania, metody wnioskowania i wynikające z nich strategie działania stosowane przez ludzi.

Oba te nurty poszukiwań – etyczny i epistemologiczny – w konstruktywny sposób powiązać może zorientowana antropologicznie ewolucyjna analiza racjonalności zła moralnego, co jest jednym z wielu powodów uzasadniających jej podjęcie. Analiza ta, prowadzona z wykorzystaniem pojęcia racjonalności biologicznej, pozwoli, jak sądzę, w nowym świetle spojrzeć na fenomen zła moralnego, który Sokratesowi wydawał się paradoksalny. Paradoks związany z tym, że racjonalna istota wybiera zło, jeśli przyjrzeć mu się nieco uważniej, okazuje się jednak pozorny. Na gruncie biologii i psychologii ewolucyjnej przewyciężyć go można podążając dwoma przynajmniej ścieżkami, wytyczonymi już w starożytności przez sofistów i ich głównego oponenta – Platona.

Po pierwsze, uciekając się do dość trywialnego sposobu rozwiązania problemu, w duchu filozofii Protagorasa, uznać można, że dobro i zło nie mają charakteru bezwzględnego, lecz są względne. Dlatego wyrządzanie zła wbrew temu, co sądził Sokrates, może być dobre dla sprawcy. Rozwiązanie to opiera się jednak na ryzykownym utożsamieniu tego, co w ogóle jest dobre dla jednostki ze względu na jej różnorodne potrzeby, interesy i cele, czyli dobra pozamoralnego³⁴ z moralnym dobrem czynu³⁵.

Po drugie przyjąć można – podążając tropem wyznaczonym przez Platónską psychologię – że człowiek dopuszcza się zła, gdy duszy rozumnej nie udaje się zapanować nad duszą impulsywną i zmysłową; a więc uznać fenomen zła za konsekwencję wewnętrznego konfliktu, wynikającego ze złożonej architektury ludzkiego umysłu.

Również to rozwiązanie wymaga rozwinięcia i korekty, gdyż trudno uznać je za w pełni satysfakcjonujące. Tłumaczy ono, co prawda, dlaczego ludzie działają irracjonalnie, jednak czyni to w sposób, który z pewnością domaga się obecnie wyjaśnienia lepszego niż teza, że jest to następstwo uwięzienia niematerialnej duszy rozumnej w okowach ciała. Co więcej, patrząc z perspektywy współczesnej

³² Zob. D. C. Dennett, *The Intentional Stance*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1987.

³³ Zob. S. Stich, *Could Man Be an Irrational Animal? Some Notes on the Epistemology of Rationality*, „Synthese”, 64, 1985, s. 115–135; S. Stich, *The Fragmentation of Reason: Preface to a Pragmatic Theory of Cognitive Evaluation*, MIT Press, 1990.

³⁴ Na przykład dobra witalnego czy ekonomicznego.

³⁵ Na gruncie teorii deontologicznych przyjmowano, że realizacja dobra pozamoralnego nie może stanowić wystarczającego kryterium do uznania czynu za dobry moralnie, na gruncie innych tradycji uznawano często, że moralnie dobre jest działanie służące realizacji najwyższego dobra pozamoralnego.

psychologii, widać wyraźnie, że Platon nie dostrzega funkcjonalnej roli emocji, przeceniając jednocześnie, i mimo wszystko, możliwości rozumu. Te dwa sposoby przezwyciężenia problemu realności moralnego zła rozwinę w oparciu o analizę działania mechanizmów odpowiedzialnych za zachowania altruistyczne, których racją istnienia jest realizacja nadrzędnego celu działania organizmu – sukcesu reprodukcyjnego.

Formy altruizmu przejawiane przez zwierzęta i ludzi możliwe są dzięki odpowiedniej konfiguracji systemów nerwowych. W odpowiedzi na specyficzną stymulację bodźcową, sygnalizującą problem adaptacyjny, muszą one relatywnie szybko generować odpowiednie reakcje, prowadzące do jego rozwiązania. Szybkość reakcji gwarantowana jest dzięki temu, że cały proces przebiega w sposób automatyczny. W odpowiedzi na rozpoznanie odpowiednich wzorców stymulacji bodźcowej, zakodowanych w pamięci systemu, generowana jest określona reakcja lub sekwencja reakcji. Można powiedzieć, że system nerwowy realizuje pewien proces decyzyjny, wedle programów pisanych i testowanych przez miliony lat ewolucji, którego efektem są przystosowawcze reakcje. Psychologowie ewolucyjni, Leda Cosmides i John Tooby³⁶ określają te programy mianem mechanizmów psychicznych (czasami zwanych również modułami umysłowymi) właśnie z uwagi na ich automatyczny i z reguły niezależny od świadomej kontroli przebieg. Mechanizmy psychiczne, chociaż są w pewnym zakresie modyfikowalne w trakcie ontogenezy, cechują się znaczną „sztywnością”. Sztywność ta przejawia się przede wszystkim przez to, że uruchamiają się one w obecności bodźców specyficznych dla środowiska, w którym przebiegała ewolucja *Homo sapiens* i generują rozwiązania opracowane ze względu na realia owego archaicznego środowiska. Kiedy mechanizm psychiczny zostanie uruchomiony trudno go powstrzymać i świadomie kontrolować.

Analizując zagadnienie zła moralnego, postaram się wykazać, że (1) mechanizmy psychiczne, posiadające wartość adaptacyjną, prowadzą do tych jego przejawów, które uznać można za biologicznie racjonalne, oraz że (2) do złych moralnie zachowań, które są biologicznie irracjonalne, dochodzi, gdy (2a) mechanizmy psychiczne tracą wartość przystosowawczą w warunkach rzeczywistości zmodyfikowanej kulturowo lub (2b) nie działają w ogóle, w wyniku uszkodzeń systemu nerwowego i zaburzeń jego funkcjonowania.

Pierwszy przypadek irracjonalnych biologicznie zachowań (2a) jest następstwem zjawiska zwanego opóźnieniem ewolucyjnym, które polega na tym, że zmiany w genomie warunkujące pojawianie się adaptacji fenotypowych, między

³⁶ Zob. L. Cosmides, J. Tooby, *From Evolution to Behavior: Evolutionary Psychology as a Missing Link*, in: J. Dupre (ed.), *The Latest on the Best. Essays on Evolution and Optimality*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1987, s. 277–305.

innymi w postaci mechanizmów psychicznych, zachodzą o wiele wolniej niż zmiany środowiska. Powoduje to nieprzystosowawcze zachowania, które można traktować jako skutek uboczny istnienia adaptacji do warunków środowiskowych, których już nie ma. Do takich zachowań można zaliczyć na przykład dopuszczanie się samosądu w sytuacji, gdy instytucjonalny wymiar sprawiedliwości działa sprawnie.

Drugi przypadek (2b) zachodzi, gdy pojawia się mutacja genetyczna wywołująca dysfunkcję układu nerwowego lub jego działanie zostaje zaburzone w wyniku działania czynników środowiskowych np. urazu lub zatrucia. Klasycznym przykładem sytuacji tego typu są zaburzenia orientacji w sferze moralnej, jakich doświadczył Phineas Gage, gdy metalowy pręt uszkodził mu część płata czołowego, odpowiedzialną za integrację funkcji poznawczych i afektywnych³⁷.

Przed przejściem do dalszej analizy warto zwrócić uwagę na to, że chociaż mechanizmy psychiczne w dużej mierze wyznaczają relewantne moralnie zachowania człowieka, generując określone stany afektywne i tendencje behawioralne, to jednak ich w pełni nie warunkują. „Unoszące się swobodnie racje”, stojące za działaniem tych mechanizmów, człowiek może uświadomić sobie dzięki korze nowej, a szczególnie dzięki jej płatom czołowym i skroniowym, odpowiadającym za „rozumność”: zdolności językowe, wnioskowanie, podejmowanie decyzji, wyznaczanie celów działania i sposobów ich realizacji. Uświadomienie sobie biologicznych racji zachowań niekoniecznie jednak musi się wiązać z ich akceptacją. Plastyczność działania nowych rejonów mózgu umożliwia bowiem nie tylko formowanie nowych celów, lecz również negowanie tych, na których realizację nakierowane są mechanizmy psychiczne³⁸.

3.1 Zło w imię pokrewieństwa

Gdy niespokrewnione organizmy³⁹ rywalizują o zasoby, realizacja biologicznego dobra jednego z nich wiąże się zazwyczaj⁴⁰ z naruszeniem dobra innego. Z perspektywy interesów organizmu nie widać więc niczego irracjonalnego w wy-

³⁷ Zob. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, tłum. M. Karpiński, Rebis Dom Wydawniczy, Poznań 2011.

³⁸ Przykładami ludzkiej zdolności do „transcendowania” biologicznej racjonalności może być na przykład motywowana religijnie rezygnacja z posiadania potomstwa, czy stosowanie się do przykazania nakazującego miłowanie bliźniego jak siebie samego.

³⁹ Chociaż wszystkie organizmy w biosferze są ze sobą w mniejszym lub większym stopniu „spokrewnione”, to w przypadku, kiedy podobieństwo genetyczne jest nikle, wygodnie jest przyjąć, że nie łączą je więzy pokrewieństwa.

⁴⁰ Gdy rywalizacja ma charakter gry o sumie zerowej.

rzządzaniu zła, które jest jednocześnie dobrem dla złooczyńcy. Zdecydowanie bardziej zagadkowe wydają się zachowania altruistyczne, jednak i one, jeśli przyjrzeć im się z perspektywy teorii altruizmu krewniaczego i odwzajemnionego oraz koncepcji doboru płciowego, okazują się służyć biologicznemu dobru benefaktora, czyli jego sukcesowi reprodukcyjnemu. W odniesieniu do koncepcji altruizmu omówię zagadnienie racjonalności zła moralnego, wykazując między innymi, że pewne jego przejawy są następstwem istnienia mechanizmów psychicznych odpowiedzialnych za dobro.

Ewolucyjna logika stojąca za altruizmem krewniaczym sprowadza się do tego, że dbanie o dobro organizmów spokrewnionych jest skutecznym sposobem na zwiększenie szansy propagacji własnych genów. Dzieje się tak, jeśli koszt udzielenia pomocy, liczony w kategoriach reprodukcyjnych, jest niższy od zysku, jaki ma z niej krewny przy uwzględnieniu stopnia pokrewieństwa. Udzielanie pomocy krewnym prowadzi do zwiększenia szansy na propagację genu odpowiedzialnego za samo zachowanie altruistyczne z uwagi na wysokie prawdopodobieństwo, że posiadają go również krewni altruisty. Istnienie tej prawidłowości sprawia, co wykazał William Hamilton⁴¹, że działania na rzecz osobników spokrewnionych są powszechne w królestwie zwierząt.

Logika rządząca altruizmem krewniaczym ma jednak ciemną stronę polegającą na tym, że im cieńsza jest nić pokrewieństwa łącząca dwa organizmy, tym bardziej opłaca się im się realizować własne biologiczne „dobro” poprzez wzajemne wyrządzanie sobie zła. W wymiarze moralnym widać tę prawidłowość wyraźnie, gdy przyjrzeć się stosunkowi ludzi do roślin i zwierząt, oraz działaniom człowieka w obrębie własnego gatunku: ksenofobii, nepotyzmowi, nacjonalizmowi, dyskryminacji rasowej i czystkom etnicznym⁴². Zjawiska te chociaż z perspektywy moralnej złe, są racjonalne biologicznie, co sprawia, że nieustannie ujawniają się w antroposferze, niezależnie od poziomu rozwoju kulturowego człowieka.

Obok tych dość oczywistych przykładów złego działania, które są racjonalne biologicznie, przywołać można zachowanie, które wydaje się – na pierwszy rzut oka – zupełnie irracjonalne, czyli samobójstwo. Denys de Catanzaro przekonuje jednak, że w pewnych sytuacjach może ono lepiej przyczyniać się do propagacji genów danego człowieka, niż dalsze życie. Jest tak, gdy osoba potrzebująca pomocy rodziny, sama nie ma już wielkich szans na dalszą reprodukcję. Badania

⁴¹ 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.

⁴² Zob. J. Phillippe Rushton, *Ethnic nationalism, evolutionary psychology and genetic similarity*, „Nations and Nationalism”, 4, 2005, s. 489–507.

kwestionariuszowe przeprowadzone przez Cantazaro dostarczyły przekonujących argumentów na rzecz tej hipotezy⁴³. Nasilenie myśli samobójczych okazało się być pozytywnie skorelowane z poczuciem bycia ciężarem dla rodziny i negatywnie z potencjałem reprodukcyjnym.

Mechanizmy psychiczne, odpowiedzialne za altruizm krewniaczy, dostosowane do warunków życia w społeczności łowiecko-zbierackiej, przez swą sztywność często zawodzą współcześnie. Jest to przyczyna wielu zachowań irracjonalnych, które można traktować jako skutki uboczne ich istnienia. Ponieważ człowiek nie posiada zmysłu wyspecjalizowanego w określaniu podobieństwa genetycznego, mechanizm psychiczny wyczulony jest na sensorycznych „wejściach” na fenotypowe podobieństwo, generując odpowiednie afektywne i behawioralne reakcje. We współczesnym środowisku jest wiele cech fenotypowych, pod względem których określać można podobieństwo jednostek, których większość w żaden sposób nie jest uwarunkowana genetycznie. Prowadzi to do nieuzasadnionego przedkładania interesów osób podobnych ponad interes osób niepodobnych. Jest to również przyczyna podziałów grupowych opartych na zupełnie nieistotnych z biologicznego punktu widzenia atrybutach podobieństwa⁴⁴ i związanej z nimi wrogości oraz zachowań agresywnych⁴⁵.

Interesującym przykładem irracjonalnego biologicznie zachowania wynikającego z funkcjonalnych zaburzeń pracy układu nerwowego, zakłócających działanie mechanizmów psychicznych odpowiedzialnych za miłość macierzyńską, jest depresja poporodowa. Zachwianie równowagi hormonalnej, związane z ciążą i porodem, skutkuje zaburzeniami neurotransmisji⁴⁶, prowadzącymi do patologicznego stanu afektywnego, który objawia się obniżeniem nastroju, utratą motywacji i dysforią. Czasami zaburzenia nastroju są tak poważne, że prowadzą do porzucenia lub nawet uśmiercenia noworodka przez matkę⁴⁷.

⁴³ Zob. D. de Catanzaro, *Reproductive status, family interactions, and suicidal ideation: Surveys of general public and high-risk groups*, „Ethology and Sociobiology”, 5, 1995, s. 385–394.

⁴⁴ Zob. M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, tłum. M. Koraszewska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2000.

⁴⁵ Przykładem mogą być agresywne zachowania kibiców; por. M. Ridley, *O pochodzeniu cnoty*, tłum. M. Koraszewska, Wydawnictwo CiS, Poznań 20000.

⁴⁶ Zob. V. Hendrick, L. L. Altshuler, R. Suri, *Hormonal Changes in the Postpartum and Implications for Postpartum Depression*, „Psychosomatics”, 39, 1998, s. 93–101.

⁴⁷ Depresja poporodowa może być jednak traktowana jako wynik działania adaptacyjnego mechanizmu, który prowadzi do redukcji poziomu inwestycji w dziecko w sytuacji, gdy jego pomyslny rozwój jest zagrożony. Zob. E. H. Hagen, *The Functions of Postpartum Depression*, „Evolution and Human Behavior”, 20, 1999, s. 325–359).

3.2 Zło jako złamanie „umowy społecznej”

Poziom, na którym funkcjonuje człowiek jako istota społeczna, jest tym poziomem, na którym realizacja biologicznego dobra, jakim jest sukces reprodukcyjny organizmu, prowadzi do pojawienia się nowego wymiaru dobra, jakim jest dobro moralne, przypisywane czynom podejmującego świadome decyzje podmiotu z uwagi na pozamoralne dobra innych osób (lub organizmów⁴⁸) i normy, które stoją na ich straży⁴⁹. W przypadku gatunków społecznych, takich jak *homo sapiens*, działanie na rzecz dobra organizmów niespokrewnionych jest racjonalne biologicznie, o ile zachowany jest podstawowy warunek określony przez Roberta Triversa⁵⁰, twórcę teorii altruizmu odwzajemnionego. Koszt udzielenia pomocy ponoszony przez benefaktora musi być niższy od zysku z jej odwzajemnienia przez beneficjenta w przyszłości, przy uwzględnieniu ryzyka, które – ujmując rzecz najprościej – wiąże się z potencjalną niewdzięcznością obdarowanego, czyli nieodwzajemnieniem przysługi.

Charakter interakcji, w jaką wchodzi organizmy przejawiające tę formę „altruizmu”, można modelować matematycznie na gruncie teorii gier jako przypadek tzw. dylematu więźnia. Pomijając zawiłości, można powiedzieć, że dylemat ten pojawia się w sytuacji, kiedy (1) każdy z podmiotów działa w pełni racjonalnie i ma do wyboru dwie reakcje: współpracę bądź zdradę; (2) w momencie podejmowania decyzji żaden z nich nie wie, jaką decyzję podjął partner; (3) a konsekwencje wyboru są takie, że najwięcej zyskuje się, gdy zdradziło się tego, kto współpracował, mniej w sytuacji obopólnej współpracy, jeszcze mniej w sytuacji obopólnej zdrady i najmniej, gdy pojęło się współpracę i zostało zdradzonym.

W związku z licznymi badaniami prowadzonymi przez psychologów i ekonomistów ustalono, że ludzie wyposażeni są w mechanizmy psychiczne, które poprzez wzbudzanie emocji moralnych⁵¹ regulują zachowania w sytuacjach opisywanych przez dylemat więźnia⁵² – a więc w większości relewantnych moralnie interakcji społecznych – tak, aby prowadziły do uzyskania optymalnych rezulta-

⁴⁸ Uznawanie wszystkich organizmów żywych za przedmioty moralności charakterystyczne jest dla biocentrycznie zorientowanej etyki środowiskowej. Por. P. W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, 1986.

⁴⁹ Por. R. De Sousa, *Moral Emotions*, „Ethical Theory and Moral Practice”, 4, 2001, s. 109–126.

⁵⁰ Zob. R. L. Trivers, *The evolution of reciprocal altruism*, „Quarterly Review of Biology”, 1, 1971, s. 35–57.

⁵¹ Emocje te określa się również jako emocje społeczne.

⁵² Pojawienie się emocji moralnych można również tłumaczyć jako wynik działania doboru grupowego, jednak stanowisko to jest wśród biologów ewolucyjnych coraz mniej popularne. Por. R. De Sousa, *Moral Emotions*, „Ethical Theory and Moral Practice”, 4, 2001, s. 109–126.

tów⁵³. Emocje, jak się okazuje, działają więc w zgodzie z biologicznymi racjami, z których świadomy umysł nie zdaje sobie sprawy.

Na ową przewagę doświadczenia afektywnego nad racjonalnym osądem w pewnych sytuacjach zwraca filozof moralności, Robert Audi, który zauważa, że „emocje i uczucia oraz inne reakcje na doświadczenie sięgają czasem dalej i głębiej niż sądy”⁵⁴. Audi nie dostrzega jednak tego, że ostatecznym celem, któremu służy pozytywne doświadczenie afektywne, nie jest dobrostan podmiotu, lecz maksymalizacja szansy na przetrwanie genów, dla których organizm jest jedynie „narzędziem” służącym do replikacji. Można więc powiedzieć, że w pewnym sensie biologiczne „dobro” organizmu, jakim jest jego sukces reprodukcyjny, jest wobec niego „transcendentne”.

Komputerowe symulacje ewolucji altruizmu odwzajemnionego, polegające na rywalizacji programów grających w dylemat więźnia w oparciu o różne strategie (algorytmy) działania, dowiodły, że do najlepszych wyników prowadzi stosowanie strategii „wet za wet”. Polega ona na rozpoczynaniu od współpracy i powielaniu kolejnych ruchów partnera w grze. Jeśli wynik gry powiąże się z możliwością replikacji programu, okazuje się, że populacja graczy zostaje szybko zdominowana przez programy odwzajemniające „współpracę” i nieskore do „zdrady”. W świat altruizmu odwzajemnionego łatwo wkrada się jednak „zło”. Gdy niemal wszyscy skłonni są do współpracy, a wzajemne zaufanie jest powszechne, wówczas najbardziej opłaca się zdradzać, bowiem nikt się tego nie spodziewa, a potencjalnych ofiar jest wiele. Jeśli nawet emocje moralne popychają ludzi do współpracy, to – jak zauważa Ronald De Sousa⁵⁵ – nie można zapominać, że możliwość maksymalizacji własnego zysku kosztem interesu grupy dla niektórych osobników okazuje się pokusą trudną lub niemożliwą do przezwyciężenia. Istnienie takich osobników jest konsekwencją działania tzw. selekcji apostatycznej, która polega na tym, że – jak wykazał Bryan Clarke⁵⁶ – cecha fenotypowa zyskuje lub traci wartość przystosowawczą w zależności od częstotliwości jej występowania w populacji. Wydaje się, że tendencja do „zdrady” ma taką wartość tylko wówczas, gdy odsetek jednostek, które ją przejawiają w populacji nie przekracza kilku procent, więc prawdopodobieństwo wejścia w kosztowną interakcję z innym osobnikiem posiadającym tę cechę jest niskie. Wyniki badań prowadzonych w wielu kulturach potwierdzają istnienie tej prawidłowości. W każdej ludzkiej społeczności oko-

⁵³ Zob. L. Mealey, *The sociobiology of sociopathy: An integrated evolutionary model*, „Behavioral and Brain Sciences”, 18, 1995, s. 523–599.

⁵⁴ Zob. R. Audi, *The Axiology of Moral Experience*, „The Journal of Ethics”, 4, 1998, s. 363.

⁵⁵ Por. R. De Sousa, art. cyt.

⁵⁶ Zob. B. Clarke, *Balanced polymorphism and the diversity of sympatric species*, „Taxonomy and Geography”, 4, 1962, s. 47–70.

ło 2%–3% populacji stanowią osoby charakteryzujące się ograniczoną zdolnością, bądź zupełnym jej brakiem, do przeżywania emocji moralnych⁵⁷ oraz internalizacji norm społecznych i ich przestrzegania. Osoby te określa się mianem socjopatów lub psychopatów.

Linda Mealey sądzi, że populacja socjopatów nie jest homogeniczna pod względem specyfiki funkcjonowania mózgu i związanej z nią charakterystyki psychologicznej. Mealey wyróżnia socjopatów pierwotnych i wtórnych, przekonując, że oba typy socjopatii wynikają z uwarunkowań genetycznych, które w przypadku socjopatów pierwotnych odgrywają zdecydowanie większe znaczenie niż w przypadku socjopatów wtórnych.

Socjopaci pierwotni charakteryzują się przede wszystkim niezaburzoną zdolnością do racjonalnego myślenia i podejmowania decyzji, przy zniesionej zdolności do odczuwania emocji społecznych, w tym tzw. uczuć moralnych, między innymi: współczucia, poczucia winy i wstydu. Psychologiczna charakterystyka socjopatów pierwotnych jest wynikiem nietypowej pracy ich mózgów. Badania prowadzone przez Adriana Raina i innych badaczy⁵⁸ z użyciem pozytonowej emisji tomograficznej (PET) dowodzą, że u socjopatów tych obserwuje się prawidłowe funkcjonowanie struktur kory czołowej i przedczołowej odpowiedzialnych za racjonalne myślenie, lecz anormalnie niską aktywność struktur układu limbicznego odpowiedzialnych za przeżywanie uczuć. Działania socjopatów pierwotnych można więc uznać za wyjątkowo dotkliwy dla społeczności przejaw zła, które jest racjonalne biologicznie, gdy społeczny system zabezpieczeń zawodzi, i irracjonalne w przypadku, gdy działa on sprawnie. Fenomen socjopatii pierwszego typu skłania zresztą do konkluzji, sprzecznej z intuicją kryjącą się za intelektualizmem etycznym, że to rozum może być inicjatorem moralnego zła, jeśli nie jest powstrzymany przez emocje, które wyewoluowały, aby motywować do optymalnych decyzji przy rozwiązywaniu dylematu więźnia.

Socjopatia drugiego typu może być traktowany jako wynik analogicznych dysfunkcji w funkcjonowaniu mózgu, jednak o zdecydowanie mniejszym nasileniu, co sprawia, że socjopatów należących do tej grupy można uznać za nieco bardziej racjonalnych biologicznie niż socjopaci pierwotni. Socjopaci wtórni, chociaż posiadają zdolność do niemal normalnego przeżywania emocji, to jednak, w odróżnieniu od reszty populacji, nie są w stanie oprzeć się pokusie naruszenia norm moralnych, jeśli wiąże się to z osiągnięciem znacznej korzyści. Z reguły jednak

⁵⁷ Emocje te określa się również jako emocje społeczne.

⁵⁸ Zob. A. Raine, J. R. Meloy, S. Bihle, J. Stoddard, L. LaCasse, M. S. Buchsbaum, *Reduced prefrontal and increased subcortical brain functioning assessed using positron emission tomography in predatory and affective murderers*, „Behavioral Sciences and the Law” 16, 1998, s. 319–332.

nie czynią tego z obawy przed karą⁵⁹. Dopiero załamanie się systemu społecznych sankcji, na przykład w wyniku katastrof, czy wojen, sprawia, że obecność w populacji socjopatów wtórnych staje się wyraźnie widoczna.

Nie sposób w końcu wspomnieć o przypadkach zachowań zupełnie irracjonalnych z uwagi na optymalną strategię działania w sytuacji dylematu więźnia. Są one najczęściej wynikiem niskiej aktywności brzusznoprzysiódkowej części płata przedczołowego, odpowiedzialnego za integrację pracy ośrodków struktur mózgu realizujących funkcje poznawcze i emocjonalne, czyli tę samą dysfunkcję, która wystąpiła u Phineasa Gage'a. Ludzie, których mózgi uległy tego rodzaju uszkodzeniu, chociaż mają niezaburzone funkcje poznawcze, nie są w stanie normalnie funkcjonować w sferze moralnej⁶⁰.

3.3 Zło jako popis godowy

Geoffrey Miller⁶¹ sądzi, że wielu zachowań uznawanych za dobre nie da się wyjaśnić ani na gruncie teorii doboru krewniaczego, ani odwzajemnionego. Kluczem do ich zrozumienia jest – jego zdaniem – dobór płciowy. Analogicznie, jedynie odwołanie się do teorii doboru płciowego może pomóc odsłonić biologiczne racje stojące za niektórymi przejawami zła moralnego. Jest ich zresztą tak wiele, że nie sposób ich wszystkich wyliczać i omawiać⁶². Ograniczę się więc do tych, które wyjaśnić można na gruncie tzw. zasady upośledzenia (*handicap principle*). Umożliwia ona bowiem odsłonięcie biologicznych racji stojących za zachowaniami, które wydają się zupełnie irracjonalne.

Zgodnie z zasadą upośledzenia, sformułowaną przez Amotza Zahaviego⁶³, wiarygodnym sposobem prezentacji sprawności potencjalnemu partnerowi są kosztowne cechy fenotypowe i pokazy godowe. Zahavi wykazał, że „upośledzające” cechy fenotypowe, zmniejszające przystosowanie organizmu z uwagi na dobór naturalny np. duży i kolorowy ogon pawia, mogą zwiększać jego przystosowanie z uwagi na dobór płciowy. Są one bowiem preferowane przez potencjal-

⁵⁹ Osobnikom stosującym strategię kooperacji opłaca się ponosić wysokie koszty w celu wykrywania i karania oszustów. Zob. G. D. Hartogh, *The Rationality of Conditional Cooperation*, „Erkenntnis”, 38, 1993, s. 405–427.

⁶⁰ Zob. A. Damasio, *Błąd Kartezjusza*, wyd. cyt.

⁶¹ Zob. G. Miller, *Umysł w zalotach. Jak wybory seksualne kształtowały naturę człowieka*, przeł. M. Koraszewska, Wydawnictwo Rebis, Poznań 2004.

⁶² Najbardziej ewidentnym przejawem tego rodzaju zła jest przemoc seksualna.

⁶³ Zob. A. Zahavi, *Mate selection – a selection for handicap*, „Journal of Theoretical Biology” 53, 1975, s. 205–214.

nych partnerów jako łatwe do wykrycia wskaźniki ogólnej sprawności organizmu, która musi być proporcjonalna do stopnia „upośledzenia”. Upośledzenie, o którym pisze Zahavi, może być jednak nie tylko cechą morfologiczną, lecz również behawioralną.

W przypadku zachowań uznawanych za złe, ich upośledzający charakter jest oczywisty z uwagi na potencjalne negatywne sankcje społeczne. Można je uznać jednak za racjonalne biologicznie, jeśli będą wiarygodnym pokazem sprawności organizmu, przekładającym się na sukces reprodukcyjny. David M. Buss⁶⁴ przywołuje dane empiryczne wskazujące, że przestępcy mają więcej partnerek niż pozostali mężczyźni, co może świadczyć o tym, że zarówno posiadane przez nich zasoby (pochodzące z przestępstwa), jak i określone cechy psychiczne, które umożliwiają im bezkarne łamanie prawa, mogą być atrakcyjne dla niektórych kobiet. Zachowania przestępcze mogą więc być racjonalne biologicznie jako sposób pozyskania zasobów i partnera, szczególnie wówczas, gdy ich zdobycie bez naruszania norm moralnych nie jest możliwe z uwagi na uwarunkowania genetyczne i środowiskowe, np. brak cech preferowanych w danej kulturze, bądź szanse na ich rozwój, spowodowany np. wychowywaniem się w patologicznej rodzinie.

Na rzecz tezy o godowej funkcji zła, świadczyć może również tzw. syndrom młodego mężczyzny, polegający na tym, że to właśnie młodzi ludzie są zarówno sprawcami, jak i ofiarami największej liczby zabójstw⁶⁵. Prawdopodobnie tę można traktować jako wynik szczególnego nasilenia w okresie adolescencji tendencji do podejmowania ryzykownych zachowań rywalizacyjnych, mających na celu zyskanie prestiżu i wysokiej pozycji w grupie społecznej, szczególnie cenionego przez kobiety u potencjalnych partnerów. Agresywność i siła fizyczna, czyli cechy, którymi chętnie „popisują” się adolescenty, mają jednak obecnie o wiele mniejszą wartość adaptacyjną niż w środowisku, w którym przebiegała ewolucja ludzkiego mózgu i nie odgrywają już istotnej roli przy ustalaniu pozycji w grupie społecznej. Demonstrowanie tych cech można więc uznać za przykład zachowania, które obecnie – w większości ludzkich społeczności – utraciło biologiczną racjonalność⁶⁶.

⁶⁴ Zob. D. M. Buss, *Psychologia ewolucyjna. Jak wytłumaczyć społeczne zachowania człowieka?*, tłum. Marek Orski *Najnowsze koncepcje*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Warto przy tym zwrócić uwagę, że irracjonalne, ryzykowne demonstracje sprawności są fenomenem, który dotyczy w zasadzie wyłącznie mężczyzn, gdyż zgodnie z R. Triversa teorią inwestycji rodzicielskich., to oni jako płeć mniej inwestująca w potomstwo, muszą zabiegać o „względy” kobiet. Zob. R. Trivers, *Parental investment and sexual selection*, in: B. Campbell (ed.), *Sexual selection and the descent of man. 1871–1971*, Aldine, Chicago, s. 136–179. Podejmowaniu tego typu działań sprzyja fakt, że u mężczyzn struktury neuronalne odpowiedzialne za planowanie działania i przewidywanie jego konsekwencji dojrzewają później niż u kobiet. Zob. Z. F. Zaidi, *Gender Differences in Human Brain: A Review*, „The Open Anatomy Journal, 2, 2010, s. 37–55.

4. Konkluzje

Przeprowadzona analiza biologicznej racjonalności zła moralnego, chociaż z konieczności pobieżna, pokazuje, że odwołanie się do ewolucyjnie zorientowanych koncepcji altruizmu pozwala zrozumieć nie tylko racje, dla których ludzie czynią dobro, lecz również wyjaśnić, w jakich warunkach pojawia się moralne zło. Koncepcje te umożliwiają naświetlenie fundamentalnych mechanizmów stojących za zachowaniami relewantnymi moralnie. W ich świetle moralne dobro i zło można traktować jak dwie strony monety wyznaczającej ludzkie decyzje, której trajektoria lotu w mentalnej przestrzeni określana jest przez „racje unoszące się swobodnie”.

Zapewne nigdy nie uda się rozstrzygnąć, czy w tej przestrzeni jest jeszcze miejsce na wolność woli pojmowaną w duchu metafizycznego libertarianizmu jako możliwość dokonywania wyborów niezdeteminowanych przez prawa przyrody. Z pewnością jednak jest w niej miejsce na ludzką wolność rozumianą w duchu kompatybilizmu⁶⁷ jako zdolność do podejmowania racjonalnych instrumentalnie decyzji. Jest ona możliwa dzięki szczególnej zdolności posługiwania się rozumem, czyli operowania na mentalnych reprezentacjach rzeczywistości, myślenia przyczynowo-skutkowego i planowania reakcji w ten sposób, aby prowadziły one do osiągnięcia świadomie obranych celów. Zdolności te pojawiły się wraz z rozwojem kory nowej, a szczególnie jej płatów czołowych. Dzięki nim możliwe jest w pewnym zakresie hamowanie i modyfikowanie działania mechanizmów psychicznych implementowanych w starych rejonach mózgu.

Rozum umożliwia człowiekowi „kwestionowanie” racjonalności biologicznej przez świadomy i autonomiczny wybór celów sprzecznych z interesem „samolubnych” genów⁶⁸ poprzez kreowanie wartości kulturowych z myślą o dobrostanie świadomego podmiotu, które realizowane są dzięki instrumentalnej racjonalności podmiotu. Autonomia rozumu nie może być jednak pełna, gdyż, jak można powiedzieć nawiązując do słynnego stwierdzenia Edwarda O. Wilsona⁶⁹, geny trzymają go na emocjonalnej smyczy. Biorąc pod uwagę zjawisko socjopatii pierwotnej, które uświadamia konsekwencje poluzowania tej smyczy, trudno nie cieszyć się z tego ograniczenia.

⁶⁷ Zob. D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, wyd. cyt.

⁶⁸ Zob. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1989.

⁶⁹ Zob. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, tłum. B. Szacka, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1998.

STEFAN FLOREK**RATIONALITY, EVIL AND EVOLUTION****(Summary)**

In philosophical anthropology and ethics the phenomenon of rational agent doing evil to others or oneself has always been seen as a problem which demands solution. It is argued that adopting an evolutionary perspective and making distinction between instrumental and biological rationality enables to explain this enigma. It is maintained that in the reference to the evolutionary theories of altruism also egoistic and evil behavior can be explained. From this point of view many human actions, although evil, seem to be biologically rational. Furthermore, it is pointed out that also many irrational evil actions can be explained on the grounds of evolutionary biology and psychology (1) as byproducts of psychological mechanisms that evolved to promote altruistic behavior or (2) as results of nervous system dysfunction.

Key words: **rationality, evil, evolution**

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

dr Stefan Florek
Uniwersytet Jagielloński
Wydział Filozofii
Gołębia 24
31-007 Kraków

s.florek@iphils.uj.edu.pl

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

SAMOPRZEWYCIEŻENIE I IMPULSYWNOŚĆ MYŚLI JAN PAWEŁ II O TEORII EWOLUCJI

W niniejszym artykule pragnąłbym zwrócić uwagę na pewne właściwości refleksji Jana Pawła II nad teorią ewolucji, które nie były, o ile mi wiadomo, przedmiotem szerszych rozważań w przeogromnej literaturze poświęconej temu papieżowi. Chodzi mianowicie o pewne ambiwalencje związane z papieską afirmacją tej teorii, które pozwalają na odkrycie w refleksji Jana Pawła II fenomenu psychologiczno-poznawczego, który został w tym artykule nazwany **impulsywnością myśli**, a który polega na **niespodziewanym** wypowiedzianiu pewnych **niezwykle rzadko wygłaszanych sądów, w sposób jaskrawy różniących się od stale głoszonej doktryny**. U źródeł tej impulsywności myśli zdają się znajdować, jak sądzę, pewne niezamierzone konsekwencje silnego, zbyt silnego pragnienia przewyciężenia samego siebie. Najpierw zatem poświęcimy uwagę papieskiemu rozumieniu samoprzewyciężenia. Następnie zostaną zaprezentowane dwa przykłady tej impulsywności, jakie zawierają niektóre relacje spotkań dziennikarzy z papieżem Polakiem. Część ta będzie stanowić przygotowanie do refleksji nad kwestią, która nas w tym artykule przede wszystkim interesuje – nad stanowiskiem Jana Pawła II wobec teorii ewolucji.

Samoprzewyciężenie

Samoprzewyciężenie należy, wedle Jana Pawła II, do najważniejszych wartości duchowo-moralnych, o ile nie jest wręcz wartością najwyższą. Zawiera się w ona w jego pochwalę rad ewangelicznych, które w jego ujęciu nie są jedy-

nie obowiązkiem stanu konsekrowanego, ale powinnością całego stanu duchownego¹. Podstawy wielkości samoprzewyciężenia w rozumieniu papieskim można by mnożyć bez końca. Jest ono nade wszystko zwycięstwem na przemijającym życiu i jego „bardzo względnymi”² wartościami. Jest dalej oznaką przyszłej chwały niebieskiej, gdyż przez czystość, czyli najklarowniejszy wyraz samoprzewyciężenia, osoby duchowne stanowią „wśród przemijającego świata zapowiedź przyszłego zmartwychwstania”³. Niewątpliwie w słowach papieskich obecny jest ten sam duch, który kazał św. Ambrożemu zachęcać kobiety do dziewictwa, gdyż dzięki niemu będą mogły przewyciężyć cały świat⁴. Samoprzewyciężenie jest synonimem wszelkiej doskonałości, a jego możliwości są wręcz nieograniczone. Jan Paweł II z fascynacją cytuje słowa Tomasza à Kempis, które zrównują doskonałość z samoprzewyciężeniem i które właściwie nie stawiają żadnych granic procesowi samoprzewyciężenia:

Tantum proficies, quantum tibi ipsi vim intuleris („O tyle się udoskonalisz, o ile zdołasz przewyciężyć siebie”)⁵.

Samoprzewyciężenie oferuje nie tylko doskonałość moralno-religijną, ale również wielką wolność: rady ewangeliczne to mianowicie dla papieża „szczególne objawienie się wolności ludzkiego ducha, wolności dzieci Bożych”⁶, a „konsekrowana czystość” jawi mu się jako „doświadczenie radości i wolności [od „niewoli zmysłów i instynktów]”⁷. W sposób archaicznie piękny Jan Paweł II wyraża moc samoprzewyciężenia, jaka płynie z przewyciężenia tego przemijalnego świata, kiedy omawia kwestię małżeństwa:

O ile zaś małżeństwo związane jest z „postacią tego świata”, który przemija, przez co narzuca niejako potrzebę „zamknięcia się” w tej przemijalności – to natomiast

¹ „Kapłan jest wezwany, by realizować je [rady ewangeliczne] w życiu w sposób odpowiadający jego tożsamości, a głębiej jeszcze – w sposób zgodny z ich celowością i pierwotnym sensem, który wypływa z kapłańskiej tożsamości i ją wyraża”; Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, 26. Cytowane za: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh-25031992-pastores-dabo-vobis_pl.html

² Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia. Listy apostolskie. Instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1984, s. 129.

³ *Redemptionis donum*, 11. Cytowane za: www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh-25031984-redemptionis-donum_pl.html

⁴ Św. Ambroży powiedział do dziewicy: „Jeśli pokonasz rodzinę, pokonasz również świat”. Cyt. za: K. Deschner, *Krzyż Pański z Kościołem. Seksualizm w historii chrześcijaństwa*, tłum. M. Zeller, Gdynia 1994, s. 94.

⁵ Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, I, XXV, 11, IW Pax, tłum. A. Kamieńska, Warszawa 1981, s. 80–81.

⁶ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, wyd. cyt., s. 10.

⁷ *Vita consecrata*, 88. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh-25031996-vita-consecrata_pl.html, 88.

beżenność od takiej potrzeby poniekąd wyzwala. Dlatego właśnie Autor Pierwszego Listu do Koryntian opowiada się za tym, że „lepiej czyni” ten, kto wybiera beżenność⁸.

Również obraz Chrystusa, jaki kreśli Jan Paweł II, ma w sobie niewiele z „żarłoka i pijaka”, jakim według Ewangelii miało postrzegać go otoczenie, ale nade wszystko zawiera główny rys w postaci przewyciężenia seksualności:

Wszystkie racje, jakie by można było przytoczyć, ustępują wobec tej istotnej: Chrystus był czysty⁹.

Owa papieska gloryfikacja samoprzewyciężenia nabiera wiarygodności poprzez relacje osób, które miały z nim styczność, a które zapewniają, iż sam Jan Paweł II zrealizował tę wartość w swoim życiu w stopniu najwyższym. Papież miał bowiem zawsze posiadać „żelazną wolę”¹⁰, „zawziętą wolę (...), by się nie oszczędzać”¹¹, „stalową wolę”¹². Ceremoniarz papieski, osoba, która miała z nim styczność wielokrotnie, wyznaje: „Kiedy mi przychodzi ochota trochę się oszczędzać, to myślę o Janie Pawle II. Kiedy myślę, żeby zrezygnować, poddać się, nie pójść na jakieś spotkanie... myślę o Janie Pawle II”¹³.

Impulsywność myśli

Karol Wojtyła zafascynowany jest Janem od Krzyża – mistykiem, który odrzuca duszpasterstwo jako *modus operandi* zakonu karmelitów bosych¹⁴ – a także dwukrotnie podejmuje kroki, aby wstąpić do Karmelu. Z drugiej strony znamy przecież zupełnie odmienny obraz Wojtyły: jako wędrowcy po górach, narciarza, kajakarza, a nade wszystko człowieka pochłoniętego duszpasterstwem i przekraczającego kolejne tysiące kilometrów na swoich wyjazdach zagranicznych. Z jednej strony zatem niejako występuje w nim wola kontemplacyjnego znieruchomienia,

⁸ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*, Lublin 1981, s. 74.

⁹ Jan Paweł II, *O życiu zakonnym*, wyd. cyt., s. 106.

¹⁰ B. Lecomte, *Pasterz*, tłum. M. Romanek et al., Kraków 1976, s. 344.

¹¹ A. Tornielli, *Santo subito*, Rafael, Kraków 2010, s. 61.

¹² C. Bernstein, M. Politi, *Jego świętobliwość Jana Pawła II i nieznana historia naszych czasów*, tłum. A. Grabowski, Da Capo, Warszawa 1999, s. 118.

¹³ <http://goscniendzielny.wiara.pl/index.php?grupa=6&cr=2&kolej=0&art=1301813478&dzi=1104780517&katg=> [dostęp: 13.04.2011].

¹⁴ Zob. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009, s. 413–414; B. Froissart, *Święty Jan od Krzyża*, tłum. zbiorowe Karmelitanek Bosych, Wydawnictwo O.O. Karmelitów Bosych, Kraków 1982, 195.

z drugiej dynamiczna aktywność na wszelkich obszarach życia. Ale życie jest paradoksem fundamentalnym, bo nakazuje nam zarówno żyć, jak i umierać. Dysonans życiowy papieża nie powinien więc nas szczególnie dziwić. Trudnym do zrozumienia wydaje się raczej dający się zaobserwować w refleksji Jana Pawła II dysonans w płaszczyźnie poglądów (choć tamten życiowy niekiedy zapewne wpływa na ten w dziedzinie poglądów). Bo o ile nie można przestać żyć i tym samym popadać w paradoksy życia, to przecież można **przestać wypowiadać poglądy z chwilą, gdy dostrzeże się między nimi sprzeczność**. Do milczenia namawiali liczni mistrzowie duchowości wszystkich tradycji, łącznie z Janem od Krzyża¹⁵ – można więc, nawet na gruncie myślenia autorytarno-religijnego, uprawiać milczenie i dla tej społecznie, przynajmniej, nieco ekscentrycznej postawy znaleźć poparcie wśród autorytetów duchowości.

Tymczasem nie sposób nie zauważyć, że dysonansów w dziedzinie poglądów można było spodziewać się w myśli papieskiej od momentu, w którym stwierdzamy jego daleko posuniętą apoteozę samoprzewyciężenia. Jest bowiem znanym, niewymagającym specjalnego komentarza zjawiskiem psychologicznym, że im bardziej człowiek pragnie przewyciężyć, tzn. stłumić, jakieś stany psychiczno-duchowe, tym bardziej, po krótkim okresie utajenia, ujawnią się one – choć niekiedy w innej, przebranej formie – ale **ze zdwojoną siłą**. Owego „wahadła samoprzewyciężenia” był świadom Budda u progu swego oświecenia, kiedy zrozumiał, że struna nazbyt naciągnięta, może pęknąć i nie wydać żadnego dźwięku. Naciągając ją zbyt mocno, podejmując się zadania samoprzewyciężenia zbyt radykalnie, człowiek naraża się na niebezpieczeństwo wywołania niezamierzonego chaosu. Nie wiemy wiele o tym, jak przebiegał ten proces w osobistym życiu papieża, wielkiego kultywatora mocy samoprzewyciężenia, choć wspomniane wcześniej, obserwowalne napięcia w jego życiu mogłyby zachęcać do nakreślenia pewnych tendencji. Jego własne autobiograficzne wypowiedzi, co rozumiałe, nie noszą śladu jakichś specjalnych dramatów i niespodziewanych wolt. Przeciwnie, wystarczy przeczytać na poły autobiograficzne książeczki *Dar i tajemnica* czy *Wstańcie, chodźmy*, aby przekonać się, że w jego ujęciu zarówno w jego życiu wewnętrznym, jak w relacjach międzyludzkich wszystko przebiegało w zasadzie płynnie i bez większych napięć.

Nie wiedząc zbyt wiele o jego rzeczywistym życiu psychiczno-emocjonalnym – bo o tym w przypadku każdego człowieka możemy wiedzieć chyba niezbyt wiele – możemy jednak powiedzieć sporo o owym „wahadle samoprzewyciężenia” w dziedzinie jego poglądów. Istnieją liczne przykłady poglądów Jana Pawła II

¹⁵ Zob. Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1986, s. 42.

w kwestiach najbardziej newralgicznych, w których obserwujemy niezrozumiałe popadanie we wspomnianą impulsywność myśli – w których obserwujemy niespodziewane, niemal irracjonalne odejście od całości zazwyczaj głoszonej przez niego doktryny. Rzeczą intrygującą jest to, że jak zobaczymy, wiele z sądów papieskich wygłoszonych właśnie w takim trybie impulsywności, zyskało szczególne zainteresowanie ze strony szerokiej publiczności i uchodzi nawet do dzisiaj za wyraz **najbardziej reprezentatywnych** poglądów papieża Polaka. Otóż ową impulsywność myśli można z całą pewnością potraktować jako najprawdopodobniej nie do końca kontrolowaną reakcję na zbyt daleko idącą samodyscyplinę myślową, na zbyt nieprzejeźdną nieelastyczność w poglądach teologicznych, za wyraz chęci przewyciężenia wszystkich niesprzyjających myśli, nawet tych, które robią wrażenie całkiem rozsądnych. Wahadło poglądów zostało odchyłone za bardzo i musiało od czasu do czasu – pomimo wielkiego wysiłku, aby je zahamować – przechylić się niespodziewanie na stronę przeciwną.

Impulsywność myśli Jana Pawła prześledźmy najpierw na przykładzie dwóch przypadków jego kontaktów z prasą.

Niekontrolowane wypowiedzi dla prasy

Jaś Gawroński, dziennikarz i polityk włoski, wielokrotnie prosił o przeprowadzenie wywiadu z papieżem. („Pytałem, pytałem, w końcu otrzymałem telefon z Watykanu z zaproszeniem na rozmowę”¹⁶.) Wywiad został przeprowadzony w 1988 r., dotyczył polityki i był bardzo interesujący. Nazajutrz Gawroński – po nieprzespanej nocy, w której redagował materiał – dostał telefon z Watykanu z prośbą, aby nie publikować jego treści. Wszystko więc wskazuje na to, że po udzielonym wywiadzie papież stwierdził, że wygłosił w nim rzeczy, których nie powinien był wygłaszać. Co szczególnie interesujące, to fakt, że rozmiar niedyskretnych treści musiał być rzeczywiście ogromny, gdyż gdyby zastrzeżenia dotyczyły niektórych tylko sądów, nie potrzeba by było zaniechać publikacji całości tekstu. Co więcej, trzeba przypuszczać, że rozmiar niedyskrecji Jana Pawła II w rzeczonym wywiadzie musiał być wręcz olbrzymi, gdyż nawet w 2005 r., kiedy w końcu Gawroński opublikował wywiad z papieżem, pewne wypowiedzi Jana Pawła II zostały ocenzone i pozostają niepublikowane do dzisiaj – **niefra-sobliwość papieża** w wypowiadaniu opinii nawet wówczas była rażąca i nie na

¹⁶ J. Gawroński, *Papież mówił, że Polacy najmniej go rozumieli*, „Polska” 28.04.2011. <http://www.polskatimes.pl/opinie/wywiady/397632,gawronski-papiez-mowil-ze-polacy-najmniej-go-rozumieli,id,t.html>

miejscu. „Tę rozmowę, po latach [w 2005 r.], autoryzował kardynał Dziwisz (...) – powiada Gawroński – Zmian [dużo] nie [wprowadził], ale zostały jeszcze zdania i twierdzenia, które nie zostały i na razie nie zostaną opublikowane”¹⁷. Jakie bulwersujące treści musiał papież nieopatrznie ujawnić Gawrońskiemu w 1988 r., skoro nie nadawały się do publikacji **nawet w siedemnaście lat po upadku żelaznej kurtyny?** Trudno znaleźć inne powody, które tłumaczyłyby tę szczególną sytuację, z wyjątkiem tego, co zostało nazwane tutaj impulsywnością myśli – przemyslenia negatywne wobec jakichś zjawisk politycznych czy innych, normalnie tłumione przez głoszoną zazwyczaj, kierującą się z konieczności poprawnością polityczną, doktrynę, ujawniły się nagle i z całą mocą w sposób niekontrolowalny dla samego papieża.

Inny przykład podobnego zjawiska znajdujemy w świadectwie dziennikarza Luigi Geninazziego. Słowa, jakie w 1983 r. wypowiedział do niego papież, były w jego ocenie tak niestosowne politycznie, że dziennikarz ten ośmielił się je ujawnić dopiero po 28 latach, w kwietniu 2011 r. Otóż w 1983 r. Geninazzi był jedynym dziennikarzem wybranym po to, aby relacjonować pierwsze seminarium, jakie Jan Paweł II zorganizował w Castel Gandolfo dla około dwudziestu intelektualistów i naukowców. W czasie przerwy w obradach dziennikarz czytał gazetę, w której było napisane, że dziennik komunistycznej partii Czechosłowacji *Rude Pravo* nieprzerwanie atakuje Jana Pawła II. Wtem niespodziewanie pojawił się za jego plecami sam papież:

Powiedziałem więc – wspomina Luigi Geninazzi – ‘Pisz o Waszej Świątobliwości w tym artykule’. A na to Jan Paweł II wskazując ten artykuł o Czechosłowacji powiedział zdanie, które zawsze będę pamiętał i którego nigdy wcześniej w życiu nie ujawniłem: „W klasyfikacji państw komunistycznych ci są najgorsi”¹⁸.

Geninazzi był zaszokowany taką szczerością wobec młodego dziennikarza, jakim był wówczas, i „taką wolnością opinii, bo ryzyko, jakie niesło za sobą wygłoszenie jej wobec dziennikarza było ogromne”¹⁹. Rzeczywiście możemy wyobrazić sobie, że ujawnienie takiej informacji mogłoby zepsuć relacje między Watykanem a Czechosłowacją, choć trudno nam zgodzić się z jego oceną tej wypowiedzi: wydaje się, że świadczyła ona nie tyle o „wolności opinii” – gdyż znamy papieża dobrze jako autora niezwykle dyplomatycznych sformułowań, w których setki razy musiał ograniczać w sobie „wolność opinii” – co przede wszystkim o fenomenie pewnej niefrasobliwości w wypowiadaniu swoich sądów, o impulsywności myśli.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ <http://wiadomosci.wp.pl/kat,1371,title,Nie-zdradzil-slow-papieza-przez-28-lat,wid,13358141,wiadomosc.html>

¹⁹ Tamże.

Spontaniczny ewolucjonista

Przejdźmy teraz do omówienia przykładu papieskiej impulsywności myśli, która ujawnia się w podejściu Jana Pawła II do teorii ewolucji. Przytoczmy najpierw fragment przemówienia do Papieskiej Akademii Nauk z października 1996 r., w którym papież jednoznacznie wyraża swoje poparcie dla teorii ewolucji. W przemówieniu tym nawiązuje do wydanej w 1950 r. encykliki *Humani generis*, w której Pius XII uznał teorię ewolucji za poważną hipotezę, godną rozważenia na równi z teorią jej przeciwną. Jan Paweł II rzekł:

Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki, nowe zdobycze nauki każą nam uznać, że teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą. Zwraca uwagę fakt, że teoria ta zyskiwała stopniowo coraz większe uznanie naukowców w związku z kolejnymi odkryciami dokonywanymi w różnych dziedzinach nauki. Zbieżność wyników niezależnych badań – bynajmniej nie zamierzona i nie prowokowana – sama w sobie stanowi znaczący argument na poparcie tej teorii²⁰

Słowa „teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą” obieły cały świat i wzbudziły prawdziwą sensację. Nagłówek w *Il Messaggero* brzmiał: „Papież rehabilituje Darwina”, a w *Il Giornale*: „Papież mówi, że możemy pochodzić od małpy”²¹. Wypowiedź z października 1996 r. zdawała się potwierdzać utrwaloną opinię o Janie Pawle II jako wielkim przyjacielu nauki.

Bez względu na to, jak bardzo nowoczesna wydawałaby się nam postawa papieża, wydaje się jednak, że wypowiadając swoje słowa o teorii ewolucji dokonał czynu zbyt spontanicznego, zbyt żywiołowego – czynu podporządkowanego jego trwalszej skłonności, jaką była impulsywność myśli. Istnieje kilka przesłanek, które każą tak myśleć.

Po pierwsze, spośród ponad 18 milionów słów, jakie papież wypowiedział w ciągu swojego pontyfikatu, te kilka słów zawarte w przemówieniu z 1996 r. są jedyną względnie jednoznaczną wypowiedzią na ten temat. W przemówieniu podczas audiencji generalnej z 29 stycznia 1986 r. papież mówi jedynie hipotetycznie o teorii ewolucji, mianowicie że jeżeli nie będzie wykluczać boskiej przyczynowości, jest do pogodzenia z opisem stworzenia świata w Księdze Rodzaju²². Również w innym przemówieniu z audiencji generalnej z 10 lipca 1985 r. Jan Paweł II nie stwierdza wprost, że teoria ewolucji jest prawdziwa, ale to, że określona dosyć ogólnikowo „ewolucja istot żywych (...) prezentuje wewnętrzną celowość”²³.

²⁰ Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk. Cyt. za: www.jezuici.krakow.pl/nw/doc/jp2ewolucja.htm

²¹ J. Tagliabue, *Pope Bolsters Church's Support For Scientific View of Evolution*, „New York Times”, 25 October, 1996.

²² http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19860129en.html

²³ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiences/alpha/data/aud19850710en.html

Okazuje się więc, że z jakichś powodów aprobatą teorii ewolucji – teorii tak ważnej dla antropologii chrześcijańskiej, gdyż po jej przyjęciu tradycyjna wizja człowieka musiałaby zostać dogłębnie zrewidowana – nie miała istotnego znaczenia dla jego światopoglądu. Zresztą, **ze względu na taką potężną dysproporcję** rodzi się również wątpliwość, **czy aprobatę tę papież rzeczywiście żywił.**

Ta sprawa wiąże się z inną. Należałoby mianowicie, po drugie, zauważyć, że dotykając tak istotnych prawd, jak geneza człowieczeństwa, aprobatą Jana Pawła II dla teorii ewolucji nie powoduje **faktycznie** w żadnym z jego tekstów modyfikacji stanowiska wobec opisu początków człowieczeństwa zawartych w Księdze Rodzaju, a skonceptualizowanych teologicznie w formie tezy o Raju i Upadku. Nie możemy znaleźć żadnego miejsca w innych tekstach Jana Pawła II, w których tradycyjny obraz początku człowieczeństwa przeszedłby korektę **ze względu na** teorię ewolucji, która w październiku 1996 r. okazała się już prawie prawdziwa. W świetle **setek** wypowiedzi głoszących naukę o pierwszych rodzicach w raju, wypowiedzi, jakie znajdujemy w jego rozlicznych tekstach, aprobatą teorii ewolucji robi wrażenie aktu niemal ekstrawaganckiego.

Co w szczególności tworzy istotny problem w nauce papieskiej? Tworzy go w szczególności fakt, że w świecie teorii ewolucji, w której rozwój istot żywych od najprostszych po najbardziej skomplikowane toczy się nieprzerwanie przez śmierć i cierpienie, nie można znaleźć miejsca, w którym można by sensownie umieścić jakiś okres egzystencji *homo sapiens*, będący **rajem – okresem pozbawionym całkowicie cierpienia i śmierci**. Gdzie w dziejach człowieka umieścić ów rodzaj bytu człowieka, „wyrwanego” z ciągu ewolucji organizmów, obdarzonego niespotykaną wcześniej i później nieśmiertelnością i szczęściem?

To niewątpliwie owa stała i zasadnicza trudność powiązania nauki kościelnej z uznaniem teorii ewolucji spowodowała, że liczni komentatorzy wątpili w możliwość wypowiedzenia słów aprobaty ze strony Jana Pawła II. Można dobrze zrozumieć powody niedowierzania. Przecież nic ani w nauczaniu Kościoła, ani w nauczaniu Jana Pawła II nie zapowiadało, iż da się pogodzić dotychczasowe rozumienie początków człowieczeństwa z wizją Darwina. Niedługo po wystąpieniu papieża spór rozgorzał nad tłumaczeniem tekstu papieskiego, który w oryginale został ogłoszony po francusku. Kluczowe słowa afirmacji teorii ewolucji zostały przez niektórych przetłumaczone tak, iż afirmacja zniknęła z wypowiedzi papieża. Jan Paweł II powiedział:

*Aujourd'hui, près d'un demi-siècle après la parution de l'encyclique, de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse*²⁴.

²⁴ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf-jp-ii_mes_19961022_evoluzione_fr.html

Wyrażenie *plus qu'une hypothèse* można tłumaczyć jako „więcej niż hipotezę”, ale również jako „więcej niż jedna hipoteza”. Dlatego niektórzy przetłumaczyli wypowiedź papieską w następujący sposób:

Dzisiaj, prawie pół wieku po publikacji encykliki, nowe zdobycze nauki każą nam uznać więcej niż jedną hipotezę w teorii ewolucji.

Takie – całkowicie, jak nietrudno zauważyć, oderwane od kontekstu – tłumaczenie pojawiło się w angielskim wydaniu *L'Osservatore Romano* (z 30 października 1996 r.) oraz, niezależnie, w *Catholic World News*, co pewnym amerykańskim konserwatywnym komentatorom przywróciło wiarę w papieża²⁵. Ksiądz Robert Dempsey, redaktor anglojęzycznej wersji *L'Osservatore*, wycofał się jednak później (19 listopada 1996 r.) z tego błędnego przekładu, mówiąc, że gazeta podała przesadnie dosłowne tłumaczenie, które „zaciemnia rzeczywiste znaczenie tekstu”²⁶.

Zwróćmy uwagę na jeszcze inną trudność, która wiąże się z następnym argumentem wskazującym na impulsywność myśli, jaka stoi za aprobatą papieską dla teorii ewolucji. Należałoby zwrócić uwagę, że w interesującym nas przemówieniu z 1996 r. Jan Paweł II wskazał, że teoria ewolucji jest do zaakceptowania, ale pod warunkiem spełnienia teologicznych wymagań, jakie nałożył na nią Pius XII w *Humani generis* – „pod warunkiem że nie zagubi się pewnych niezmiennych prawd”²⁷. Jakie jednak, zdaniem Piusa XII, są owe niezienne prawdy? Otóż należy do nich zawarta w Księdze Rodzaju teza monogenizmu, czyli pochodzenia ludzkości od jednej pary. Pius XII pisze:

Co się zaś tyczy natomiast hipotezy, tzw. poligenizmu, synom Kościoła wspomniana wyżej swoboda bynajmniej już nie przysługuje. Nie wolno bowiem wiernym Chrystusowym trzymać się takiej teorii, w myśl której przyjąć by trzeba albo to, że po Adamie żyli na ziemi prawdziwi ludzie nie pochodzący od niego, drogą naturalnego rodzenia, jako od wspólnego wszystkim przodka, albo to, że nazwa „Adam” nie oznacza jednostkowego człowieka, ale jakąś nieokreśloną wielość praojców²⁸.

Pojawia się teraz pytanie, na które odpowiedź chcielibyśmy usłyszeć od Jana Pawła II, a nie usłyszymy jej ani w przesłaniu do Papieskiej Akademii Nauk, ani gdziekolwiek indziej: jak jest możliwe pogodzenie akceptacji monogenizmu z uznaniem teorii ewolucji za prawie prawdziwą? Jaka naukowa wersja teorii ewolucji

²⁵ T. Cal, *Translations Of Pope's Speech Made For Confused Coverage*, http://articles.sun-sentinel.com/1997-01-20/news/9701160304_1-pope-s-remarks-pope-s-address-evolution

²⁶ Dodał również, zgodnie z rzeczywistością, że „prawdziwy sens wypowiedzi papieża polega na tym, że jest teraz możliwe uznanie, iż teoria ewolucji jest czymś więcej niż hipotezą”; cyt. za: M. Artigas, T. F. Glick, R. A. Martínez, *Negotiating Darwin. The Vatican confronts evolution, 1877–1902*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, Md 2006, przypis 2, s. 285.

²⁷ *Przesłanie Ojca Świętego do członków Papieskiej Akademii Nauk*, wyd. cyt.

²⁸ http://www.iphils.uj.edu.pl/~karas/Archiwum/Pius_XII_Humani_generis.htm

zawierałaby lub mogłaby zawierać przekonanie, że ludzkość wywodzi się z jednej pary, a nie z setek tysięcy par, których przyjęcie jest niezbędne, aby mówić o pochodzeniu od innych organizmów czy naturalnej selekcji? Oczywiście zadanie rozwiązania tych dwóch trudności jest niemożliwe do wykonania i papież go też nigdzie się nie podejmuje – co więcej, Janowi Pawłowi II tej fundamentalnej trudności nawet w ogóle nie udaje się zasygnalizować.

Może ktoś mógłby postawić tezę, że trzeba papieską akceptację teorii ewolucji po prostu przyjąć za dobrą monetę, gdyż reprezentuje ona jego otwartość na nowoczesne idee, i nie przywoływać starej, *de facto* przestarzałej koncepcji raju i grzechu pierworodnego, która przez wielu teologów uchodzi już dzisiaj za nie do utrzymania. Otóż nie wydaje się, abyśmy mogli tak uczynić. Zabrania nam tego zasada niesprzeczności, która w tym wypadku musiałaby zostać naruszona zbyt wiele razy. Problem w tym, że na tej przestarzałej koncepcji spoczywa zbyt wiele ważnych twierdzeń teologicznych, które Jan Paweł II stanowczo utrzymuje i wielokrotnie – a nie tylko raz – przywołuje. Przede wszystkim odrzucenie tej koncepcji prowadziłaby do sytuacji, w której teologia papieska i katolicka nie mogłaby wyjaśnić pojawienia się zła na świecie, skoro ten został stworzony przez dobrego Boga.

Po czwarte, to, co świadczy o impulsywności myśli zawartej w wypowiedzi papieskiej, to jej **mglistość**. Ujawnia się to, kiedy czytamy słynny artykuł kardynała Christopa Schönborna z *New York Times*, który – wbrew opinii znakomitej większości osób – uznaje przesłanie Jana Pawła II z października 1996 r. za „niejasne i nieważne”²⁹. Trudno na pierwszy rzut oka zgadnąć, dlaczego tak czyni, skoro zarazem pragnie wskazać, dając przykłady innych wypowiedzi polskiego papieża, że, wszystko dobrze zważywszy, miał Jan Paweł II w gruncie rzeczy **właściwy pogląd** na ewolucję. Trudno też domyślić się, dlaczego chce pomniejszyć rolę przesłania, skoro ostatecznie broni papieża dla swojej sprawy właściwego rozumienia ewolucji. Jakie jest więc, zdaniem Schönborna, właściwe rozumienie ewolucji? Otóż właściwe rozumienie zasadza się na przekonaniu, że ewolucja istnieje, ale jest **kierowana** przez Boga. Wypowiedź papieża co prawda nie zawiera negacji tego podstawowego faktu, ale również go nie potwierdza. W ten sposób stwarza wątpliwości, gdyż teoria ewolucji kojarzy się – również szerokiej rzeszy zwyczajnych ludzi, niespecjalistów – jednoznacznie ze światem, w który Bóg w żaden sposób nie ingeruje.

Wątpliwości zwiększają się, kiedy uświadamiamy sobie powody teoretyczne, skłaniające Jana Pawła II do przyjęcia teorii ewolucji jako czegoś więcej niż hipotezy. Jak pamiętamy z cytowanego wcześniej większego fragmentu, wskazuje on,

²⁹ Ch. Schönborn, *Finding Design In Nature*, „New York Times”, 7 July, 2005.

że do motywów tych należy fakt, iż „w różnych dziedzinach nauki” i pośród wielu „niezależnych badań” teoria ta się potwierdza. Zauważmy jednak, że w różnych dziedzinach nauki dominuje jednak, o czym papież już nie wspomina, teoria neodarwinistyczna, która rozumie ewolucję jako proces **niekierowany** przez Boga. Nie wspominając o tym, papież nie poczuł się wszelako zmuszonym do podjęcia się elementarnego w takim kontekście, jak się wydaje, wyjaśnienia związków między neodarwinistyczną ewolucją a Opatrznością. Brak tego wyjaśnienia jest kolejnym dowodem, że mamy w aprobach dla teorii ewolucji elementy impulsywne i irracjonalne. Ową lukę pragnął właśnie zapłacić kard. Schönborn. Nie ulega bowiem wątpliwości, że pozostawienie ewolucji świata biologicznego bez kierownictwa Opatrzności oznacza istotne fiasko idei Opatrzności w ogóle, a tym samym również wszelkiego teizmu. Wypowiedź papieska owego niebezpieczeństwa nie skonstatowała i nie udaremniła. Była zaproponowaniem teorii ewolucji bez deklarowania warunków wstępnych. Była wypowiedzią, z której mogą wynikać destruktywne konsekwencje dla katolickiej doktryny. Za tą nieoznaczonością i szukającym brakiem precyzji kryła się, jak wolno sądzić, właśnie owa impulsywność myśli, o której w tym artykule mówimy.

Na koniec przytoczmy piąty powód, dla którego powinniśmy dostrzegać impulsywność myśli w wypowiedzi papieskiej o teorii ewolucji. Otóż drugim obok monogenizmu twierdzeniem zgłaszanym przez Piusa XII, którego według tego papieża nie można zaniechać przy próbach adaptacji ewolucjonizmu dla potrzeb chrześcijaństwa, jest teza, że dusza nie jest wytworem sił biologicznych, lecz jest stwarzana bezpośrednio przez Boga, zaś ewolucja, o ile ma miejsce, dotyczy jedynie wyewoluowania **ciała** ludzkiego z wcześniejszych organizmów. Stanowisko Piusa XII przywołuje wiele komplikacji związanych z problemem natury duszy oraz relacji duszy do ciała, nie zawierając ich rozwiązań. Do komplikacji tych w żadnej mierze nie odniósł się również Jan Paweł II. Jego zdaniem natury duszy nauki przyrodnicze badać nie mogą; nie mogą również przesądzać o jej pochodzeniu. Jej badanie musi być pozostawione refleksji filozoficznej i – ostatecznie – teologicznej, która odkrywa sens ostateczny wszystkich elementów ducha:

Natomiast doświadczenie poznania metafizycznego, samoświadomości i zdolności do refleksji, sumienia i wolności czy wreszcie doświadczenie estetyczne i religijne należą do sfery analizy i refleksji filozoficznej, podczas gdy teologia odkrywa ich sens ostateczny, zgodny z zamysłem Stwórcy³⁰.

Otóż stanowisko papieża wydaje się poznawczo zbyt optymistyczne, **impulsywnie optymistyczne**. Skoro bowiem, jak powszechnie wiadomo, trudno jasno oddzielić aktywność mózgu od psychiki, a psychiki od duszy, trudno też jedno-

³⁰ Tamże.

znacznie określić, na czym mogłaby zasadzać się **autonomiczna aktywność duszy**, która nie wywodziłaby się z ciała na mocy ewolucji. Jest wątpliwe, czy ktoś z nas byłby w stanie – czyniąc zadość wymogom swojego intelektualnego sumienia – stwierdzić introspekcyjnie w swojej psychice jakiś rodzaj aktywności, który mógłby niewątpliwie określić jako aktywność duszy. Ja z pewnością nie potrafiłbym. Uznając możliwość pochodzenia ciała z wcześniejszych istot biologicznych, a nie dokonując całej skomplikowanej pracy intelektu, która mogłaby jasno „wyratować” duszę z ciała albo co najmniej zasygnalizować kierunki poszukiwań duszy, papież, jak się wydaje, dokonał na gruncie swojej doktryny zbyt pochopnego posunięcia, ogłaszając teorię ewolucji za prawie pewną. Jeżeli uwzględnić wszystko to, co o pracy pewnej części ciała, a mianowicie ludzkiego mózgu, mówią współczesne nauki biologiczne, wskazanie na typowo duchowe aktywności duszy jest nie lada zadaniem dla każdego chrześcijanina. Trzeba by więc stwierdzić, że również tu, ulegając impulsywności myśli, dokonał niespodziewanego myślowego skoku daleko do przodu, dokąd pozostała część doktryny papieskiej nie miała i nie ma najmniejszych szans dotrzeć.

Uwagi końcowe

Artykuł ten chciałbym potraktować jako pewien przyczynek do analizy myślenia z punktu widzenia szeroko rozumianej psychologii myślenia. Ograniczenie analizy do w zasadzie jednego przypadku (stosunku do teorii ewolucji) nie pozwala oczywiście na przyjęcie tezy o występowaniu fenomenu impulsywności myśli w całości refleksji papieża Jana Pawła II (nie mówiąc już o jej występowaniu u innych autorów). Mimo że podobna impulsywność myśli pojawia się, jak się wydaje, również w innych papieskich sądach (np. w jego stosunku do religii niechrześcijańskich, czemu będzie poświęcone osobna publikacja), niniejsze rozważania naturalnie nie roszczą pretensji do podobnej ogólności.

Pozostaje kwestią otwartą, czy zastosowany tu klucz interpretacyjny jest jedynie słuszny, czy nie można by tłumaczyć zasygnalizowanych tutaj ambiwalencji w poglądach papieskich innymi tendencjami psycho-poznawczymi lub jako problem czysto logiczny. Oczywiście artykuł ten nie upiera się przy wyłączności zastosowanego klucza, podtrzymując jednak tezę, że ta droga interpretacji jest niewątpliwie drogą uprawnioną. Samoprzezwyciężenie stanowiło bowiem dla Jana Pawła II jedną z najwyższych wartości – a jej przekład z płaszczyzny aksjologicznej na epistemologiczną z pewnością nie może być traktowany jako nadużycie. Czytelnik być może również zgodzi się z tym, że nie jest także aktem ekstrawaganckim przetłumaczenie niespodziewanego powrotu tego, co wyparte, na płaszczyznę

epistemologiczną. Interpretacja poglądów w świetle idei impulsywności myśli nie wydaje się zatem, minimalnie rzecz biorąc, interpretacją opartą na fantastycznych przesłankach.

Analiza impulsywności myśli na przykładzie stosunku Jana Pawła II do teorii ewolucji pokazała, jak sądzę, iż w głębinach swojego umysłu papież żywił pewne nowoczesne idee, które jednak w normalnym dyskursie zostały przytłumione, „przewycięzione” przez doktrynę kościelno-papieską. Ich moc była na tyle duża, iż zdołały wyrwać się z okowów doktryny i ujawnić się w sporadycznych, niespodziewanych aktach. Status tych nowoczesnych idei w umyśle papieża był zatem niepewny: toczył się albo w nieświadomości sfery stłumionej, albo tymczasowości właściwej dla impulsywności myśli.

Na koniec pragnąłbym wyrazić życzenie, aby powyższe refleksje stały się przyczynkiem do bardziej pogłębionej refleksji nad nauczaniem polskiego papieża, którego oceny tak w mowie, jak w piśmie, zbyt często nie spełniają, jak wiadomo, minimalnych warunków krytycznego opisu i interpretacji.

ZBIGNIEW KAŻMIERCZAK

**SELF-OVERCOMING AND IMPULSIVENESS OF THOUGHT
JOHN PAUL II ON THE THEORY OF EVOLUTION**

(Summary)

The article attempts to present the pope's position on the theory of evolution from the point of view of the broadly conceived psychology of cognition. The pope's main statement on evolution is that from 22th October 1996 in which he said theory of evolution is more than a hypothesis. This is a problematic statement as it has no consequences in any other of his views on the origin of man that normally follow the history contained in the Book of Genesis. An attempt is made to explain this statement in the context of the idea of self-overcoming and psycho-mental processes that are triggered by it.

Key words: theory of evolution, self-overcoming, John Paul II

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr hab. Zbigniew Kaźmierczak, prof. UwB
Uniwersytet w Białymstoku
Katedra Filozofii
Pl. Uniwersytecki 1
15-420 Białystok

zkazmierczak@gmail.com

JUSTYNA SIERAKOWSKA

EKOFEMINIZM PRÓBA OPISU

Ekofeminizm jest uważany za jeden z istotnych nurtów feminizmu trzeciej fali¹, mówi się o nim jako o radykalnej odmianie etyki środowiskowej², bywa także nazywany feministyczną interwencją w teorię ekologiczną i ekologiczną korektą feminizmu³. O tym, na ile jest to ważne zjawisko, świadczy fakt, że teoria ekofeministyczna jest coraz częstszym tematem badań naukowych w Stanach Zjednoczonych, w Wielkiej Brytanii i krajach Skandynawii. Niemniej jednak w Polsce ekofeminizm jest zjawiskiem nieomal zupełnie nieznanym⁴. Wynika to być może

¹ Według Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, Routledge, New York and London, 1997, s. 200, to Ynestra King jako pierwsza określiła ekofeminizm feminizmem trzeciej fali w swoim przemówieniu w roku 1990. W nurcie trzeciej fali feminizmu umieszczają ekofeminizm także następujące publikacje: Stacy Gillis, Gillian Howie, Rebecca Munford (eds.), *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, Palgrave Macmillan, 2004; Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought. A More Comprehensive Introduction*, Westview Press, 1998; Ellen Marie (ed.), *An Overview of Third Wave Feminism, Including Womanism, Ecofeminism, and Queer Theory*, 2010.

² Zob. Karren Waren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is And Why It Matters*, Rowman and Littlefield Inc., 2000; David Kronlind, *Ecofeminism and Environmental Ethics: an Analysis of Ecofeminist Ethical Theory*. Uppsala, Acta Universitatis Uppsaliensis, 2003.

³ „Uważam, że termin ‘ekofeminizm’ oznacza podwójną interwencję: interwencję ruchu ekologicznego w feminizm i feminizmu w ruch ekologiczny” (*I believe that ecofeminism as a term is a double political intervention; of environmentalism into feminism and feminism into environmentalism*); Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, Routledge, New York and London, 1997, s. 168.

⁴ Pierwszą i jak dotąd jedyną polskojęzyczną publikacją poświęconą w całości ekofeminizmowi jest: *Ekofeminizm. Wybór tekstów z dziedziny ekofeminizmu*, red. A. Janusz Korbiel, Pracownia na Rzecz Wszystkich Istot, 1999. Warty uwagi jest także artykuł Moniki Bokiniec, *Pomiędzy „Leczeniem Ran” a „Odzykiwaniem Ziemi”*, „Kultura Współczesna”, 1 (67), 2011.

z odmiennego niż w Stanach Zjednoczonych i krajach Zachodniej Europy przebiegu historii ruchu feministycznego⁵, a także ze stosunkowo niewielkiego zainteresowania ekologią. Wydaje się więc, że istnieje potrzeba przybliżenia ekofeminizmu polskiemu czytelnikowi, ponieważ istnieje wyraźna luka w opisie tej koncepcji.

Formalne powstanie ekofeminizmu datuje się na rok 1974, kiedy to francuska pisarka Francoise d'Eaubonne po raz pierwszy użyła tego terminu w swoim eseju zatytułowanym *Le féminisme ou la mort*, by zadeklarować, że istnieje głęboki związek między dążeniami feminizmu i ekologii, oraz że dostrzeżenie zależności między metodami zdominowywania kobiet i świata przyrody w społeczeństwie patriarchalnym niesie ze sobą prawdziwie rewolucyjny potencjał⁶. Jednakże, o ile ojczyzną, czy raczej matczyną, ruchu ekofeministycznego jest Francja, to pełny rozwój i rozkwit ekofeminizmu nastąpił w Stanach Zjednoczonych, gdzie na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat powstało szereg organizacji pozarządowych, przedsięwzięć, publikacji, prac naukowych, konferencji, a także utworów literackich zajmujących się tworzeniem teoretycznego zaplecza ekofeminizmu oraz promowaniem koncepcji ekofeministycznych w życiu społecznym i politycznym. Należy też dodać, że spontaniczne akcje ekofeministyczne powstawały w wielu miejscach⁷ na świecie równocześnie, gdy kobiety protestowały przeciwko krzywdzącemu traktowaniu ich samych, oraz środowiska naturalnego, tak więc, data powstania ruchu jest do pewnego stopnia umowna. Co więcej, złożoność i wielowątkowość wydaje się być jedną z cech dystynktywnych ekofeminizmu.

Jako przewodnik po zawiłościach teorii ekofeministycznej może posłużyć antologia zatytułowana *Ecological Feminist Philosophies* (1996). Jest to nieznacznie zmieniona wersja numeru czasopisma „Hypatia” z 1991 roku, poświęconego filozofii feministycznej⁸, które to wydanie w całości poświęcone było ekofeminizmowi. Zawarte w tej antologii eseje różnią się zarówno perspektywą, jak i tematami, przedstawiając szeroki wachlarz zagadnień istotnych z punktu widzenia

⁵ O nieprzystawalności metafory fali do opisu ruchu feministycznego w krajach postkomunistycznych pisze Agnieszka Graff, *A Different Chronology: Reflections on Feminism in Contemporary Poland*, w: *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, eds. Stacy Gillis, Gillian Howie, wyd. cyt.

⁶ D'Eaubonne pełniej rozwinęła koncepcję ekofeminizmu w późniejszej książce *Ecologie Féminisme: Revolution ou Mutation?* (1978).

⁷ Najbardziej znane przykłady oddolnych działań ekofeministycznych to Ruch Chipko w Indiach (zapoczątkowany w latach 70-tych XX wieku ruch zainspirowany działaniami Gandhiego; kobiety obejmowały drzewa broniąc ich przed wycinką), Ruch Green Belt w Kenii (akcja zasadzenia 40 milionów drzew zorganizowana w 1977 przez Wangari Maathai, laureatkę Pokojowej Nagrody Nobla 2004), Akcja Love Canal w stanie New York w USA (w 1978 r. gospodyni domowa Lois Gibbs zorganizowała protesty przeciwko zanieczyszczaniu odpadami toksycznymi rezerwuaru wody pitnej Love Canal).

⁸ „Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy” to niezależne czasopismo naukowe założone 1986 roku, poświęcone w całości filozofii feministycznej.

teorii ekofeministycznej. Autorki i autorzy zbioru badają związki pomiędzy kobietami i przyrodą, analizują takie zagadnienia, jak etyka ekofeministyczna, rola patriarchalnych koncepcji w utrzymywaniu systemu dominacji i dyskryminacji kobiet i niszczenia świata przyrody. Tematy dotyczą także korzeni i charakteru ekofeminizmu, debaty między ekofeminizmem i ekologią głęboką, praw zwierząt oraz sposobów, w jaki ekofeminizm i ekologia jako nauka powinny wzajemnie się wspierać i inspirować.

Redaktorką antologii jest Karen J. Warren, profesor filozofii i jedna z czołowych teoretyczek ekofeminizmu. Postać Warren zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ jest ona autorką lub redaktorką wielu znaczących publikacji na temat ekofeminizmu (*Ecological Feminism*, 1994; *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, 1997; *Ecofeminist Philosophy*, 2000), w których rozwinęła koncepcję etyki ekofeministycznej oraz ekofeminizmu jako feminizmu transformatywnego. Prace te istotnie wpłynęły na obecny kształt teorii ekofeministycznej w Stanach Zjednoczonych. Warren, która sama siebie określa jako liberalną ekofeministkę, w swoich książkach stara się stworzyć usystematyzowaną i koherentną wersję ekofeminizmu jako filozofii, dbając jednocześnie o wierne przedstawienie różnic i dyskusji obecnych wśród ekofeministek.

Należy zauważyć, że publikacja *Ecological Feminist Philosophies* była przełomowym wydarzeniem w historii ruchu ekofeministycznego, gdyż po raz pierwszy w historii filozofki feministyczne o zainteresowaniach ekologicznych zostały zaproszone, by podjąć dociekania na temat kobiet i środowiska naturalnego. Co prawda wcześniejsze antologie tekstów poświęcone ekofeminizmowi, takie jak *Reclaim the Earth* z 1983 roku, *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* z 1989 i *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism* z 1991 roku, zyskały ogromną popularność i są do dziś uważane za ekofeministyczny kanon, pozbawione były jednak charakteru naukowego⁹. Z kolei inne ważne, późniejsze prace na temat ekofeminizmu, których autorki są filozofkami bądź kulturoznawczyniami, takie jak *Ecofeminist Natures* Noel Sturgeon, *Good-natured Feminist* Catriona Sandilands, czy książki autorstwa Grety Gaard, Marii Mies, Vandany Shivy, skupiają się jedynie na wybranych aspektach teorii ekofeministycznej, nie dając całościowego oglądu teorii ekofeministycznej.

W wymiarze teoretycznym ekofeminizm skupia się na krytyce androcentryzmu oraz na analizowaniu podobieństw między wyzyskiem, jakiemu poddawane są kobiety i przyroda w kulturze patriarchalnej. Ekofeministki wykazują, że wszystkie formy ucisku są ze sobą powiązane i wzajemnie się utrzymują, tak więc wyzwolenie kobiet i działania na rzecz poprawy sytuacji przyrody mają wspólny cel.

⁹ Publikacje te mają często osobisty i emocjonalny charakter, zawierają np. wiersze, modlitwy, rysunki.

Co więcej, ekofeminizm traktuje eksploatację środowiska naturalnego jako konsekwencję tego samego modelu myślenia, który doprowadził do takich problemów społecznych, jak seksizm, rasizm, etnocentryzm czy heteroseksizm. Jak pisała jedna z pierwszych amerykańskich ekofeministek Rosemary Radford Ruether: „Kobiety muszą zrozumieć, że w społeczeństwie, w którym podstawowym modelem relacji jest nadal relacja dominacji, nie mogą liczyć na wyzwolenie ani na rozwiązanie problemów ekologicznych. Muszą połączyć postulaty ruchu kobiecego z postulatami ruchów ekologicznych i zarysować program radykalnej zmiany podstawowych relacji społeczno-ekonomicznych oraz wartości współczesnego społeczeństwa przemysłowego”¹⁰.

Specyficzna perspektywa ekofeminizmu polega na dostrzeżeniu powiązań między sytuacją kobiet i wszystkich innych ciemnionych grup, a światem przyrody. Zdaniem ekofeministek to właśnie patriarchalne struktury pojęciowe prowadzą do powstawania tak zwanych „izmów dominacji”¹¹, takich jak *naturism*, czyli dyskryminacja świata przyrody¹², seksizm, rasizm, etnocentryzm, czy heteroseksizm. Ekofeministki podejmują wysiłek by uczynić przyrodę kwestią feministyczną, a problem opresjonowanych ludzi kwestią ekologiczną. Ekofeminizm jest więc w takim samym stopniu ruchem mającym na celu zakończenie seksizmu jak i zjawiska określanego jako *naturism*. Co więcej, Karen Warren twierdzi, że wszystkie feministki powinny być ekofeministkami, przedstawiając wywód logiczny: „(1) Feminizm jest ruchem mającym na celu wyrugowanie seksizmu; (2) Ale seksizm jest koncepcyjnie połączony ze zjawiskiem *naturism* (poprzez opresyjne struktury, które charakteryzują się logiką dominacji); (3) Dlatego feminizm powinien (także) być ruchem mającym na celu wyrugowanie zjawiska *naturism*”¹³.

¹⁰ *Women must see that there can be no liberation for them and no solution to the ecological crisis within a society whose fundamental model of relationships continues to be one of domination. They must unite the demands of the women's movement with those of the ecological movement to envision a radical reshaping of the basic socioeconomic relations and the underlying values of this society*; Rosemary Radford Ruether, *New Woman/New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury Press, New York 1975, s. 204.

¹¹ Termin „izmy dominacji” (*isms of domination*) stworzyła Karen Warren na wspólne określenie rasizmu, etnocentryzmu, kapitalizmu, heteroseksizmu, szowinizmu, oraz dyskryminacji międzygatunkowej.

¹² Stworzony przez K. Warren angielski termin *naturism* bywa tłumaczony jako „naturyzm”, jednakże ze względu na specyficzne konotacje polskiego terminu „naturyzm” postanowiłam zachować angielską pisownię.

¹³ (1) *Feminism is a movement to end sexism*; (2) *But sexism is conceptually linked with naturism (through an oppressive conceptual framework characterized by logic of domination)*; (3) *Thus, feminism is (also) a movement to end naturism*; Karen J. Warren, *Power and the Promise of Ecological Feminism*, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 25.

Dzięki perspektywie ekofeministycznej łatwiejszym ma się stać nie tylko walczenie z przejawami seksizmu czy rasizmu, ale również z ich źródłem, czyli kulturą patriarchalną. Podstawowe założenia ekofeminizmu Warren charakteryzuje następująco: „(1) istnieją ważne związki między opresją kobiet a opresją przyrody; (2) aby dogłębnie zrozumieć opresję kobiet i opresję przyrody należy poznać charakter tych związków; (3) teoria i praktyka feminizmu musi obejmować perspektywę ekologiczną; (4) rozwiązania problemów ekologicznych muszą uwzględniać perspektywę feministyczną”¹⁴.

Należy jednak podkreślić, że ekofeminizm nie jest jedynie fuzją feminizmu i ekologii; przeciwnie, wyrasta na gruncie krytycznej analizy obu tych postaw. Myśl ekofeministyczna bazuje na koncepcjach zapożyczonych z ekologii, szczególnie na zasadzie różnorodności i współzależności wszystkich form życia, zaś inspiracja feminizmem prowadzi do przeprowadzenia analizy zależności władzy i wzajemnie utrzymujących się systemów dominacji. Jednakże ekofeministki rozczarowały się patriarchalną postawą wielu działaczy ekologicznych, zaś w obrębie ruchu feministycznego dostrzegły lekceważenie problemów niszczenia środowiska naturalnego. Od samego początku więc ekofeminizm miał być udoskonaloną, wrażliwą na sprawy płci ekologią oraz feminizmem, który swą krytykę kulturowych mechanizmów patriarchy i androcentryzmu rozszerza na kwestie związane z przyrodą.

Istotne jest, że ekofeminizm powstawał w przebiegu polemik i debat prowadzonych przez ekofeministki z przedstawicielami ekologii głębokiej oraz ekologii społecznej Murray’a Bookchin’a, a także z przedstawicielami różnych odmian etyki środowiskowej¹⁵ oraz ruchu na rzecz wyzwolenia zwierząt¹⁶. Ekolodzy przyjmując maskulinistyczną optykę, odmawiali dostrzeżenia problemu powiązanej dominacji i ucisku kobiet i świata natury, ekofeministkom zaś zarzucali antropocentryzm. Jednakże z punktu widzenia ekofeministek antropocentryzm i androcentryzm mają to samo źródło; wrogiem natury nie jest postawa antropocentryczna czy szowinizm gatunkowy, ale androcentryzm, czyli patriarchalny typ eksploatacji przyrody. Ekofeministyczne obrończynie zwierząt, przeciwniczki przemysłowej

¹⁴ Karen J. Warren, *Feminism and Ecology*; cyt. za: Rosemarie Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, tłum. J. Mikos, B. Umińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 330.

¹⁵ Szczególnie ważne były polemiki ze zwolennikami etyki środowiskowej inspirowanej filozofią ekologii głębokiej Arne Naessa i działaniami na rzecz ochrony przyrody prowadzonymi przez Edwarda Abbey’a i Aldo Leopolda. Zob. Marti Kheel, *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 2008.

¹⁶ Ekofeministki nie zgadzają się z utylitarystycznymi założeniami koncepcji etycznych Petera Singera i Toma Regana. Zob. Karren Warren, *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective On What It Is And Why It Matters*, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., New York 2000, s. 77–79.

hodowli zwierząt, wiwisekcji, eksperymentów na zwierzętach i polowań uważają, że u źródeł tych praktyk spoczywa model relacji z naturą wynikający z kultury patriarchalnej, a długofalowy cel swoich działań widzą w zniesieniu systemu dominacji, który uderza tak w przyrodę, jak i w kobiety.

Należy tu podkreślić, że jedną z cech charakterystycznych ekofeminizmu jest chęć łączenia koncepcji teoretycznych z realnym działaniem mającym na celu spowodowanie wymiernych zmian, innymi słowy zaangażowanie w politykę. Jak ujęła to Irene Diamond, ekofeminizm to „etyka i polityka, która dostrzega związek między zdominowaniem kobiet a zdominowaniem przyrody”¹⁷. Ważne jest, że ekofeminizm w Stanach Zjednoczonych powstał właśnie w trakcie akcji społecznych, spośród których najsłynniejsze są protesty pacyfistyczne, takie jak Women’s Pentagon Actions (1980), Seneca Falls Women’s Peace Encampment, Puget Sound Women’s Peace Camp (1983) czy Mother’s Day Actions at the Nevada Test Site (w 1987 i 1988 roku). Przedsięwzięcia te miały na celu wyrażenie sprzeciwu wobec produkcji i testowania broni jądrowej. Ekofeministki organizowały także marsze popierające lesbijki, protestowały przeciwko problemowi bezdomności, eksperymentom na zwierzętach oraz wycinaniu lasów w Kalifornii. Jak wyjaśnia Noel Sturgeon, ruch ekofeministyczny odwołuje się do „specyficznie amerykańskiej tradycji radykalnych ruchów społecznych”¹⁸.

Jednakże ekofeminizm często przyjmuje także preskryptywny charakter. W zakresie zainteresowań teorii ekofeministycznej znajdują się rozważania nad tym, na czym polega związek między kobietami i przyrodą, a także opis i analiza głównych przyczyn tego związku. Analogie między sytuacją kobiet i przyrody są wielowymiarowe, poczynawszy od analogii między dążeniem do kontrolowania reprodukcji kobiet i przyrody po deprecjonowanie w kulturze patriarchalnej tego co kobiece i związane z przyrodą. Warren¹⁹ przytacza osiem rodzajów związków pomiędzy feminizmem i środowiskiem, opisanych przez ekofeministki wychodzące z różnych założeń teoretycznych; są to związki historyczno-zwyczajowe, koncepcyjne, empiryczno-eksperymentalne, epistemologiczne, symboliczne, etyczne, teoretyczne i polityczne.

¹⁷ [*ecofeminism is*] *ethics and politics that see the connection between oppression of women and subjugation of nature*”; Irene Diamond, *Introduction*, w: I. Diamond, G. Feman Orensten (eds.), *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, Sierra Club Books, San Francisco 1990, p. ix.

¹⁸ *a fractured, contested, discontinuous entity that constitutes itself a social movement with a particular place in a tradition of U.S. radical social movements*; Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*. New York and London, Routledge, 1997, p. 3.

¹⁹ Karen J. Warren, *„Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues*, w: K. J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington, 1996, s. xi–xvi.

Niektóre ekofeministki powołują się na dane historyczne, według których dyskryminowanie kobiet i przyrody szło zazwyczaj w parze²⁰. Co więcej, obecny kryzys ekologiczny ma być „łatwą do przewidzenia konsekwencją kultury patriarchalnej”²¹. W patriarchacie mężczyzna uważany jest za pana natury, zaś kobiety, poprzez swoje odmienne od mężczyzn doświadczenie cielesności, uważane są za bliższe naturze. Konsekwencją tego modelu myślenia jest przekonanie, że mężczyzna ma również prawo do panowania nad odpowiednikiem natury w świecie ludzkim, czyli nad kobietą. Tak więc główna teza ekofeminizmu głosi, że w kulturze patriarchalnej istnieje tendencja, widoczna na wielu polach, do utożsamiania kobiety z naturą, a mężczyzn z kulturą, przy czym to, co jest związane z naturą, także sama natura, ma niższy status niż to, co jest kojarzone z kulturą²².

O ile wszystkie ekofeministki zgadzają się, że utożsamianie kobiet z przyrodą jest główną przyczyną zarówno seksizmu, jak i zjawiska określanego jako *naturism*, to nie zgadzają się co do tego, czy związek kobiet z przyrodą ma charakter biologiczny, psychologiczny, społeczny czy kulturowy. Różne wątki, a także źródła inspiracji, takie jak feministyczna duchowość czy aktywizm społeczny, nie tworzą spójnego modelu ekofeminizmu. Ekofeministki nie mają także jednoznacznego stanowiska w odniesieniu do kwestii, czy kobiety powinny podkreślać, negować bądź też przededefiniować swój związek ze światem przyrody. Te różne punkty widzenia odzwierciedlają nie tylko odrębne perspektywy feministyczne, ale także prezentują odmienne sposoby rozumienia przyrody, jak również różniące się między sobą propozycje rozwiązań problemów ekologicznych.

Stosunkowo szybko wewnątrz ruchu ekofeministycznego wyłoniły się rozmaite nurty, niejednokrotnie istotnie się różniące. W swojej historii ekofeminizm był definiowany przez uczestniczki i współtwórczynie ruchu w rozmaity sposób. Obecnie mówi się, że jest tyle ekofeminizmów, ile ekofeministek, a najbardziej znane amerykańskie ekofeministki często zajmują odmienne stanowiska. Można wyróżnić radykalne ekofeministki (Mary Daly), ekofeministki kulturowe (Irene Diamond, Starhawk), ekofeministki liberalne (Karen Warren, Ynestra King, Val Plumwood), ekofeministki materialistyczne (Carolyn Merchant), ekofeministki społeczne (Vandana Shiva, Marthi Kheel, Maria Mies), socjalistyczne (Freya Mathews, Ariel

²⁰ Zdaniem historyczek feministycznych, takich jak Marija Gimbutas i Merlin Stone, prototypiczny schemat opresjonowania kobiet i przyrody miał się pojawić już 4500 lat p.n.e., kiedy to plemienia wędrowne napadły na pokojową, agrarną, kulturę matrylinearną.

²¹ *Ecofeminism is a recent development in feminist thought which argues that the current global environmental crisis is a predictable outcome of patriarchal culture*; Ariel Kay Salleh, *Epistemology and the metaphors of production: An eco-feminist reading of critical theory*, „Studies in the Humanities” 5 (2), 1988, s. 130–139.

²² Jako jedna z pierwszych tego spostrzeżenia dokonała Sherry B. Ortner; zob. Sherry B. Ortner, *Czy kobieta ma się tak do mężczyzny jak „natura” do „kultury”?*, w: *Nikt nie rodzi się kobietą*, red. i tłum. T. Hołówka, Czytelnik, Warszawa 1982.

Salleh, Noel Sturgeon,), marksistowskie; także anarchofeminizm oraz teologia feministyczna (Mary Rose Rutheford) są pod wieloma względami zbieżne z ekofeminizmem. Podobnie jak nie ma jednego feminizmu i jednorodnego ruchu proekologicznego, tak też ekofeminizm nie jest jednolitą teorią. Ekofeminizm bywa określany jako zbiór teorii, metafeminizm, perspektywa poznawcza czy feministyczna korekta ekofilozofii.

Należy zauważyć, że problem wewnątrz ruchu ekofeministycznego, który wywołał najwięcej polemik, to niejednorodne stanowisko dotyczące esencjalizmu. O ciemnej stronie utożsamiania kobiet z przyrodą piszą ekofeministki społeczne i socjalistyczne, np. Vandana Shiva opisała zjawisko pogarszania się statusu kobiet się wraz z nastaniem tzw. postępu i „rewolucją technologiczną” na przykładzie Indii i krajów rozwijających się, gdzie dyskryminacja kobiet nakłada się na eksploatację środowiska naturalnego²³. Z kolei zaś ekofeministki kulturowe związane z duchową odmianą ekofeminizmu, jak np. Starhawk, więź między kobietami i przyrodą uważają za świętą i dążą do jej podkreślenia.

To właśnie z powodu esencjalistycznej koncepcji kobiety i wizji „naturalnego” związku kobiety z przyrodą przedstawianej przez niektóre ekofeministki związane z feminizmem kulturowym, ekofeminizm był poddany swoistemu ostracyzmowi w obrębie myśli feministycznej²⁴. Obecnie większość ekofeministek stara się przekroczyć opozycję esencjalizm – konstruktywizm, lub opowiada się za tzw. strategicznym esencjalizmem. Jak wyjaśnia Ynestra King: „Wyzwolenie kobiet nie odbędzie się ani dzięki całkowitemu zerwaniu związków z naturą, ani poprzez podtrzymywanie przekonania, że kobiety są bliższe naturze niż mężczyźni. Oba te stanowiska jedynie podtrzymują dychotomię natura – kultura. Przyczyna ucisku kobiet nie jest wyłącznie historyczna ani wyłącznie biologiczna. Przyczyna ucisku kobiet jest zarazem historyczna i biologiczna”²⁵.

²³ Zob. Vandana Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, Zed Press, New Delhi 1988.

²⁴ Pisz o tym m.in. Noel Sturgeon, wspominając radę, jaką otrzymała od uznanej autorki feministycznej, która zasugerowała jej, by usunęła słowo „ekofeminizm” z tytułu swojego artykułu ze względu na fakt, że ona sama nigdy by nie przeczytała publikacji poświęconej na ten temat. *Such is the prejudice against ecofeminist among many academic feminist theorists that I was once advised, by a prominent feminist theorist who wanted to support my work, to remove the word „ecofeminism” from the title of one of my papers about movement, because she said she would never choose to read an article about ecofeminism*; Noel Sturgeon, *Ecofeminist Natures: Race, Gender, Feminist Theory and Political Action*, Routledge, New York and London 1997, s. 6.

²⁵ *The liberation of women is to be found neither in severing all connections that root us in nature, nor in believing ourselves to be more natural than men. Both of these positions are unwittingly complicit with nature/culture dualism. Women's oppression is neither strictly historical nor strictly biological. It's both*; Ynestra King, *Feminism and the Revolt of Nature*, w: C. Merchant (ed.), *Ecology: Key Concepts in Critical Theory*, Humanity Books, New York 1999.

Artykuły wchodzące w skład antologii *Ecological Feminist Philosophies* dobrze oddają wewnętrzną różnorodność i złożoność teorii ekofeministycznej. Na podstawie poszczególnych esejów zawartych w antologii można prześledzić rozwój poglądów na temat głównych problemów analizowanych w obrębie teorii ekofeministycznej. Warren wyjaśnia, że „«ekologiczna feministyczna filozofia» to określenie na różnorodność filozoficznych koncepcji dotyczących związków pomiędzy feminizmem i ochroną środowiska naturalnego”²⁶. Eseje takich autorów, jak Karen J. Warren, Deane Curtin, Roger J. H. King opisują, czym jest etyka ekofeministyczna, zajmują się także związkiem pomiędzy patriarchalną strukturą pojęciową a utrzymywaniem deprecjacji kobiet i świata przyrody. Patricia Jagentowicz Mills przedstawia analizę dotyczącą teorii krytycznej i ekofeministycznej konstrukcji natury. Esaj autorstwa Karen J. Warren i Jima Cheney’a opisuje sposób, w jaki ekofeminizm i ekologia jako nauka mogą być zaangażowane we wzajemnie uzupełniające się i wspierające projekty. Deane Curtin podaje argumenty na poparcie istnienia nie-esencjalistycznej etyki troski, twierdząc, że zaletą podejścia ekofeministycznego jest próba przekroczenia opozycji esencjalizm/konstruktywizm. Tekst Roberta Sessiona skupia się na polemice między ekofeminizmem a ekologią głęboką. Carol J. Adams pisze o prawach zwierząt i „moralnym wegetarianizmie” (*moral vegetarianism*). Esaj Deborah Slicer dotyczy eksperymentów medycznych z wykorzystaniem zwierząt. Eseje Stephanie Lahar i Chrisa Cuomo poświęcone są ekofeministycznemu aktywizmowi. Artykuły, których autorami są C. Roach, Patrick D. Murphy, Carroll H. Cantrell, zajmują się językiem i literaturą. Patrick C. Murphy, posługując się teorią Bachtina, wskazuje na potrzebę współpracy między filozofią ekofeministyczną i teorią literacką; Carroll Cantrell na przykładzie słynnej ekofeministycznej książki Susuan Griffin *Women and Nature: Roaring Inside Her* (1978) ukazuje rolę języka w tworzeniu kulturowych analogii pomiędzy kobietami i światem przyrody.

W wymiarze filozoficznym podstawą ekofeminizmu jest krytyka tradycji racjonalistycznej, która zdaniem ekofeministek tworzy fundament teoretyczny uprawomocniający uprzedmiotowienie kobiet i przyrody. W artykule zatytułowanym „Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues” Warren deklaruje, że ekofeminizm może mieć istotne znaczenie dla filozofii. Co więcej antologia *Ecological Feminist Philosophies* wykazuje, że dominujące dziedziny zachodniej myśli – takie jak etyka, prawo, logika, racjonalizm i język muszą być uaktualnione poprzez przyjęcie wniosków wynikających z dwudziestopięcioletniej dyskusji na

²⁶ „ecological feminist philosophy” is the name of diversity of philosophical approaches to the variety of different connections between feminism and the environment; Karen J. Warren, „Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. x.

temat ekofeminizmu. Warren wyjaśnia, że „tym, co wszystkie ekofeministyczne filozofki mają wspólnego, jest przekonanie, że istnieje ważna zależność między mającym miejsce w kulturze patriarchalnej zdominowaniem kobiet (i innych ludzi podporządkowanych władzy) a zdominowaniem przyrody, oraz że uchybienie w zrozumieniu tych zależności powoduje brak adekwatnego feminizmu, enwironmentalizmu i filozofii ekologii”²⁷.

Głównym zadaniem teoretycznym stawianym sobie przez filozofki ekofeministyczne jest podważenie dualizmu natura/kultura, którego silna obecność, wzmacniana przez tradycję racjonalistyczną, działa na niekorzyść zarówno kobiet, jak i przyrody. Opozycje i wartościujące kategorie, takie jak męskie i kobiece, umysł i ciało, publiczne i prywatne, natura i społeczeństwo, bazują na kartezjańskim, atomistycznym światopoglądzie, który charakteryzuje zachodnią tradycję intelektualną. W wyniku dychotomicznych podziałów nastąpiła hierarchizacja i podporządkowanie sobie tego, co jest uważane za gorsze (natura, ciało, emocje, kobieta), temu co jest postrzegane jako lepsze (kultura, umysł, rozum, mężczyzna). Zdaniem Warren to właśnie hierarchiczny, dualistyczny i opresyjny sposób myślenia typowy dla patriarchy jest odpowiedzialny za krzywdzące traktowanie kobiet i nieograniczoną eksploatację przyrody. Najbardziej charakterystyczne cechy struktury koncepcyjnej, która prowadzi do patriarchalnego modelu relacji z naturą to: „(1) myślenie w kategoriach hierarchii wartości, to znaczy takie, które przypisuje większą wartość, status i prestiż temu, co znajduje się «na górze», niż temu co znajduje się «na dole»; (2) występowanie dualizmów wartości, to znaczy myślenie w kategoriach dysjunktywnych par, w których człony postrzegające się jako przeciwstawne (a nie uzupełniające), oraz wykluczające się (a nie inkluzywne), oraz w którym wyższą wartość (status, prestiż), wiąże się tylko z jednym członem dysjunktywnej pary (np. dualizmy, w których przypisuje się wyższą wartość, albo status temu, co historycznie określano jako «umysł», «rozum», «to co męskie», niż temu, co historycznie określano jako «ciało», «emocje» i «to co kobiece»); oraz (3) logika dominacji, to znaczy taka struktura argumentacji, która prowadzi do uzasadnienia istnienia relacji podporządkowania”²⁸.

²⁷ What all ecofeminist philosophers do hold in common, however, is the view that there are important connections between the domination of women (and other human subordinates) and the domination of nature and that a failure to recognize these connections results in inadequate feminisms, environmentalism, and environmental philosophy; Karen J. Warren, *Ecological Feminist Philosophies: An Overview of the Issues*, w: K. J. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. x.

²⁸ Karen J. Warren, *The Power and The Promise of Ecological Feminism*, cyt. za: Rosemarie Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, wyd. cyt., s. 323.

Eko-feministyczna rewizja pojęć ściśle związanych z zachodnią tradycją filozoficzną, takich jak koncepcja jaźni, rozum, racjonalizm, dychotomia kultura/natura, zdaniem autorów *Ecological Feminist Philosophies*, powinna doprowadzić do zmian w obrębie etyki, epistemologii, metafizyki, filozofii nauki i filozofii polityki. Eko-feministki protestują przeciwko męskocentrycznej postawie obecnej w nauce, która przejawia się w posługiwaniu się myśleniem dualistycznym opartym na parach wykluczających się przeciwieństw, stosowaniu mechanistycznego modelu przyrody, oraz umieszczaniu człowieka nad i przeciwko naturze. Celem filozofii eko-feministycznej jest więc problematyzacja dualistycznej koncepcji człowieka oraz zgłębienie epistemologicznej i empirycznej podstawy polaryzacji wartości pomiędzy naturą i kulturą. Filozofki eko-feministyczne pragną stworzyć teorię oraz praktykę społeczną, które byłyby wrażliwe na sprawy płci społecznej (*gender-sensitive*), tak aby nie kontynuować trwania kultury odseparowanej od przyrody i kobiet i zorientowanej wyłącznie na mężczyzn.

Val Plumwood w eseju *Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism* poddaje krytyce tradycyjne filozofie przyrody ze względu na to, że opierają się na racjonalizmie, a przez to akceptują perspektywę odpowiedzialną za ucisk kobiet i przyrody. Plumwood tłumaczy, że kluczowy problem leżący u podłoża obecnego stanu rzeczy polega na definiowaniu człowieka w separacji od natury, co prowadzi do instrumentalnego traktowania przyrody²⁹. Zdaniem Plumwood tradycja racjonalistyczna wzmacnia przekonanie o radykalnej nieciągłości między światem przyrody i światem ludzkim, co skutkuje ujmowaniem człowieka w opozycji do przyrody. W konsekwencji człowiek rozumiany jako istota płci męskiej ustawiony zostaje także w opozycji do kobiecości: „Większość problemów (zarówno kobiet, jak i przyrody), leży w racjonalistycznych lub ugruntowanych w racjonalizmie koncepcjach jaźni i tego, co istotne i wartościowe dla ludzkiej natury. To właśnie w imię tak pojętego rozumu, wszystkimu temu, co inne – temu, co kobiece, emocjonalne, cielesne, a także samemu światu przyrody – odmówiono cnót, przyznano podrzędne i zaledwie instrumentalne miejsce”³⁰.

²⁹ A key aspect of the overall problem that is concerned with the definition of the human self as a separate from nature, the connection between this and the instrumental view of nature, and broader political aspects of the critique of instrumentalism; Val Plumwood, *Nature, Self and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism*, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 162.

³⁰ Much of the problem (both of women and nature) lies in rationalist or rationalist-derived conceptions of the self and what is essential and valuable in the human make-up. It is in the same of such a reason that these other things – the feminine, the emotional, the merely bodily or the merely animal, and the natural world itself – have most often been denied their virtue and been accorded an inferior and merely instrumental position; tamże, s. 157.

Kolejnym istotnym zagadnieniem wewnątrz ekofeminizmu jest stworzenie etyki zawierającej w sobie jednocześnie perspektywę feministyczną i środowiskową. Plumwood twierdzi, że racjonalistyczna uniwersalizacja i ujmowanie przyrody w kategoriach abstrakcyjnych prowadzi do wykluczenia z dyskursu etycznego tego, co kobiece, przyrodnicze i zwierzęce. Z kolei etyka środowiskowa całkowicie odrzucająca krytykę androcentryzmu ze względu na swoją programową biocentryczność (jak to jest w przypadku ekologii głębokiej), pomija w swoim dyskursie kobiety oraz inne dyskryminowane i wykluczane grupy społeczne. Celem etyki ekofeministycznej jest więc rozwinięcie teorii i praktyki etycznej obejmującej swoim zakresem zarówno kobiety, jak i środowisko przyrodnicze. Plumwood proponuje usytuowanie w etyce ekofeministycznej takich pojęć, jak szacunek, współczucie, troska, odpowiedzialność w miejsce kategorii praw. Przedstawia swoją propozycję etyki, która unika odniesień do racjonalistycznego światopoglądu: „Potrzebne jest nie tyle porzucenie [obecnej] etyki, co jej odmienne i bogatsze zrozumienie (...), tak by przyznać istotne miejsce emocjonalności i jednostkowości, oraz zrezygnować z uniwersalistycznych i abstrakcyjnych koncepcji nie-relacyjnej jaźni i dualistycznych, opartych na opozycjach opisach rozumu/emocji, oraz tego co uniwersalne/jednostkowe, które są obecne w racjonalistycznej etyce”³¹. Założeniem etyki ekofeministycznej jest skupiać na tym, co znaczy w sensie moralnym przyroda, oraz jak postawy ludzi wobec innych ludzi i bytów pozaludzkich kształtują znaczenie tego, kim jest człowiek i czym jest przyroda; etyka ta tworzy grunt dla rozważań nad tym, jaką odpowiedzialność moralną ma człowiek w stosunku do świata przyrody.

W podobnym duchu wypowiada się K. Warren³², której zdaniem ekofeministki potrafią wchodzić w relacje z przyrodą pozaludzką, przez co przekraczają dychotomię natura–kultura, jednocześnie nie negując faktu, że istnieją różnice dzielące je od istot pozaludzkich, co daje podstawy do stworzenia nowego modelu etyki środowiskowej, która jest kontekstualna i transformacyjna. „Etyka ekofeministyczna jest zarazem krytyką męskiej dominacji nad kobietami i przyrodą, oraz próbą stworzenia etyki wolnej od patriarchalnych przekonań na temat kobiet i przyrody. Etyka ekofeministyczna nie tylko dopuszcza do głosu kobiety wszystkich ras, bez względu na ich wiek, pochodzenie czy cenzus majątkowy, ale stawia je

³¹ *What is needed is not so much the abandonment of ethics as a different and richer understanding of it (...), one that gives an important place to ethical concepts owing to emotionality and particularity and that abandons the exclusive focus on the universal and abstract associated with the nonrelational self and the dualistic and oppositional accounts of the reason/emotion and universal/particular contrasts as given in rationalist accounts of ethics*; tamże, s. 161.

³² Zob. Warren J. Karen, *The Power and The Promise of Ecological Feminism*, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 35.

w centrum. (...) Dlatego etyka ekofeministyczna jest pluralistyczna, inkluzywna, kontekstualna, ponieważ podkreśla rolę, jaką odgrywa kontekst w zrozumieniu metod dyskryminowania płci i świata przyrody”³³.

Obok tworzenia nowych koncepcji etycznych, kolejnym istotnym zadaniem teorii ekofeministycznej jest analiza sposobów konceptualizowania natury w kulturze patriarchalnej. Zrewidowanie modeli kulturowego konstruowania pojęcia przyrody ma służyć jako podłoże i kontekst dla analizy mechanizmów społecznej dominacji. Klasycznym przykładem jest tu praca filozofki Carolyn Merchant, która w swojej książce *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution* (1980) porównała dwa dominujące sposoby reprezentowania świata przyrody w zachodniej tradycji naukowej: natura jako organizm i natura jako mechanizm. Według Merchant model organiczny był fundamentalnie nie-dualistyczny i w związku z tym pozwalał na rozumienie przyrody w kategorii wspólnoty odmiennych, lecz równoważnych elementów. Z kolei model mechanistyczny, który pojawił się w filozofii europejskiej w XVII wieku i był zainspirowany przez filozofię Kartezjusza, Francisca Bacona i odkrycia Izaaka Newtona, zapoczątkował okres postrzegania przyrody jako materii nieożywionej, którą człowiek (mężczyzna) może się dowolnie posługiwać. W mechanistycznym modelu natury, odwołującym się do dualistycznej wizji świata, kobiety utożsamiano z biernym, uprzedmiotowionym światem przyrody. Sposoby metaforyzowania natury miały swoje odbicie w sposobie, w jaki rozumiano prawidłowe funkcjonowanie społeczeństwa, a także to, jakie koncepcje relacji człowieka ze światem pozaludzkim były uważane za właściwe.

Zdaniem ekofeministek konceptualizacja przyrody jako Matki Natury przyczynia się do patriarchalnego ujęcia kobiecości i przyrody³⁴. Mówienie o przyrodzie w kategoriach Matki Ziemi podtrzymuje asocjacje kobieta – przyroda, które ekofeminizm chce poddać krytycznej analizie. Co więcej, wzmacnia esencjalistyczne ujęcie płci proponując nową wersję determinizmu biologicznego, który daje przywilej kobiecie w relacjach ludzi z przyrodą pozaludzką. K. Warren wraz

³³ *An ecofeminist ethic is both a critique of male domination of both women and nature and an attempt to frame an ethic free of male-gender bias about women and nature. It not only recognizes the multiple voices of women, located differently by race, class, age [and] ethnic consideration, it centralizes those voices. Ecofeminism builds on the multiple perspectives of those whose perspectives are typically omitted or undervalued in dominant discourses (...). An ecofeminist perspective is thereby ... structurally pluralistic, inclusivist, and contextualist, emphasizing through concrete example the crucial role context plays in understanding sexist and naturist practice;* Karren J. Warren (ed.), *Ecological Feminism*, special issue of „Hypatia” 6, 1, Spring 1991.

³⁴ Wyjątkiem są tu poglądy kulturowych i duchowych ekofeministek związanych z kultem Wielkiej Bogini, które czczą Matkę Ziemię. Obecnie jednak takie stanowiska są coraz rzadziej spotykane; ich apogeum nastąpiło w latach 70-ych XX wieku.

z innymi ekofeministkami³⁵ podkreśla, że interesom kobiet nie służy ani identyfikowanie się z naturą, ani odrzucanie natury.

W eseju *Love Your Mother* Catherine Roach analizuje konsekwencje posługiwania się hasłem „Matka Ziemia”, wskazując na podobieństwa między traktowaniem kobiety-matki i Matki Natury w kulturze patriarchalnej. Matka w kulturze patriarchalnej spełnia wszystkie pragnienia, nie oczekując nic w zamian, podobnie pomijana jest też podmiotowość przyrody, której głównym zadaniem jest służyć człowiekowi. Zdaniem Roach obecny kryzys ekologiczny ma miejsce między innymi właśnie dlatego, że powszechne jest przekonanie, że przyroda to nasza matka. W konsekwencji stosowania analogii między matką a przyrodą natura traktowana jest jak wielki magazyn pełen bogactw, który nigdy nie opustoszeje. Roach sprzeciwia się antropomorfizowaniu przyrody jako kobiety, argumentując, że powinniśmy widzieć Ziemię jako Ziemię, i twierdząc, że „w kulturze patriarchalnej przyroda jest zbyt często personifikowana, podczas gdy kobiety są zbyt często pomijane w procesie personifikacji”³⁶. Dopóki będziemy postrzegać kobiety „jako bliższe naturze (...), będziemy też postrzegać kobiety w kategoriach zasobów, i zarówno kobiety, jak i przyroda na tym ucierpią”³⁷.

Związek między deprecjacją kobiet i przyrody istnieje także w sferze symboli, w sztuce, religii, literaturze, teologii. Sposób, w jaki konceptualizowano podobieństwo między kobiecością i tym, co przyrodnicze, w zachodniej tradycji intelektualnej, doprowadził do powstania języka symboli, który podtrzymuje analogie między kobiecością i przyrodą, a w konsekwencji do utrzymywania stanu zdominowania i umniejszania wartości zarówno kobiet, jak i natury. Ekofeministki badają więc język, który posługuje się seksistowskimi kalkami, tworzą ekofeministyczną teorię literacką, szukają alternatywnych języków wypowiedzi, innych symboli religijnych, hipotez naukowych (np. hipoteza Gai), teologii (teologia³⁸, teologia feministyczna).

Zdaniem ekofeministek, w kulturze zachodniej kobiety zostały „znaturalizowane”, a przyroda została „sfeminizowana”, nastąpiło też symboliczne „uzwierzęcenie” ludzi innych ras³⁹. Do „znaturalizowania” kobiet dochodzi wtedy, gdy

³⁵ Można tu wymienić nazwiska wszystkich ekofeministek, (poza ekofeministkami kulturowymi, które są związane z kulturową i „duchową” odmianą ekofeminizmu), np. m.in. Ynestra King, Maria Mies, Vandana Shiva, Val Plumwood.

³⁶ *...in patriarchal culture nature is overpersonified and women are underpersonified*; Catherine Roach, „Loving Your Mother: On the Woman-Nature Relation, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington 1996, s. 56.

³⁷ *As long as we perceive women as closer to nature (...) then we will see women as a resource, and both women and environment will suffer*; tamże, s. 57.

³⁸ Zob. Carol Christ, *Rebirth of the Goddess*, Routledge, New York 1998.

³⁹ Zob. Susan Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Sierra Book Club, San Francisco 1978; Noel Sturgeon, *Environmentalism in Popular Culture. Gender, Race, Sexuality and the Politics of the Natural*, The University of Arizona Press, Tucson 2009.

używane są w stosunku do nich określenia zwierzęce, np. „krowy”, „suki”, „kociaki”, „ptasie mózdzki”, „kury”. Podobnie następuje „feminizacja” przyrody, gdy mówi się o niej, że jest „gwałcona”, „podbijana”, „penetrowana”, lub że jest „dziewicza”, „płodna”, „jałowa”, „dzika”, „zmienna”, „opiekunczą”. O „uzwierzęcaniu” ludzi innych ras, np. rdzennych Amerykanów bądź Aborygenów australijskich, świadczy sposób ich opisywania jako „dzikich” i „bliższych naturze”. Ekofeminizm postrzega zarówno kobiety, jak i mężczyzn jako w równym stopniu związanych z naturą i z kulturą. Ekofeministki zagłębiają się w kulturową podstawę polaryzacji wartości między naturą i kulturą i stawiają sobie za cel przewyżnianie metafor i modeli, które feminizują przyrodę i naturalizują kobiety.

O politycznych celach ekofeminizmu pisze Stephanie Lahar w eseju *Ecofeminist Theory and Grassroots Politics*. Według Lahar polityczne działania ekofeministek powinny opierać się na „dekonstrukcji opresyjnych systemów społecznych, ekonomicznych i politycznych, a także na rekonstrukcji życiodajnych form polityki i życia społecznego”⁴⁰. Konieczna jest też bardziej koherentna analiza ekofeministyczna, która pozwoli uniknąć wewnętrznej sprzeczności, a zarazem doprowadzi do wzmocnienia związku między teorią a praktyką ekofeministyczną. Jednym z głównych punktów teorii ekofeministycznej wymagającym dogłębnego rozwinięcia powinna być koncepcja przyrody, która mogłaby służyć jako podłoże dla analizy społecznej. Lahar traktuje ekofeminizm jako teorię moralną, opartą na „filozofii zintegrowania ludzkości i przyrody pozaludzkiej”⁴¹, podkreślając, jak istotna jest dekonstrukcja kulturowych dualizmów, które wspierają dewaluację kobiet, przyrody oraz innych znaczących kategorii ludzi i zwierząt.

O aktywizmie ekofeministycznym pisze także Chris Cuomo w eseju *Toward Thoughtful Ecofeminist Activism*, pytając, co jest charakterystyczne dla aktywizmu ekofeministycznego i na ile poprzez działania praktyczne ruch ten może spowodować powstanie autentycznej zmiany w wymiarze społecznym. Cuomo twierdzi⁴², że wprawdzie ekofeministki dostrzegają wzajemne powiązania pomiędzy systemami ucisku, które są krzywdzące dla kobiet, ludzi różnych ras, ubogich, środowiska naturalnego i zwierząt, to nie zawsze wystarczająco jasno i głośno artykułują swoje poglądy.

⁴⁰ *Ecofeminism's political goals include the deconstruction of oppressive social, economic, and political systems and the reconstruction of more viable social and political forms*; Stephanie Lahar, „Ecofeminist Theory and Grassroots Politics”, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, Bloomington, 1996, s. 15.

⁴¹ *an integrated philosophy of humanity and nonhuman nature*; tamże, s. 8.

⁴² Chris Cuomo, *Toward Thoughtful Ecofeminist Activism*, w: K. Warren (ed.), *Ecological Feminist Philosophies*, wyd. cyt., s. 49.

Lektura *Ecological Feminist Philosophies* przekonuje, że ekofeminizm łączy w sobie różne orientacje filozoficzne, tworząc syntezę, która obejmuje spostrzeżenia powstałe na gruncie ekologii z feministyczną analizą władzy w systemie patriarchalnym. Ekofeminizm zdołał też rozwinąć utopijną wizję ludzkiej społeczności głęboko zintegrowanej ze światem przyrody. Teoretyczki ruchu są przekonane, że teoria ekofeministyczna w przyszłości może podążać w kilku kierunkach i nabrać wielowymiarowości. Można powtórzyć za Ynestrą King, że „ekofeminizm ma potencjał, by stać się globalnym ruchem powstałym na fundamencie wspólnych interesów, który jednocześnie wciąż będzie celebrował różnice i przeciwstawiał się wszelkim formom opresji i przemocy”⁴³. Ekofeminizm jest więc prądem intelektualnym, ale także ruchem społecznym, systemem wartości, zestawem określonych praktyk etycznych i politycznych, których celem jest poprawa, w sensie globalnym i lokalnym, sytuacji kobiet oraz stanu środowiska naturalnego.

Ecological Feminist Philosophies udowadnia, że ekofeminizm jest na najlepszej drodze do stania się dynamiczną, oryginalną i interesującą tradycją filozoficzną. Wydaje się, że przyjęcie wniosków wynikających z kilkudziesięcioletniej dyskusji na temat ekofeminizmu jest potrzebne, ponieważ perspektywa ekofeministyczna pozwala na dogłębną refleksję nad przyczynami obecnego kryzysu ekologicznego oraz krzywdzącego traktowania kobiet i grup mniejszościowych.

⁴³ *Ecofeminism is potentially a global movement that is founded on common interests yet celebrates diversity and opposes all forms of domination and violence*; Ynestra King, „Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and Nature/Culture Dualism, w: A. Jaggar, S. Bardo (eds.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*, Rutgers University Press, New Brunswick and London 1989, s. 20.

JUSTYNA SIERAKOWSKA

**ECOFEMINISM
AN ATTEMPT IN DESCRIPTION**

(Summary)

The article aims at presenting a description and a definition of ecofeminism with regard to the complexity of that theory. The bases for the analysis is the first collection of feminist philosophical essays on ecofeminism entitled *Ecological Feminist Philosophies* edited by Karren J. Warren. Ecofeminism is an intellectual trend and a social movement, as well as a system of values, and an ethical and political praxis which attempts to improve global and local situation of women and the natural environment. Ecofeminists indicate that all forms of oppression are interrelated, therefore, the liberation of women and environmentalism have a common objective. The goal of the ecofeminist philosophy is to problematize the dualistic vision of man as well as analyzing the epistemological and empirical bases of the polarization of nature and culture.

In the first part, the author describes major theoretical assumptions and practical postulates formulated in the field of ecofeminism: the role of patriarchal concepts in perpetuating the domination of women and nature; the grassroots origins and character of ecofeminism; the theoretical fundament of objectification of nature.

In the second part, the author discusses in short a project of ecofeminist ethics. The aim of the ecofeminist ethics is to develop an theory and praxis which would encompass women and the natural world. Ecofeminism has shown that the environmental ethics cannot be accurately discussed without an analysis of gender categories and interlocking systems of domination.

Key words: ecofeminism, feminism, woman, nature, ecology

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Justyna Sierakowska

justynasierakowska@gazeta.pl

PIOTR CZAKON

KAPUŚCIŃSKI JAKO DE TOCQUEVILLE NASZYCH CZASÓW

Do napisania niniejszych uwag inspiracją stał się pewien fragment z opublikowanego w 1982 roku reportażu Ryszarda Kapuścińskiego *Szachinszach*, poświęconego rewolucjom w Iranie. Literacki obrazek dał impuls do porównania tak oddalonych w czasie i przestrzeni autorów, jak Ryszard Kapuściński i Alexis de Tocqueville, by w konsekwencji uznać ich za twórców sobie bliskich, a zarazem ponadczasowych i uniwersalnych.

Jezdnią przemyka kilka wielkich, amerykańskich samochodów, krążowników szos. Na chodniku stoją ludzie, mają rozczarowane miny. Każdy z nich trzyma w ręku bądź klamkę od drzwi samochodowych, bądź pasek klinowy, albo dźwignię od skrzyni biegów. Pod rysunkiem jest podpis – Każdemu Peykan (rodzaj samochodu – przyp. red.). (...) Nad tą ulicą, w obłoku, siedzi zagniewany szach. Nad jego głową biegnie napis – Mohammed Reza sierdzi się na naród, który nie chce przyznać, iż odczuwa poprawę¹.

Ta opisana przez Kapuścińskiego karykatura może być odczytywana nie tylko jako najjasniejsza metafora prowadzonej przez szacha Mohammeda Rezę Pahlawiego polityki Wielkiej Cywilizacji. Postrzegać ją także można jako literacką ilustrację przemyśleń Alexisa de Tocqueville’a dotyczących genezy i istoty rewolucji. Można uznać, że skojarzenie to jest uznane za kontrowersyjne i analogia wątpliwa, jednak postaramy się pokazać, że jest to podejście uzasadnione.

¹ Ryszard Kapuściński, *Szachinszach*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 92.

Ponieważ rozważania dotyczyć będą problematyki zmiany społecznej, dla celów dalszej analizy niezbędne jest wprowadzenie i zdefiniowanie pewnych pojęć. Rozpocznijmy od kluczowego terminu modernizacji. „Proces modernizacji w swoim najrozleglejszym znaczeniu bywa utożsamiany z wszelkimi zmianami prowadzącymi do nowocześniejszych i doskonalszych form organizacji konkretnego społeczeństwa, jego gospodarki, systemu władzy, polityki i kultury”². Przyjmujemy, że tak rozumiana modernizacja jest właściwym pojęciem do opisu procesów społecznych omawianych i przez autora *Dawnego ustroju i rewolucji*, i przez autora *Szachinszacha*. Drugim ważnym pojęciem, którym będziemy się posługiwać, jest rewolucja, pojmowana jako „fundamentalny przełom, zerwanie ciągłości procesu dziejowego, przekształcenie całej struktury i trybu funkcjonowania społeczeństwa”³.

Według Piotra Sztompki wyróżnić można dwie tradycje intelektualne, które leżą u podłoża teoretycznych koncepcji rewolucji: tradycję historiozoficzną i socjologiczną. Pierwsza postrzega rewolucję z perspektywy zewnętrznej, w kontekście długotrwałego procesu historycznego. Rewolucja oznacza zatem radykalne zerwanie ciągłości dziejowej, gwałtowną zmianę jakościową. Najdobitniejszym przykładem takiej perspektywy jest Marksowska koncepcja formacji społeczno-ekonomicznych. Natomiast tradycja socjologiczna rozpatruje rewolucję jako wynik procesów wewnątrzspołecznych, przede wszystkim jako rezultat działalności masowych ruchów społecznych. Perspektywa ta kładzie nacisk na zdolność społeczeństwa do przekształcania siebie przy pomocy upodmiotowionych jednostek⁴. W niniejszych rozważaniach istotne znaczenie nadamy także pojęciu metody badawczej, czyli „typowym i powtarzalnym sposobom zbierania, opracowywania, analizy i interpretacji danych empirycznych służące do uzyskiwania maksymalnie uzasadnionych odpowiedzi na stawianie w nich pytania”⁵. Przyjmując tezę o zasadniczym podobieństwie w warstwie metodologicznej i przedmiotowej obu autorów i ukazując przyjętą przez nich perspektywę socjologiczną, postaramy się udowodnić, że dokonana przez Kapuścińskiego w *Szachinszachu* analiza rewolucji jest oparta na podobnych założeniach, jak te, które odnajdujemy w myśli Tocqueville’a.

² K. Krzysztofek, M. S. Szczepański, *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 32.

³ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 279.

⁴ Tamże, s. 281.

⁵ S. Nowak, *Metodologia badań społecznych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 21.

Zasadnicze podobieństwo

Postawmy zatem pytanie, dlaczego zestawienie obu pisarzy politycznych należy uważać za zasadne. Warto zwrócić uwagę na swojego rodzaju historyczną ramę łączącą twórczość Alexisa de Tocqueville'a i Ryszarda Kapuścińskiego. Pomijając dokładne przytaczanie wszystkich podróży, w których wzięli oni udział, należy skupić się przez chwilę na kwestii kolonizacji. Znakomita część reportaży Kapuścińskiego, takich jak *Heban*, *Cesarz*, czy w końcu *Szachinszach*, odnosi się do problemów rejonów świata wyzwających się spod jarzma imperialnej zależności⁶. Należy oczywiście przyznać, że dorobek de Tocqueville'a pod tym względem nie jest już tak bogaty – wszak w pierwszej kolejności jego uwaga koncentrowała się na krajach zachodniego kręgu kulturowego, które rokowały nadzieję na zaistnienie wychwalanego przez niego demokratycznego typu społeczeństwa. Dzięki tak ukształtowanemu kręgowi zainteresowań autora zawdzięczamy powstanie jego najśłynniejszych dzieł: *Dawnego ustroju i rewolucji* oraz *O demokracji w Ameryce*. Odnotować jednak trzeba, że francuski prawnik równocześnie zainteresowany był kwestą polityki kolonialnej, a dokładniej mówiąc kwestią algierską. Algieria, która od końca XVII wieku miała istotne znaczenie dla Francji ze względów handlowych, została przez ten kraj podbita w 1830 roku. De Tocqueville dwukrotnie, w 1841 i 1846 roku, udaje się do pogrążonego w konflikcie z francuską administracją kraju⁷.

Problematyka kolonizacji istotnie zbliża de Tocqueville'a i Kapuścińskiego. Należy jednak zauważyć, że analogia ogranicza się wyłącznie do uznania społecznej i geopolitycznej wagi tego problemu przez obu autorów. W wywiadzie-rzece *Kapuściński. „Nie ogarniam świata”*, polski reportażysta określa politykę kolonizacji jako niesprawiedliwość, która dotknęła Czarny Kontynent. Przedmiotem jego krytyki jest głównie konferencja berlińska z 1885 roku i podjęte wówczas decyzje. Kapuściński mówi o sztucznym podziale Afryki, który stał się powodem nieszczęść spotykających ten kontynent⁸. De Tocqueville natomiast kolonizację postrzegał jako cel najwyższy, a militarną dominację, która miała do tego doprowadzić, za odpowiedni środek do celu⁹. Postawa ta nie powinna szokować, zważywszy na bezwzględnie dominujące w XIX wieku wartościujące rozumienie kultury. Tym, co zbliża obu autorów w największej mierze, jest podobieństwo metodologiczne.

⁶ W. Bereś, K. Burnetko, *Kapuściński. „Nie ogarniam świata”*, Świat Książki, Warszawa 2007, s. 53–58.

⁷ M. Karpińska, *Kolonizacja Algierii w oczach Alexisa de Tocqueville'a*, „Mówią wieki” 4, 2011, s. 28–32.

⁸ W. Bereś, K. Burnetko, *Kapuściński*, wyd. cyt., s. 43–45.

⁹ M. Karpińska, art. cyt., s. 32.

Niezbędnym wymogiem dla zrozumienia myśli zawartych w pracach obu autorów jest odnalezienie wspólnej im metodologii badawczej. Jak stwierdza Jerzy Szacki, „Tocqueville rzadko wypowiadał się, czym jest społeczeństwo i jak należy je badać”¹⁰. Tocqueville’a poglądy na społeczeństwo i metody jego badania odnaleźć można *implicite* w jego analizach konkretnych społeczeństw i procesów społecznych. Metoda de Tocqueville’a wynika z reprezentowanego przez niego determinizmu. Stwierdzał on, że powodzenie ludzkiej działalności zależy od niezliczonych warunków, na które człowiek nie ma wpływu. Dlatego społeczeństwo w jego ujęciu tworzy zintegrowaną wewnętrznie całość i jako takie musi być badane. Stąd występujący u francuskiego pisarza politycznego nacisk na badanie konkretnych społeczeństw i rozpatrywanie ich w kategoriach pewnego typu społecznego, demokratycznego bądź arystokratycznego¹¹.

Podobnie jak Alexis de Tocqueville, także Ryszard Kapuściński niewiele miejsca w swoich pracach poświęcał teoretycznym rozważaniom nad metodologią własnej pracy i stosowanym przez siebie pojęciom. Wprawdzie Kapuściński dzieli się z czytelnikiem pewnymi informacjami dotyczącymi prowadzonych przez siebie obserwacji, jednak wiadomości te, podobnie jak w przypadku de Tocqueville’a, zawarte są bardziej *implicite* w konkretnych jego reportażach. Doskonałym tego przykładem jest *Szachinszach* – w zasadzie cała książka jest skonstruowana według schematu: reporter przegląda zebrany (a faktycznie rozrzucony po pokoju hotelowym) materiał i przekształca go w jednolitą opowieść¹². Tak samo jak w przypadku de Tocqueville’a, Kapuściński formułuje swoje spostrzeżenia w oparciu o kontakt z przedstawicielami rozpatrywanego przez siebie społeczeństwa. Jak stwierdza Christopher de Bellaigue, dziennikarz „The Economist”, Kapuścińskiego „obraz historii nie pochodzi z biblioteki, ale z ulicy”, po czym dodaje, że „jest to perspektywa człowieka, który czołga się po ziemi, kiedy nad głową świszczą kule”¹³. U podstawy zainteresowania Kapuścińskiego danym społeczeństwem nie leży postrzeganie go przez pryzmat typów społecznych, jak to było w przypadku de Tocqueville’a (i to ich różni). Wydaje się jednak, że ta odmienność podyktowana była istotnością problemów dostrzeganych przez Kapuścińskiego z perspektywy opisu społeczeństwa w kategoriach geopolitycznych.

¹⁰ J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, t. 1, s. 193.

¹¹ Zob. tamże, t. 1, s. 194–198.

¹² Zob. Ch. de Bellaigue, *Jak Irańczycy przestali się bać*, w: R. Kapuściński, *Szachinszach. Postscriptum*, Agora, Warszawa 2008, s. 5–10.

¹³ Tamże, s. 6.

Odwołując się do tego, co zostało powyżej powiedziane, uważamy za zasadne stwierdzenie, że zasadnicze podobieństwo obu autorów sprowadza się do identycznej metody badawczej, którą się posługiwali. Zarówno Alexis de Tocqueville, jak i Ryszard Kapuściński posługiwali się obserwacją bezpośrednią. Podobnie jak de Tocqueville, badający społeczeństwo francuskie i amerykańskie podczas pobytu w tych krajach, tak i Kapuściński stara się możliwie jak najbardziej wniknąć w społeczeństwo irańskie. Kapuściński przebywa wśród ludzi „ulicy”, rozbudowuje swoje kontakty z miejscowymi i stara się zrozumieć podstawę determinującą ich działania. Podobnie jak de Tocqueville w *Dawnym ustroju i rewolucji* i w *O demokracji w Ameryce*, Kapuściński opisuje spostrzeżenia będące wynikiem własnych doświadczeń. Obaj w swoich wywodach wspierają się dokumentami i relacjami naocznych świadków danego wydarzenia będącego częścią składową szerszego procesu.

Przedstawiony sposób postępowania badawczego autorów można zestawić z klasycznym, występującym w większości podręczników metodologicznych, podziałem ról badacza, który wprowadził Buford H. Junker¹⁴. Wyróżnił on cztery podstawowe role badacza prowadzącego obserwację zbiorowości społecznych: kompletnego uczestnika, uczestnika jako obserwatora, obserwatora jako uczestnika i kompletnego obserwatora. Role te różnią się stopniem, w jakim badacz przenika do danej zbiorowości i staje się jej uczestnikiem: od pełnego i utajonego uczestnictwa w przypadku pełnego uczestnika, aż po kompletną eliminację kontaktów z badaną zbiorowością w przypadku kompletnego obserwatora. Mając to na uwadze zaryzykujemy twierdzenie, że obaj badacze reprezentują rolę uczestnika jako obserwatora¹⁵. Właśnie w tym przypadku rola pełniona przez badacza nie wymaga od niego ukrywania swoich zainteresowań poznawczych, a członkowie grupy wiedzą, że zbiera on materiał do celów naukowych.

Równie ważny jest przedmiot zainteresowania obu badaczy. Przenikając do konkretnego społeczeństwa, obaj autorzy dogłębnie analizowali wszystkie jego wymiary, interesując się kwestiami zmiany społecznej i modernizacji. Przedmiotem zainteresowania Alexisa de Tocqueville'a w księdze trzeciej *Dawnego ustroju i rewolucji* jest proces modernizacji, jakiego doświadczało społeczeństwo francuskie w okresie panowania Ludwika XVI. Podobnie Ryszard Kapuściński pisząc *Szachinszacha* skupia się na przedstawieniu czytelnikowi wpływu zainicjowanego przez szacha Rezę Pahlawiego programu Wielkiej Cywilizacji. Obie prace stanowią

¹⁴ Zob. H. Ogryzko-Wiewiórowski, *Wprowadzenie do metod badawczych w socjologii*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1986, s. 194.

¹⁵ Zob. tamże, s. 194.

swoisty opis wzajemnych relacji i zależności na linii: absolutny władca, proces modernizacji, masy społeczeństwa. Najważniejsze jest jednak to, że u obu autorów opis modernizacji społeczeństwa stanowi podstawę metodologiczną dla rozważań dotyczących genezy i istoty rewolucji jako procesu, którego zwieńczeniem jest akt w postaci przewrotu politycznego. Perspektywa, którą tu przyjmujemy, jest o tyle istotna, że pozwala dostrzec u Kapuścińskiego warsztat metodologiczny właściwy nie dla dziennikarza, lecz dla badacza społecznego. Należy zatem sobie uświadomić, że przyjęcie ścisłych ram naukowych nie tylko pozwala wykazać analogię między oboma badaczami, ale prezentuje ich dorobek na odmiennym jakościowo poziomie. Zaczynają się oni jawić nie tylko jako pisarze polityczni, ale i naukowcy wyposażeni w profesjonalny warsztat badawczy.

Rewolucja jako efekt modernizacji

Nie sposób oczywiście zaprzeczyć, że de Tocqueville i Kapuściński różnią się opisem stanu społeczeństwa, który poprzedza zaistnienie aktu rewolucyjnego. Autor *Dawnego ustroju i rewolucji* opisuje ostatnie trzydzieści lat przed Wielką Rewolucją Francuską jako najpomyślniejszy okres w historii monarchii, czas wzmózonych inwestycji w infrastrukturę publiczną i przemysłową. Według de Tocqueville'a u schyłku monarchii francuskiej ogólny dobrobyt podnosi się na niespotykaną wcześniej skalę, czego dowodem jest wzrost obrotów handlowych i bilansu ściągальności podatków, wysoki przyrost liczby ludności i upowszechnianie się wzorów pracowitości, pomysłowości i innowacyjności wśród mieszkańców kraju. Jednocześnie przebiega proces upodmiotowienia mas ludności, w rezultacie czego monarchia Ludwika XVI teoretycznie suwerenna w rządzeniu, rzeczywiście posłuszna była opinii publicznej¹⁶.

Jest kwestią dyskusyjną, czy wdrażany przez szacha Mohammeda Rezę Pahlawiego program Wielkiej Cywilizacji uznać można za najpomyślniejszy okres w historii Persji, bądź używając współczesnej nazwy Iranu. Przypisać należy jednak, że był to okres najdynamiczniejszego jego rozwoju przemysłowego, technicznego oraz militarnego. Miliardy dolarów pochodzące ze sprzedaży ropy naftowej w zamierzeniach szacha przeznaczone były na działania mające uczynić z Iranu piątą najpotężniejszą siłę na świecie. To prawda, że w przeciwieństwie do sytuacji społeczeństwa francuskiego z końca XVIII wieku, który wyłania się z opisu de Tocqueville'a, irańska modernizacja nie niosła ze sobą poprawy swobód obywatelskich

¹⁶ Alexis de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Czytelnik, Warszawa 1970, s. 232–255.

i upodmiotowienia mas społeczeństwa. Dlatego w przypadku Iranu nieuprawnione byłoby stwierdzenie de Tocqueville'a, że rewolucja poprzedzana jest bezpośrednio wyraźnie dostrzeganą i odczuwaną przez społeczeństwo poprawą, która sprawia, że znoszony dotychczas ucisk staje się bardziej zauważalny i tym samym nie dający się dalej znosić.

Zasadnicza myśl zawarta jest jednak gdzie indziej i chociaż nie została wprost sformułowana przez Kapuścińskiego, to zapisana została o wiele lat wcześniej właśnie przez de Tocqueville'a. Odnosiła się ona do konkretnego społeczeństwa i przypadku dziejowego, niosła jednak sobą pewne uniwersalne i ponadczasowe przesłanie – mówiła bowiem o zasadniczej przyczynie rewolucji społecznej.

Prześledźmy zatem proces kształtowania się tej myśli. Ogromne inwestycje zaplanowane przez szacha napotykały na barierę w postaci braku infrastrukturalnych i intelektualnych możliwości przyswojenia ich przez słabo rozwinięty kraj. Niezrównoważony rozwój prowadził do powstawania luksusowych osiedli w wielkich miastach i powiększania się enklaw biedy na prowincjach. Model modernizacji na wzór zachodni spotykał się z niezrozumieniem mas społeczeństwa żyjących podług lokalnych tradycji. Władza w postaci żyjącego na modłę zachodnią szacha i jego elity nie potrafiła zrozumieć wiernego tradycjom islamskim społeczeństwa. Dostrzec możemy zatem głęboką, istotną, leżącą u podstaw genezy rewolucji sprzeczność modernizacyjną. Sprzeczność ta zachodzi zatem na kilku płaszczyznach, które traktować można jako kolejne przybliżenia do sedna opisywanego antagonizmu. Chodzi o sprzeczności między:

- skalą inwestycji a możliwością ich realizacji;
- rozwojem metropolii a rozwojem wsi;
- przejętym modelem modernizacji a lokalną tradycją;
- władzą a społeczeństwem.

W tym miejscu można zapytać, czy co innego stwierdzał de Tocqueville w *Dawnym ustroju i rewolucji*, kiedy zastanawiając się, czy „można uniknąć katastrofy” nadchodzącej rewolucji, opisywał „z jednej strony – naród, w którym chęć bogacenia się z każdym dniem staje się coraz powszechniejsza; z drugiej – rząd, który tę nową namiętność bezustannie podsyca i nieustannie gnębi, rozpala i doprowadza do rozpacz, przyspieszając tym sposobem z dwu stron swój własny upadek”¹⁷. Na podstawie rozważań obu omawianych autorów rewolucję uznać można za efekt modernizacji przeprowadzanej w obliczu rozdźwięku interesów i postaw między władzą a narodem. Wobec takiego przedstawienia genezy rewolucji niekonieczne jest rozstrzygnięcie, czy dany okres był najpomyślniejszy

¹⁷ Alexis de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, wyd. cyt., s. 242.

w historii danego kraju, czy nie. O wiele ważniejsze jest zidentyfikowanie rozbudzonych oczekiwań społecznych, które nie mogą zostać zaspokojone w obecnym ustroju społeczno-politycznym.

Kolejne spojrzenie na karykaturę

Pora przyjrzeć się karykaturze opisywanej przez Kapuścińskiego w *Szachinszachu* raz jeszcze i w oparciu o nowe przemyslenia. Przytoczona powyżej myśl o sprzeczności modernizacyjnej doskonale może posłużyć do jej interpretacji. W centralnym miejscu znajdują się zagraniczne samochody, które reprezentują modernizację polegającą na importowaniu zachodnich produktów i wzorców kulturowych. Samochody te tylko przemykają obok stojącego w miejscu narodu, który pomimo obietnic szacha nie może w pełni skorzystać z dobrobytu. Można się zastanawiać także, czy rozczarowanie narodu nie jest spowodowane narzuconym modelem modernizacji. W każdym razie ludziom tym przypadają tylko „odpadki” omawianego procesu, ponieważ pojedyncze części nie przedstawiają żadnej wartości użytkowej. Ponad tym wszystkim stoi szach, który wykazuje się niezrozumieniem własnego narodu. Teraz dostrzegamy zatem wyraźnie opozycję między władzą a narodem, która kształtuje się w obliczu nieumiejętnie kierowanego procesu modernizacji.

Co istotne, takie przedstawienie genezy rewolucji można ująć we współczesne ramy teoretyczne. Rewolucyjna mobilizacja społeczeństwa będąca konsekwencją sprzeczności modernizacyjnej może być tłumaczona przez odwołanie się do tzw. psychologicznych teorii rewolucji¹⁸. Najpopularniejsza z nich to teoria względnej deprywacji Jamesa Daviesa i Teda Gurra. Pojęcie relatywnej deprywacji odnosi się do postrzeganej rozbieżności między oczekiwanym zaspokojeniem potrzeb i możliwym zaspokojeniem potrzeb. Precyzując, jest to zatem rozbieżność między dobrami i warunkami życia, które ludzie uważają za im należne, a dobrami i warunkami, które w ramach dostępnych im środków społecznych faktycznie spodziewają się osiągnąć lub utrzymać. Najważniejsze w tym przypadku jest wystąpienie w ludziach poczucia, że w obrębie istniejącego systemu mają prawo do pewnego poziomu sukcesu. Natomiast jeżeli realizacja aspiracji staje się niemożliwa, w członkach społeczeństwa zaczyna rodzić się poczucie niesprawiedliwości. Zatem zamieszczona w *Szachinszachu* literacka ilustracja projektu Wielkiej Cywilizacji rozpatrywana może być jako unaocznienie poczucia deprywacji, jakiego doświadczało społeczeństwo irańskie u schyłku rządów szacha Rezy Pahlawiego.

¹⁸ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych...*, dz. cyt., s. 287–290.

Autor jako badacz

Powróćmy do wykazania analogii między Kapuścińskim a de Tocqueville'em. Oprócz podobieństw metodologicznych odnajdujemy poważną zbieżność dotyczącą recepcji obu autorów. Aby wyjaśnić tę analogię, musimy porzucić stosowane dotąd konsekwentnie w stosunku do Tocqueville'a i Kapuścińskiego słowo „autor”. Uznać powinniśmy, że zarówno Alexis de Tocqueville'a, który w XIX wieku uważany był za historyka, jak i Ryszard Kapuściński (choć z wykształcenia także historyk) powszechnie postrzegany jako dziennikarz, są w istocie badaczami mającymi znaczący udział w rozwoju myśli społecznej. Monografia społeczeństwa francuskiego i amerykańskiego w pracach de Tocqueville'a nie jest tylko opisem historycznym, ale można postrzegać ją jako uogólnioną analizę procesów społecznych dotyczących rewolucji i demokratyzacji społeczeństw. Tak samo *Szachin-szacha*, *Cesarza*, *Chrystusa z karabinem na ramieniu* Kapuścińskiego powinniśmy odczytywać nie tylko jako reportaże, ale także jako prace zawierające ważną analizę socjologiczną. Umiejscowienie de Tocqueville'a i Kapuścińskiego w ramach typologii ról badawczych pozwala na nadanie pracom obu badaczy sankcji naukowości i włączyć zawarte w nich wnioski do dziedzictwa myśli społecznej.

PIOTR CZAKON

KAPUŚCIŃSKI AS DE TOQUEVILLE OF OUR TIMES

(Summary)

There are many analogies between Ryszard Kapuściński and Alexis de Toqueville's works. They both show a substantial similarity in the sphere of their interest, but also in methodology used to obtain information. An important part of Kapuściński and de Toqueville's achievements are considerations on social mechanisms of the genesis of the revolution. Moreover, the authors of *Szachinszach* and *The Old Regime and the Revolution*, while gathering material for their works, were leading direct observation assuming examining role of a participant through an observer. Therefore, in Ryszard Kapuściński's *Szachinszach* observations on the genesis of the Iranian Islamic Revolution can be interpreted through the prism of Alexis de Toqueville's reflection on the origins of the French Revolution. The result of adopting such a perspective is the recognition of both writers' professional research techniques and sanctioning their researches as scientific ones.

Key words: Kapuściński, de Toqueville, resolution, modernization, method, colonization, Great Civilization

Adres do korespondencji

Address for correspondence

Piotr Czakon

student Uniwersytetu Śląskiego

piotrczakon@wp.pl

ALFRED SKORUPKA

CYWILIZACJA ŻYDOWSKA W UJĘCIU FELIKSA KONECZNEGO

Stosunki polsko-żydowskie należą do skomplikowanych; są obarczone wielowiekową, trudną przeszłością, a na ich obecnym kształcie zaważyły doświadczenia II wojny światowej. W artykule tym chcielibyśmy przypomnieć pogląd dotyczący Żydów, który sformułował wybitny, polski historyk Feliks Koneczny. Rozważania autora *O wielości cywilizacji* na temat – jak się wyrażał – cywilizacji żydowskiej są bardzo kontrowersyjne i w dużej mierze antysemityczne, dlatego poddamy je krytyce. Zapoznają nas one jednak z charakterystycznym rozumieniem kwestii żydowskiej z okresu międzywojennego. Dlatego chcemy przedstawić rozważania Konecznego obiektywnie, posługując się jego terminologią. Mimo wszystkich przekłamań i nieścisłości poglądy polskiego historyka wzbogacają naszą wiedzę o narodzie wybranym. Warto znać rozważania autora *O wielości cywilizacji* również dlatego, aby nie popełniać jego błędów.

*Cywilizacja żydowska*¹ została napisana przez Konecznego jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, jednak za datę ukończenia książki podaje on rok 1943. W historii narodu wybranego wiele rzeczy się od tego czasu zmieniło. Miał miejsce Holocaust, a po wojnie narodziła się w Ziemi Świętej Republika Izraelska z językiem hebrajskim jako żywą mową potoczną oraz ze wszystkimi przejawami nowoczesnego życia państwowego. Koneczny nie mógł w swym dziele opisać tych ważnych spraw.

¹ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, Komorów 1997.

Na początku swej książki o Żydach polski historyk pisze: „Kwestia żydowska wśród narodów nie jest rasową, ni wyznaniową. Żydostwo – to sprawa całej osobnej cywilizacji, czyli odrębnej metody życia zbiorowego”². Rozważania o cywilizacji żydowskiej zaczyna od analiz Biblii. Księgi święte nie dlatego są natchnione, że Bóg jest ich autorem, ale raczej dlatego twierdzimy, że Bóg jest ich autorem, gdyż jest ich inspiratorem. Nie każda prawda zawarta w księgach świętych była w ścisłym znaczeniu objawiona autorom. Nie wszystko w Torze jest naprawdę religijnym; więcej jest takich rzeczy, które tendencyjnie wciągnięto do religii; są to sprawy pseudoreligijne, lecz bywają sakralizowane z całą usilnością³. Nie o religii żydowskiej w dawnej Palestynie mówić trzeba, lecz o żydowskich religiach. Było ich trzy: monoteizm (religia objawiona), monolatria i politeizm. Potem przybyła kabalistyka i wreszcie chasydyzm. Razem jest więc religii żydowskich pięć. Politeizm nie stanowił własnego wytworu myśli żydowskiej, bywał tylko przejmowany od obcych i ostatecznie zanikł w pierwszym wieku przed Chr.; toteż nie należy wielobóstwo do cywilizacji żydowskiej⁴.

Wyrazem „monolatria”, użytym w polskim piśmiennictwie już w 1902 r. przez Juliana Świącieckiego, a przyjętym przez niego z nauki francuskiej, Koneczny określa charakter religii żydowskiej. Bóg prawdziwy musi być uniwersalnym; nie ma Go przeto w religiach lokalnych ani plemiennych. Jahwe Starego Testamentu jest podobny do wszelkich bogów w tym, iż od tego był bogiem, by wyznawców swych popierać w walkach z innymi; od tego też, żeby był nieprzyjacielem wielu ludów, choćby wszystkich, dla przyjaźni jednego. Tkwiło w tym kateryczne zaprzeczenie uniwersalizmu religijnego, a bez niego nie ma wiary w Boga, nie ma monoteizmu. Mojżesz chcąc uratować monoteizm, złączył go z jednym narodem, ale uczył, że to jest etap przejściowy, środek tylko, a nie cel, lecz nowa religia żydowska zrobiła z tego zasadę. Stąd też jedynie autentycznym wykładem Biblii jest Nowy Testament – stwierdza autor *O wielości cywilizacji* – a Żydzi przez zasklepienie się w swej religii narodowej zrozumieć Biblii nie są w stanie. Przez brata należy rozumieć tylko Żyda, podobnie zresztą ze wspomnienia przymierza ojców naszych często przytaczanego w Torze wynika, że którzy się od tych ojców nie wywodzą, tych nie tyczą się słowa objawione⁵.

Obrzezanie to „znak przymierza”. Izraelici przesadzili nadając sprawie pierwszorzędną doniosłość sakralną, jakoby ich Jahwe nie mógł ich inaczej uznać swym ludem. Cała ta sprawa mieści się raczej w monolatrii⁶. Izrael nie rozumiał

² Tamże, s. 12.

³ Zob. tamże, ss. 18 i 38–39.

⁴ Zob. tamże, s. 20.

⁵ Zob. tamże, s. 20–31.

⁶ Zob. tamże, s. 24.

religii duchowej, pojętej ponadnarodowo, jako złączonej istotnie z etyką, polegającej na pielęgnowaniu miłości ku Bogu i zachowaniu miłości i sprawiedliwości dla innych. Tego jeszcze dzisiaj naród żydowski nie rozumie i bodaj czy kiedykolwiek zrozumie⁷.

W Starym Testamencie jest objawiona religia czysto monoteistyczna, jednak podłożem cywilizacji żydowskiej stała się monolatria. Jahwe bywa częściej bogiem niż Bogiem. Miłuje tylko Izraela, popiera go z krzywdą choćby całego świata, udziela mu przywilejów, nie dbając o sprawiedliwość względem ludów ziemi. Takiego tylko Jahwe Żydzi znali i czcili.

Wpływ na myśl biblijną miała myśl grecka wskazująca, że religia musi być monoteistyczna i że monoteizm musi się łączyć z należytyym pojęciem duszy ludzkiej, musi być przesiąknięty ideałami etycznymi. Dzięki wysiłkowi myślowemu największych swoich geniuszy filozofia grecka była analogiczna do idei w Piśmie Świętym. U Izraela eschatologia, czyli nauka o życiu człowieka w świecie przyszłym, była czymś nierozwiniętym. W Starym Testamencie idea o istocie duszy ludzkiej nie wyrobiła się dostatecznie, aż dopiero po zetknięciu się z myślą grecką. Żydzi pierwotnie i przeważnie nie uznawali wiary w nieśmiertelność, a dla swoich zmarłych znali tylko ciemną przystań marnych cieniów, ów Szeol. Grekom zawdzięczają Żydzi też, że przynajmniej politeistami już być przestali⁸.

Izraelici żyjący w swych gminach, odrębnych od wspólnot chrześcijańskich, wywierali mimo to wpływ na sposób myślenia, kulturę i moralność świata zachodniego – to stanowi podstawowe założenie Konecznego. Potrzeby kultu, obawa asymilacji z jednej strony, a z drugiej obawa okazji do tysiąca grzechów nieczystości sprawiły, że Żydzi chcieli mieć swe odrębne żydowskie miasto, a ponieważ nawet mieć je musieli. Tak powstawało getto, wytwarzane przez samych Żydów we własnym interesie. Sami starali się o urzędowe uznanie getta, tj. odrębności swej dzielnicy wobec władz ogólnomiejskich; getto – to samorząd. Banialukami były opinie o żydowskim getto jako jakimś specyficznym udręczeniu żydostwa⁹. Społeczność religijna żydowska pozostała w golusie (tj. rozproszeniu) tak ścisła, a pomimo olbrzymich przestrzeni zorganizowała się tak wszechstronnie, iż zakrawa to istotnie na jakiś specyficzny rodzaj państwa, jedyny w historii, bo bez własnego terytorium – ale też bez granicy, gdyż ono jest wszędzie¹⁰.

Żyd nie przystanie do żadnego z „narodów” i nie uzna nad sobą żadnego obcego państwa bez wielu a wielu zastrzeżeń. Dążyłby z każdym do spółki państwowej, gdyby wszędzie były szanse powodzenia; ale w każdym okresie dziejowym

⁷ Zob. tamże, s. 30.

⁸ Zob. tamże, s. 67.

⁹ Tamże, s. 186–189.

¹⁰ Zob. tamże, s. 294.

szanse te gdzieś się wyłaniają. Gdy spółki nie da się wymusić, w każdym razie w takim państwie będzie istnieć żydowska państwowość – wyczekująca sposobności, by pójść wyżej¹¹.

Cechą najbardziej charakterystyczną Żydów stało się ich wszędobylstwo, przymiot jak najcenniejszy. Dzięki temu doprowadzili do tego, iż na całym świecie nic się dziać nie może bez nich. Wszędobylstwem swym stanowili Izraelici żywioł jak najspособniejszy do handlu uniwersalnego. Handel wzbogacał, więc Żydzi stali się szybko społecznością kupiecką. W drugiej połowie II wieku przed Chr. wciąż już jest i rzymskie państwo w ten uniwersalny wir ekonomiczny, a Żydom było najłatwiej orientować się w nim¹².

Żydowska cywilizacja, która powstała w Ziemi Świętej, była defektna. Społeczność Pięcioksięgu nie zna Nauki, jako możliwości dociekania Prawdy; nie wytworzyła również Piękna¹³. W ogóle Żydzi ubożeją w Palestynie; zresztą wszystko złoto i srebro, jakie uda im się złupić na tubylcach, zagarnia skarbiec świątyni. Jako pierwsi Izraelitów przesiedlali Asyryjczycy od r. 719 przed Chr. po Medii i Persji. Przy Persach zetknęli się Żydzi ze społecznością kupiecką. Ziemi własnej nie posiadali i posiadać nie mogli; rzemiosł nie znali, pozostawało im tylko najemnictwo przy zajęciach handlowych. Taka była ich pierwsza szkoła kupiecka. Niewola babilońska (597–537) była przymusowym osiedleniem, lecz nie tylko bez jakiegokolwiek prześladowania, ale z pozostawieniem zupełnej swobody. Żydzi bogacili się i dochodzili nawet do zaszczytnych stanowisk. Tam zapoznali się z wielkim handlem międzynarodowym. Ta druga szkoła kupiecka była zaiste pierwszorzędną pod każdym względem, a Żydzi okazali się pojętnymi uczniami. Poza tym było ich za dużo w Palestynie i już za czasów królewskich emigracja stała się koniecznością¹⁴.

Rzymianie jednak zarzucali Żydom, że kłaniają się zawsze temu, kto górą wskutek powiewu wiatru. Zapoznali się już widocznie (jak przedtem Grecy) z ich monolatrią i wysnuli z niej wnioski, że są ekskluzywni, pozbawieni uczucia względem ludzi poza swymi ziomkami. Zarzucano im wprost nienawiść do rodu ludzkiego, stwierdzono, że nie zdziałali niczego dla kultury, że nie dokonali ani jednego odkrycia naukowego. Spostrzeżono już, że się uchylają od podatków i stronią od

¹¹ Zob. tamże, s. 352.

¹² Zob. tamże, s. 63.

¹³ Koneczny pisał o pięciomianie (*quincunx*), który określa życie w każdej cywilizacji. Składają się na niego Dobro, Prawda, Piękno, Zdrowie i Dobrobyt. Dobro określa sferę moralności, Prawda dotyczy Nauki, Piękno odnosi się do sztuk artystycznych, Zdrowie to sfera cielesności, a Dobrobyt określa sprawy gospodarcze. Opisując różne cywilizacje, Koneczny charakteryzuje, czy spełniają one wszystkie wymagania pięciomianu.

¹⁴ Zob. F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, wyd. cyt., s. 62.

wojska, a za to szerzą przekupstwo pośród urzędników. To wszystko zarzucano im za cesarza Augusta¹⁵.

Nieprawdziwe jest twierdzenie, jakoby rozproszenie nastąpiło dopiero po zburzeniu Jerozolimy przez Tytusa w r. 70 po Chr. O ileż ono dawniejsze; na długo przedtem „diaspora” stała się głównym dziełem żydostwa zarówno liczebnie, jak i materialnie; ci zaś, którzy pozostali w Palestynie stanowili coraz bardziej jakby coś dodatkowego, nieliczni i ubodzy¹⁶.

Względem uniwersalizmu rzymskiego zajął Izrael stanowisko bezwzględnej nieprzyjaźni. Stolica świata, Rzym, nie cieszyła się ich sympatią, gdyż tam zaknięto Krzyż, a gdy chrześcijan prześladowano, mylono ich z Żydami, a Żydów z chrześcijanami. Stolicą duchową żydostwa stał się Babilon, a przeciw cywilizacji rzymskiej i pochodowi chrześcijaństwa opancerza się judaizm nowym źródłem swej religii: Talmudem. Zakończyły się więc dzieje golusa starożytności nawrotem do sakralizmu i monolatrii. Golusowi starożytnemu zawdzięczając dobrobyt, przez to, że stali się społecznością handlową. Gdyby nie handel, byłiby musieli dobrowolnie oddawać się handlarzom niewolników, ażeby nie umierać z głodu. Dzięki golusowi stali się sami handlarzami niewolników¹⁷.

Nad językiem hebrajskim ciąży nieudolność pisma. Co gorsza, jest to język nieurobiony do wyrażania myśli abstrakcyjnej, na wskroś konkretny, nie mający słów: „byt”, „istność”, „duch”, „materia”, „bóstwo”, „duchowość” itp. Takim językiem posługiwać się można tylko do pewnego stopnia rozwoju cywilizacyjnego, poza którym staje się on hamulcem wyższego rozwoju. Następuje wtedy albo zastój, albo przyjmowanie nowego języka¹⁸. Cywilizację żydowską ocaliła więc greczyzna. Gdyby nie przejmowanie języków, byłiby Żydzi musieli pozostać ludem prymitywnym.

Cywilizacja żydowska doznała zmian znacznych pośród narodów, a co najciekawsze, że następowały zmiany na lepsze: uzupełnienie defektownej cywilizacji w wielu kierunkach, a podniesienie jej na wyższy szczebel pod każdym względem. Ustrój rodowy przepada przez sam fakt ciągłego ruchu we wszędobylstwie. Wraz z nim nastaje koniec zemsty rodowej. Chociaż bez państwa, państwowość narzucała się Żydom z koniecznością nieprzepartą. Wobec braku kobiet do poligamii i do stosunków pozamałżeńskich nastaje monogamia i wielka czystość pożycia małżeńskiego u Żydów. Podniesienie etyczne mimowolne – wbrew „Prawu” – przechodząc z pokolenia na pokolenie, stało się wreszcie jakby prawem zwyczajowym. W ta-

¹⁵ Zob. tamże, s. 69.

¹⁶ Zob. tamże, s. 73.

¹⁷ Zob. tamże, s. 74–75.

¹⁸ Zob. tamże, s. 141.

kich okolicznościach musiała dokonać się emancypacja rodziny z rodu, następnie zaś emancypacja syna spod władzy ojcowskiej¹⁹.

Rysem szczególnym tej cywilizacji jest jej aprioryczność, a więc skłonność do naginania życia do teorii, powziętych z góry i często najzupełniej utopijnych, z życiem realnym nie dających się pogodzić. Aprioryczność, zdaniem Konecznego, nigdzie nie wybujała w stopniu tak wysokim, jak w żydowskiej cywilizacji. Wpływy „rozproszczenia” cechy tej nie starły, nawet nie zmniejszyły. Nie tylko Żydzi nie nauczyli się od gojów aposterioryczności, lecz zarazili ich swoją apriorycznością. Na szerzeniu tej metody polega głównie wpływ Żydów na „narody”. Pozostaje to w związku z inną cechą umysłowości żydowskiej: z ich prawniczością²⁰.

Obok aprioryzmu wnoszą Żydzi w życie zbiorowe gojów, z którymi są równouprawnieni, drugą swą cechą: gromadność, niechęć do personalizmu. Im więcej gdzie wpływów żydowskich, tym więcej uciemiężenia osobowości.

Wpływy żydowskie są dla cywilizacji łacińskiej zabójcze właśnie dlatego, iż zmierzają do zmechanizowania państwa i społeczeństw. Ponieważ cywilizacja żydowska jest sakralna, mieści w sobie tym samym metody apriorystyczne wobec życia zbiorowego; aprioryzm zaś nadwątla organizmy, a tworzy mechanizmy i nadaje im przewagę. Mechanizując swe ustroje życia zbiorowego, zażydzimy się tym samym. Zażydzenie wielkiej polityki doszło już do absurdu. Znać zaś wyraźnie, że życzliwość „Europy” dla roszczeń żydowskich wzrasta nieustannie, a to dowodzi, że wzrasta zażydzenie. Historia dostrzega aż nazbyt wiele faktów, świadczących, jak zażydzenie urzędów państwowych w Europie doszło do tego poziomu, iż Żydzi stali się najwyższą władzą ponad wszelkimi władzami państwowymi²¹.

Cechą charakterystyczną cywilizacji żydowskiej jest jej sakralność, a więc sztywne skostnienie życia religijnego i sprowadzenie go do bezdusznego formalizmu, z którego treść duchowa uleciała. Sakralność cywilizacji wiedzie do zastoju, bo na nowe stosunki i nowe pojęcia nie ma właściwie w niej miejsca. Cywilizacje są sakralne i niesakralne, według tego czy metoda życia zbiorowego wynika z bezpośredniego nakazu religijnego czy też rozwija się tylko równolegle do religii. Łacińska cywilizacja sakralną nie jest, albowiem żaden dział życia zbiorowego nie natrafia na przepisy religijne co do swej metody; są zaś sakralnymi cywilizacja bramińska i żydowska, w których cały kształt życia podlega przepisom religijnym. O Hindusie powiedział swego czasu Le Bon, że „Hindus chodzi, siada, pije i jada, pracuje i śpi religijnie”. Dosłownie to samo można powtórzyć o Żydach. Wiele jest punktów stycznych między tymi dwiema cywilizacjami, jakkolwiek nie było

¹⁹ Zob. tamże, s. 153–161.

²⁰ Zob. tamże, s. 168.

²¹ Zob. tamże, s. 372–373.

między nimi nigdy styczności bezpośredniej. Są cztery cechy wspólne cywilizacji sakralnych: aprioryzm, ekskluzywność, pojęcie grzechu nieczystości i podejrzliwość względem nauki „świeckiej”²².

Niemalą podobieństw wykazuje stosunek do płci u Hindusów. Jak u Żydów mąż jest panem, a żona jego własnością. Zadaniem życia żony jest wszędzie na Wschodzie obsługiwanie męża, toteż podobieństwa co do tego łatwo zrozumieć. Małżeństwa nie kojarzą się z miłości ani tu, ani tam. Celem małżeństwa jest tu i tam posiadanie syna. Historia Żydów w starożytności potwierdza zaś ten fakt o doniosłości powszechno-dziejowej, że społeczeństwa poligamiczne nie wzniosły się nigdy i nigdzie ponad ustrój rodowy, względnie plemienny. Grzęzną w nim na całe wieki. Izrael w Palestynie skazany był na nieuleczalny niedorozwój ekonomiczny, na rolnictwo karykaturalne, póki trwała poligamia, utrwalająca ustrój rodowy, a do tego sakralizowany w plemionach²³.

W Pięcioksięgu jest całe trójpprawo, cały przewód sądowy, stosunek do władzy itd. Cała cywilizacja żydowska jest tam opisana, jaką być ma i powinna, jeżeli Izrael nie ma się sprzeniewierzyć Jahwe. W ten sposób cywilizacja żydowska stała się cywilizacją sakralną. Religię rozszerzono dogmatycznie na sprawy niereligijne, spisano to, wcielono do ksiąg świętych i nigdy nikt nie sprzeciwiał się temu.

Talmud nie wytwarza nic nowego; chwyta się tylko Pisma, zwłaszcza Tory, żeby ją wyjaśnić i nauczyć wiernych, jak mają stosować Zakon w praktyce życia. Talmud Torę przysłonił, nawet zaćmił. Rozwąłkował każdą literkę Pisma, zrobił z wyrazów traktaty, ze zdań księgi, szukając na wszystkie strony, jakby coś zastosować i nie spocznie, aż wynajdzie, używając pokrętnej logiki. Nie ma takiej rzeczy, o której nie byłoby mowy w Talmudzie, a zawsze w imię Zakonu i pod rygorem grzechu. Na każde wydarzenie życia jest przepis, do którego stosować się należy: czy króla spotka, czy zobaczy karłów albo murzynów, czy przejdzie koło ruin, czy zażyje lekarstwo, czy weźmie kąpiel, czy zbliża się burza, czy usłyszy z daleka bijące pioruny itd. Niejedno zaś miejsce Talmudu poucza, żeby dawać mu pierwszeństwo przed Pismem. Praca umysłowa Izraela polegała na tym, by kręcić się w kółko w kazuistyce formalistycznej kontynuatorów i komentatorów Talmudu. Była to praca jałowa, dla zdolności zabójcza. Rozwój myśli religijnej miał polegać na tym, ażeby komentując poprzednika, obmyślić nowe szczegóły, jeszcze bardziej drobiazgowo i osądzić je według przepisów Talmudu, czy i o ile są zgodne z wymaganiami prawowierności. Tym szlakiem sakralizm wdierał się w coraz dalsze zakamarki życia, w coraz płytsze sprawy. Od głębi myśli i powagi życia sakralizm ten, wznoszony nad wszelką miarę, oddalał się coraz bardziej²⁴.

²² Zob. tamże, s. 32–33.

²³ Zob. tamże, s. 57.

²⁴ Zob. tamże, s. 77–78.

Polski historiozof pisze, że wszystkie nazwy nadawane chrześcijanom w Talmudzie są obraźliwe: *akum*, *minim*, *adom*, *goj*. Znaczą one: poganie, a przynajmniej kacerze; są to więc przezwiska. Nie nabierała wzniosłości monoteistycznej religia żydowska ani z Talmudu pierwotnego, ani z żadnego z jego odgałęzień; a tymczasem pojęcie Boga miało się kurczyć jeszcze bardziej przez następną księgę świętą, Zohar, i jej system: kabałę.

Monoteizm i monolatria oparte są na kreatywności, podczas gdy kabała wnosi emanatyzm. Na pierwszym miejscu stała (i stoi tutaj) sprawa mesjasza, wciąż oczekiwanego. Kabała nie rozwija się też filozoficznie; poszła na wysługę mesjanizmowi. Naród wybrany przeznaczony jest przez Jahwe do panowania nad całym światem, a otrzyma to bez wysiłków, gdy nadejdzie pora przeznaczenia. Bóg ześle mesjasza, który wyposażony mocą cudowną, sam zrobi wszystko co trzeba; każdego Żyda zamieni w bogacza, dysponującego wszystkimi rozkoszami życia, a wszystkie narody ziemi będą Izraelowi usługiwać. Byle Żydzi pełnili przykazania Tory i Talmudu, nie potrzebują zatem ani palcem ruszyć, a musi nadejść dzień, w którym świat stanie się ich podnóżkiem²⁵.

W sakralności mieści się jeden jeszcze punkt decydujący: wybraństwo. Wybraństwo i mesjanizm wyróżniają żydostwo od całego świata. „Wieczność Izraela” uważa się za wynik woli Bożej; on jeden został do tego wybrany przez Boga i on sam tylko uważany jest przez Niego za człowieka zupełnego. Już w Palestynie obowiązywała etyka dwojaka, Talmud zaś pogłębił to jeszcze bardziej. Jakżeż bowiem traktować równo w etyce ludzi, gdy sam Jahwe jest im wrogiem. Tak więc dwojaka etyka wypływa z wybraństwa, a Żyd uznaje tę dwojakość, dopóki jest konsekwentnym w swej prawowierności²⁶.

Etyka żydowska jest więc podwójna, odmienna od łacińskiej – inna dla swoich i inna dla obcych. Taka religia odgrodziła Żyda od nieżyda nieprzebytą przepaścią etyki odwróconej. Wobec tego wyraz „bliźni”, powtarzający się kilkakrotnie w Piśmie, odnosić się da tylko do współwyznawców. Żydowska religia mieści w sobie pewien objaw (powtórzony następnie w części protestantyzmu), mianowicie predestynację gromadną. Mieści się w tym stosunek gromadny do Boga, za czym idzie zasada wyłącznej gromadności w życiu zbiorowym. Wytwarza się metoda nie dopuszczająca do personalizmu. Zupełnie tak samo mają się rzeczy w cywilizacji bramińskiej i w tej części islamu, która pozostała w cywilizacji turańskiej. Bez personalizmu jednak nie ma twórczości. Oto wyjaśnienie zagadki, dlaczego Żydzi nie byli nigdy pionierami i nigdy do tego nie mieli ochoty²⁷.

²⁵ Zob. tamże, s. 100.

²⁶ Zob. tamże, s. 162–163.

²⁷ Zob. tamże, s. 41–43.

Każda cywilizacja ma swój system ekonomiczny. Nie ma jakiś praw ogólnych w ekonomii, obowiązujących wszystkie czasy i wszystkie ludy. Wszelkie zasadnicze zagadnienia ekonomiczne bywają rozwiązywane rozmaicie, z czego wynikają ekonomie rozmaite, między innymi także żydowska. Najgłębszą i prawdziwie pierwszą przyczyną różnaitości urządzeń ekonomicznych jest odmiennosc etyk²⁸.

Idealem ekonomicznym cywilizacji łacińskiej jest własność nieruchoma; a ogólniej mówiąc, jak najmniejsza ruchomość mienia, czyli jak największa stałość i trwałość majątku w ręku tej samej rodziny. Wszystko, co ułatwia ciągle przechodzenia mienia z rąk do rąk, przeciwne jest naszej cywilizacji. Natomiast cywilizacja żydowska stawia na pierwszym miejscu nie majątek ziemski, w ogóle nieruchomy, lecz pieniężny (spekulacyjny). Lichwiarstwo stało się głównym motorem nienawiści ku Żydom. Obok nadmiernej lichwy zarzucano Żydom inną jeszcze niecnotę, mianowicie paserstwo. Ta sprawa wywoływała oburzenie może jeszcze większe niż kwestia lichwy. Powszechnie twierdzono, jako dorobki żydowskie nie mogą być uważane za prawną ich własność, gdyż pochodzą ze źródeł nieprawych, a zatem władze mają prawo konfiskować je²⁹.

Etyka żydowska jest i będzie zawsze wroga nieżydom, a to dla swej dwoistości, co w praktyce wychodzi na to, iż Żyd względem otoczenia nieżydowskiego pozbawiony jest etyki. Wobec nieżydów, nie istnieje dla Żyda kwestia, jakie sposoby walki o byt są uczciwe, a które nie. Żydowi godzi się handlować z nieżydami wszystkim³⁰.

Mając stać się uniwersalnym, musiał handel chrześcijański upodobnić się w niejednym do żydowskiego, gdyż właściwości uniwersalnego są zawsze jednake, bez względu na osobę kupca. A Żydzi wyprzedzali nas w handlu niesłychaną łatwością kredytu. Z kolei dzięki giętkości papieru na okaziciela stało się bankierstwo przystępniejsze dla Żydów, niż dla chrześcijan. Było to bankierstwo od razu uniwersalne; każdy żydowski bank stanowi jakby filię wszystkich innych – co też trwa dotychczas. Jest to wielki międzynarodowy handel pieniądzem, z jakim chrześcijańskie bankierstwo nigdy nie będzie mogło się równać, bo krępuje się i ogranicza względami na interesy własnego narodu i państwa, często sprzeczne z interesami ościennych, gdy tymczasem tamci tych względów nie uznają, bo ich nawet nie odczuwają³¹.

Pożytecznym dla Żydów okazał się protestantyzm. Żydzi sympatyzowali z reformacją, bo zwracają się zawsze ku temu co jest przeciw Kościołowi. Protestantyzmowi zawdzięczają również wiele pod względem ekonomicznym. Kapitalizm

²⁸ Zob. tamże, s. 267.

²⁹ Zob. tamże, s. 269 i s. 265.

³⁰ Zob. tamże, s. 269.

³¹ Zob. tamże, s. 274–275.

został przyswojony głównie przez Żydów i przez nich po swojemu urządzony. Całemu światu zostało narzucone żydowskie pojęcie i ujęcie kapitalizmu. Żydzi nagieśli go do swych poglądów. Ułatwienie mieściło się w tym, że kapitalizm nadaje się do aprioryzmu ekonomicznego, do racjonalistycznej dedukcji. Zwrócono słusznie uwagę, że „intelektualizm stanowi też właściwość kapitalistycznego systemu gospodarczego”³².

Cechą cywilizacji żydowskiej jest także jej prawniczość: litera prawa jest ważniejsza od życia. Tymczasem jednak prawo jest przymusowe, etyka dobrowolna – stwierdza Koneczny. Etyka jest wcześniejsza od prawa. Nie da się też zamieniać prawa w etykę. Etyka nie może być zawisła od prawa, jakie w danych okolicznościach obowiązuje. Dopiero Rzymianie wykryli i udoskonaliili wysoko prawodawstwo oddzielone całkiem od sakralności.

W pięcioksięgu tkwi natomiast zawiązek tego szczególnego przejawu, że u Żydów prawo jest wszystkim. Najwybitniejsi uczeni żydowscy stwierdzają jako judaizm nie jest religią objawioną, lecz objawionym prawem. U Żydów nie opierało się więc prawo na etyce, lecz wręcz przeciwnie: etyka na prawie³³.

Stosunek do Jahwe jest kontraktowy. Żydzi uważają to za coś całkiem naturalnego. Zdaniem Konecznego tkwi to w samej naturze monolatrii. Prawnictwo religii stała się u Żydów cechą dominującą, gdyż wkroczyła nawet w dziedzinę etyki. Moralność polega na posłuszeństwie prawu; moralnym jest wszystko, co da się podciągnąć pod jakąkolwiek literę prawa. A przecież istnieje etyka ponad prawem. Żyd tymczasem uważa się za moralnego, gdy nie wchodzi w kolizję z prawem³⁴.

Cywilizacja żydowska występuje także przeciw historyzmowi. Historyzm stanowi najwyższy szczebel opanowania czasu. Historyzm mieści się tylko w łacińskiej cywilizacji; bizantyńska już go nie posiada. Choć Żydzi mają przeszłości więcej do innych, historyzmowi nie posiadają wcale. „Aprioryzm i prawnictwo, dodane do siebie, coś wydadzą, jeśli nie doktrynerstwo? Doktrynerstwo plus brak historyzmu – składają się na rewolucjonizm. (...) A jednak we własnej społeczności krępuje Żyda rewolucjonistę hamulec nielada: sakralność. (...) Im trudniej Żydowi poruszać społecznością własną, tym bardziej zużywa swą energię na trzęsienie społeczeństwem chrześcijańskim”³⁵.

Koneczny porusza też sprawę rzekomych mordów rytualnych dokonywanych jakoby przez Żydów na dzieciach chrześcijańskich. Wprawdzie żadna z czterech religii żydowskich mordu rytualnego nie tylko nie zaleca, lecz w ogóle go nie zna,

³² Zob. tamże, ss. 215 i 276–277.

³³ Zob. tamże, s. 39.

³⁴ Zob. tamże, s. 175.

³⁵ Tamże, s. 185–186.

lecz trudno jednak przypuścić – pisze polski historyk – żeby było „wyssaniem z palca” coś, co przez długie wieki nie tylko utrzymywało się w tradycji, lecz wciąż się odnawiało. Zdaniem autora *O wielości cywilizacji* nie można nic zarzucić dwóm procesom o mordy rytualne: w Tisza-Eszlar z 1883 r. i potem w Kijowie z udziałem księdza Justyna Pranajtisa w 1913 r. Polski myśliciel pisze, że studiując te oba procesy, uznał kwestię mordu rytualnego za udowodnioną. Skoro żadna religia żydowska jednak mordu rytualnego nie zna, popełniać go może tylko jakaś sekta tajna, rabinom nie znana. Wnosząc z poszlak, jakie da się wyprowadzić z wadliwych źródeł, sekta ta istnieje od dawnych wieków³⁶.

Marksizm, socjalizm czy bolszewizm – wszystko to są dla Konecznego przejawy cywilizacji żydowskiej. Pisze, że nad sowiecką Rosją Żydzi panują. Gdyby rozpowszechnić bolszewizm, panowanie żydowskie stałoby się także powszechne. Socjalizm a żydostwo sprzężone są z sobą jak najściślej. Socjalizm to kultura żydowska. Byłby nią, nawet gdyby Żydzi przestali się nim zajmować; natenczas jednak zacząłby także upadać. Gdy zaś doświadczenie szybko wykazało, że komunizm tępi cywilizację łacińską i całe chrześcijaństwo skuteczniej od dżumy, poświęcają się Żydzi wszędzie z zapalem i wprost masowo szerzeniu komunizmu; dlatego po prostu, ażeby w czasie jak najkrótszym, wysiłkiem jak najmniejszym, wyrządzić jak najwięcej szkód chrześcijaństwu, a zwłaszcza katolicyzmowi i cywilizacji łacińskiej. Toteż wszelka klęska socjalizmu staje się dotkliwą klęską Izraela³⁷.

Socjalizm ma być w oczach wielu Izraelitów nowoczesną ewolucją Starego Testamentu. To zapatrywanie podzielać ma większość inteligencji żydowskiej. Dlatego Żydzi są socjalistami i to z reguły bolszewikami; są przekonani, że muszą nimi być – w imię Tory, w imię Jahwe. Socjalizm (z komunizmem) mają swoją odrębną ekonomię społeczną, której główne wskazania są zgodne z ekonomią żydowską³⁸. Propaganda socjalizmu to rodzaj prozelityzmu, mianowicie prozelityzmu zażydzenia się. Nie będzie rzetelnym wyznawcą socjalizmu (i jego konsekwencji: bolszewizmu), kto nie nabędzie zasadniczych cech żydostwa: kontrhistoryzmu, prawniczości i gromadności jako przeciwieństwa personalizmu. Kto uzna za błąd którąkolwiek z tych żydowskich właściwości ustroju życia zbiorowego, pocnie tym samym wątpić co do socjalizmu³⁹.

Hitlerizm jest również, jak mówi Koneczny, „zażydzony”; pomimo że stał się antysemitą: „Hitler Żydów morduje, ale myśli i czuje po żydowsku”⁴⁰. Koneczny twierdzi, że Żydzi w pewnym sensie zawiedli się na Hitlerze. „Za cenę utworzenia

³⁶ Zob. tamże, s. 340–342.

³⁷ Zob. tamże, ss. 296 i 377.

³⁸ Zob. tamże, ss. 364 i 379.

³⁹ Zob. tamże, s. 377.

⁴⁰ Tamże, s. 389.

Judeopolonii mogliby Żydzi śmiało udzielić hitleryzmowi absencji ze wszystkich prześladowań w Niemczech. Czekali, pełni milej nadziei nowego najazdu niemieckiego na Polskę; gigantycznego interesu powtórnej wojny powszechnej i wznowienia robót około Judeopolonii”⁴¹.

Zdaniem polskiego historyka cywilizacja bizantyńska w Niemczech niweczyła cywilizację łacińską, w czym żydowska dopomagała. Okres rządów Bismarcka stanowi najwyższy rozkwit i tryumf bizantynizmu. Wkrótce jednak po osiągnięciu tego szczytu cywilizacja bizantyńska poczęła się w Niemczech rozkładać – tym szybciej, im większe postępy czyniła cywilizacja żydowska.

Chociaż hitlerowcy zwalczali bolszewizm na polu bitwy, sami niewiele się od niego się różnią; jednakowy monizm prawa publicznego, nie uznawanie własności prywatnej. Rosja sowiecka i Niemcy hitlerowskie dążą jednocześnie do zagłady wszelkiego ideału chrześcijańskiego. Za Hitlera mówi się w propagandzie o bogu niemieckim, a zatem nie jest to Bóg, lecz tylko bożek. Ich pan i bóg, *der deutsche Gott*, nie jest bynajmniej bogiem innych także ludów; jest to odrębny, własny bóg, plemienny. A zatem mamy okaz monolatrii. *Der deutsche Gott*, to przetłumaczenie na niemiecki imienia Jahwe; można by powiedzieć: Jahwe zgermanizowany⁴².

Hitlerowcy wykluczali personalizm bezwzględnie od wszystkich znanych dotychczas w historii systemów gromadności. Niesiona przez nich cywilizacja miała być oparta na niewolnictwie. Również Żydzi marzą, że gdy przyjdzie Mesjasz, obróci „narody” w niewolników Izraela. „Antysemityzm zaś hitlerowski jest czysto zewnętrznym, formalistycznym, polegającym na hasle ‘bij Żyda’. Znanie to jeszcze z czasów przedchrześcijańskich, powtarza się raz wraz bez końca w rozmaitych okresach, w rozmaitych krajach a zawsze jednakowo bezskutecznie (rozdział ten pisany w czerwcu 1942 roku)”⁴³.

Jędrzej Giertych w Przedmowie do *Cywilizacji żydowskiej* tłumaczy Konecznego z tego, że w jego dziele nie ma niczego o zagładzie Żydów: „Nie mógł także śledzić życia w gettach, takich jak warszawskie, gdyż choć jeszcze w owym czasie żył i pisał, nie miał z życiem gett żadnego kontaktu, ani nie mógł jeszcze mieć o nim żadnej dokumentacji. Nawet rzeź Żydów uszła na ogół jego uwagi”⁴⁴. Jednak o gettach urządzonych przez hitlerowców i prześladowaniach Żydów powszechnie było wiadomo podczas II wojny światowej. Dziwne więc, że polski uczony o tych ważnych i tragicznych wydarzeniach nic nawet nie napomknął.

⁴¹ Tamże, s. 362.

⁴² Zob. tamże, s. 389–391.

⁴³ Tamże, s. 394.

⁴⁴ J. Giertych, Przedmowa do: F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, wyd. cyt., s. 9.

Wiele fragmentów omawianego dzieła Konecznego ma charakter wybitnie antysemitki. Pisze na przykład: „Ekskluzywność rodzi pychę, a dla obcych najpierw wzdargę, następnie nienawiść. W całej historii powszechnej, Żydzi rozwinęli nienawiść do stopnia najwyższego, do stopnia takiego, iż często nie można wyjść z podziwu, jak może się w piersi ludzkiej zmieścić nienawiści aż tyle. Było to czymś niemożliwym, gdyby nie sakralność tej nienawiści”⁴⁵. A w innym miejscu: „Nie trzeba się dziwić, że rysem najbardziej znamionnym umysłu żydowskiego jest pycha, albowiem z rozważania spraw żydostwa pośród narodów narzuca się wniosek, jako ‘jeden naród powstaje, inny ginie, ale Izrael jest wieczny’”⁴⁶. Stawia też pytania: „Czyż nie to ‘wojsko żydowskie’ narzuciło Polsce Piłsudskiego w roku 1926? Czyż nie te same organizacje socjalistyczne podcięły siłę militarną Francji w roku 1939?”⁴⁷.

Koneczny powołuje się także na słynne *Protokoły mędrców Syjonu* opisujące, jak Izrael ma osiągnąć dominację w skali globalnej. Książkę tą traktuje jako autentycznie żydowską, podaje nawet jej autora, którym jest prawdopodobnie Aszer Ginsberg, używający pseudonimu Ahad-Ha-Am⁴⁸. Dziś już wiemy, że *Protokoły* były dziełem sfabrykowanym w Rosji, służącym do siania nienawiści wobec Żydów.

Wedle polskiego uczonego antysemityzm ma stanowić obronę gojów przeciw uroszczeniom Izraela, zabierającego się do panowania nad światem całym. „(...) im bowiem ich dwojaka etyka pozwala względem nas na wszystko a wszystko, a my na wiele nie możemy sobie pozwolić; a gdybyśmy chcieli przekroczyć szranki etyki chrześcijańskiej, wstrzyma nas Kościół i nie może nas nie wstrzymywać”⁴⁹. Antysemityzm ma zarazem pewne podstawy psychologiczne: „Jakżeż lubieć takich, którzy chcą mieć wszystkich za ‘podnózek’ i za niewolników swoich? Takich, którzy są wrogami całemu światu, bo im religia nakazuje czynić wszystkim źle? Trudno, żeby wobec tego nie powstał antysemityzm! (...) gdy sparafrazuje się pewne hasło, którym Żydzi od dwóch pokoleń trzymają całą Europę jakby w oblężeniu i obróci się w okrzyk: ‘Antysemita wszystkich krajów, łączcie się!’? Natenczas nie da się już zganiać niechęci przeciw Żydom na prześladowania religijne lub rasowe; wszyscy spostrzegą się, że chodzi o walkę z całą odrębną cywilizacją, że kwestia żydowska nie jest ani religijna, ani rasowa, lecz cywilizacyjna”⁵⁰.

⁴⁵ F. Koneczny, *Cywilizacja żydowska*, wyd. cyt., s. 40.

⁴⁶ Tamże, s. 162.

⁴⁷ Tamże, s. 373.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 368.

⁴⁹ Tamże, s. 388.

⁵⁰ Tamże, s. 408.

Co było powodem takiego silnego antysemityzmu u polskiego historiozofa? Na pewno u jego podstaw leżało postrzeganie narodu wybranego jako odrębnej, silnej cywilizacji, która toczy walkę z cywilizacją łacińską, czyli zachodnią. Koneczny bowiem twierdził, że cywilizacje są między sobą w stanie wojny, i dlatego przestrzegał przed „mieszankami cywilizacyjnymi” oraz nawoływał do obrony świata zachodniego. W ten sposób stał się antysemitą, człowiekiem nieprzyjazylnym Żydom; w omawianej książce nie akcentował, że przez wiele wieków i w różnych krajach Żydzi zgodnie współlistnieli ze społecznościami chrześcijańskimi. To duża ujmą dla twórczości Konecznego.

W konkluzji swej książki polski historiozof pyta: „(...) czy to możebne, żebyśmy załatwiali kwestię żydowską, póki umysł nasz jest zażydzony? Wszystko na nic, póki nie wyrugujemy żydostwa z samych siebie. (...) Nie można być cywilizowanym na dwa sposoby. Aut-aut. Albo musimy się odżydzić, albo zginiemy marnie w zażydzeniu. W tezie tej nie ma antysemityzmu, lecz tylko ostrzeżenie przed mieszanką cywilizacyjną; to samo tyczy się cywilizacji bizantyńskiej lub turańskiej”⁵¹.

Na końcowych stronach *Cywilizacji żydowskiej* pojawia się krótki fragment sprzeciwiający się jednej z form, w jakich przejawia się antysemityzm: „Bezwarunkowo wyrządza szkody wielkie nam samym ten antysemityzm, którego cechą hasło ‘bij Żyda’! Moralność obowiązuje bezwzględnie, nawet w antysemityzmie. Wszystko, co wychodzi z założeń niemoralnych, zwraca się ostatecznie przeciwko swym twórcom. Zarzućmy wszelki ‘rasizm’, jako pogląd urągający i moralności i rozumowi. Nie gardźmy nikim za to, że urodził się Żydem”⁵². Lecz niestety zaraz potem Koneczny dodaje: „Skoro Żydzi mają nas za bydło, trudno żeby wśród nas nie powstawały odruchy przeciwko temu!”⁵³.

Swoje rozważania podsumowuje polski historiozof uwagą, że chciał roztrząsać kwestię żydowską ze stanowiska naukowego⁵⁴. Jednak oceniając dzieło Konecznego z naukowego punktu widzenia, musimy napisać, jak już stwierdzaliśmy na początku, że jest ono zbyt antysemickie, a przez to nienaukowe. Znajdują się wprawdzie w tej książce fragmenty wzbogacające naszą wiedzę o narodzie wybranym, ale czytając ją, trzeba selekcjonować fragmenty obiektywne od tych przekłamanych.

Podstawowe założenie Konecznego, że istnieje odrębna cywilizacja żydowska, należy poddać krytyce z punktu widzenia teorii Oswalda Spenglera. Ten niemiecki historiozof, autor *Zmierzchu Zachodu* pisał o istnieniu kultury magicznej położo-

⁵¹ Tamże, s. 406–407.

⁵² Tamże, s. 409.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Zob. tamże, s. 409.

nej geograficznie i historycznie najbardziej środkowo w grupie wyższych kultur, która pod względem przestrzeni i czasu styka się bezpośrednio prawie ze wszystkimi innymi. Kultura magiczna obejmuje Fenicjan, właśnie Żydów, Chaldejczyków, Persów i inne narody; spośród religii m.in. judaizm, mitraizm, zaratusztrianizm, wczesne chrześcijaństwo (w odróżnieniu od chrześcijaństwa średniowiecznego i nowożytnego); natomiast swoją finalizację kultura ta osiągnęła w islamie, stając się wówczas cywilizacją arabską. Spengler pisze: „Całość tych religii od Armenii aż do Arabii Południowej i Aksum oraz od Persji do Bizancjum i Aleksandrii posiada raczej – mimo wszelkich różnic w szczegółach – artystyczny wyraz o dużej jednolitości. W chrześcijańskich bazylikach, synagogach hellenistycznych Żydów i sanktuariach Baala, w mitrejonach, mazdeistycznych świątyniach ognia i meczetach istnieje coś, co mówi o podobnej duchowości: *poczucie jaskini*”⁵⁵.

Podobny pogląd dotyczący Żydów głosił inny wielki historiozof – Arnold Toynbee. Ten angielski myśliciel modyfikuje nieco, w pojęciach własnego systemu, koncepcję kultury magicznej Spenglera, niemniej jednak zachowuje podstawowy pogląd autora *Zmierzchu Zachodu* głoszący istnienie zasadniczo jednej cywilizacji w Afryce Północnej i w Azji, odrębnej od świata hellenistycznego, która znalazła swój najpełniejszy wyraz w islamie. Toynbee mówi o cywilizacji syryjskiej; jej rdzenną religią był m.in. judaizm, z którego czerpał swą główną inspirację Mahomet⁵⁶.

Konkludując, dzieło *Cywilizacja żydowska* może być dla nas z kilku powodów pouczające. Po pierwsze, ukazuje obraz Żydów z punktu widzenia teorii polskiego historiozofa, który żył w międzywojennej Polsce. Następnie, ukazuje także błędy i przekłamania Konecznego, którego można w zasadzie uznać za antysemitę, chociaż oczywiście daleko mu do hitlerowskiej wrogości wobec Żydów. Wreszcie, książka Konecznego jest dla nas przestrogą przed niebezpieczeństwem uprzedzeń narodowych i rasowych, od których, jak się okazało, może nie być wolny nawet wybitny uczoney.

⁵⁵ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, tłum. J. Marzęcki, KR, Warszawa 2001, s. 139.

⁵⁶ Zob. A. Toynbee, *Studium historii*, skrót dokonany przez D. C. Sommervella, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000, s. 35.

ALFRED SKORUPKA

THE JEWISH CIVILIZATION IN FELIKS KONECZNY'S VIEW

(Summary)

The article discusses an opinion on the Jews formulated by Feliks Koneczny, an outstanding Polish historian and philosopher. Koneczny assumed that the Jews formed a separate civilization characterized by monolatry, apriorism, sacralism, dual ethics, legalism, and the lack of historicism. However, other historians and philosophers, e.g. Spengler and Toynbee, claimed that the Jews did not form a separate civilisation, but constituted a part of magic culture or the Syrian civilisation respectively. Koneczny wrote that the Jews had influence on Latin (Western) civilisation through their morality, principles, and religion, and that the influence had disorganizing effect. He even considered Marxism and Hitlerism as manifestations of the Jewish civilisation.

The author of the article indicates that Feliks Koneczny was an anti-Semite, though obviously he was far from Nazi-like hostility towards the Jews. The book under discussion, *Cywilizacja żydowska* [The Jewish Civilisation], expands our knowledge on the chosen nation, but it should also be a warning against racial hatred which consumes even outstanding scholars.

Key words: Jewish, civilization, Feliks Koneczny

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Alfred Skorupka
Politechnika Śląska
Katedra Zarządzania i Informatyki
ul. Z. Krasińskiego 8
40-019 Katowice

JOANNA USAKIEWICZ

ZA ŚWIĘTYM AUGUSTYNEM OD WĄTPLIWOŚCI DO MIŁOŚCI

Inspiracją do powstania niniejszych rozważań na temat etyki św. Augustyna była lektura jego pisma *Przeciw akademikom*. Pismo to zawiera podstawy koncepcji św. Augustyna wiążącej ludzkie dążenie do szczęścia z jego możliwościami poznawczymi. Podejmuje kwestie prawdy, najwyższego dobra i Opatrzności. Nawołuje człowieka do powrotu do siebie samego, a jednocześnie uzmysławia mu rolę Boga we wszelkiej ludzkiej aktywności. Łączy elementy pogańskiej filozofii z nauką chrześcijańską¹. Ten powstały w czasie przygotowań Augustyna do chrztu (387 r.) tekst będzie stanowić punkt wyjścia, ale posłuży także jako swoisty drogowskaz w próbie przedstawienia szczególnego charakteru systemu etycznego Au-

¹ Pismo *Przeciw akademikom* uważane jest za jedno z najtrudniejszych do interpretacji, ale przez bogactwo podjętych kwestii, połączenie wątków filozoficznych i teologicznych, metafizycznych i etycznych, odwołania do dialektyki i logiki, stanowić może znakomite odzwierciedlenie myśli św. Augustyna w ogóle. Por. W. Dawidowski, Wstęp do: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, tłum. K. Augustyniak, wstęp i przypisy W. Dawidowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 5 (wydanie z tekstem łacińskim); F. Pascual, *Experiencia y autoridad en el „Contra académicos” de san Agustín*; w: „Alpha Omega” V, 1, Roma 2002, s. 159–185, zwłaszcza s. 162). Jako jedno z pierwszych dzieł napisanych po nawróceniu autora staje się również początkiem jego filozofii. Jak pisze Gilson: „Ocalając myśl od rozpaczliwej *Contra Academicos* przekraczało próg filozofii i otwierało jej drzwi” (E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, PAX, Warszawa 1953, s. 50; por. też R. Heinzmann, tłum. P. Domański, *Filozofia średniowiecza*, Wydawnictwo ANTYK – Marek Derewiecki, Kęty 1998, s. 56). Znaczenie tego pisma można jednak także zmarginalizować, co czyni Brown. Mówiąc o pierwszych dialogach Augustyna (a więc i o *Przeciw akademikom*), określa je mianem niedojrzałych i twierdzi, że „sięgamy [w nich] wciąż zaledwie powierzchwni refleksji Augustyna”, a wynika to stąd, iż kwestie w nich omawiane musiały być łatwe (P. Brown, *Augustyn z Hippony*, tłum. W. Radwański, PIW, Warszawa 1993, s. 115–117, cyt. ze s. 117).

gustyna. Zanim jednak do tego przejdziemy, przypomnieć należy, co jednocześnie stanowi usprawiedliwienie dla możliwych ułomności tych rozważań, że Augustyn nie pozostawił zwartego systematycznego wykładu etyki w jakimkolwiek dziele poświęconym wyłącznie zagadnieniom moralnym², lecz w swoich dziełach łączy problematykę etyczną z metafizyczną, a samą filozofię z teologią³. Próba rekonstrukcji poglądów etycznych św. Augustyna musi pokonać jeszcze przeszkodę, której przyczyną jest nieustanne tworzenie i pogłębianie systemu filozoficznego⁴. Nie jest to wyłącznie jednak zwykle obserwowany proces dochodzenia filozofa do ostatecznych wniosków, ale także konsekwencja rozumienia istoty i miejsca człowieka w myśli św. Augustyna. O czym czytamy właśnie w dialogu *Przeciw akademikom*: „Usilne szukanie prawdy jest, jak sądzę, naszym koniecznym i najważniejszym zadaniem, a nie błahym i zbędnym zajęciem. (...) Bo chociaż jeden twierdził, że człowiek osiąga szczęście przez znalezienie prawdy, drugi zaś, że tylko przez pilne jej szukanie, żaden z nas nie wątpi, że właśnie szukanie jej musi

² B. Świtalski w pracy *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna* pisze następująco: „Pierwiastek moralny jest tedy niejako organicznie związany z całokształtem zapatrywań wielkiego Nuni-dykczyka. Formalnego systemu etycznego Augustyn nie zbudował, ale mimo to tworzą u niego kwestie moralne, rozrzucone po różnych dziełach, doskonałą całość” (B. Świtalski, *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawskie Studia Teologiczne 16, Warszawa 1938, s. 36).

³ Gilson pisze na przykład: „Dlatego to nigdy nie wiadomo, czy święty Augustyn mówi jako teolog czy jako filozof; czy rozwija teorię poznania, czy wieczne prawdy, o których mówi, należą do nauki czy do moralności; czy głosi naukę o wrażliwości, czy też o skutkach grzechu pierw-rodnego. Wszystko trzyma się i podtrzymuje wzajemnie doskonale, tak że gdy Augustyn chce uchwycić jedno ogniwo łańcucha, to musi pociągnąć i cały łańcuch. Historyk, który chce z kolei zbadać go ogniwo po ogniwie, dręczy się ustawicznie, że mu zadaje gwałt, że go przerywa za każdym razem, gdy w nim zaznacza prowizoryczną granicę” (E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, wyd. cyt., s. 313). Por. też: F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. zbiorowe, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998–2009, t. 2, s. 102. U samego Augustyna możemy przeczytać: „Stąd bowiem płynie wiara i nauka, która jest podstawą zbawienia ludzkiego, że nie ma innej filozofii, to jest pragnienia mądrości, ani innej prawdziwej wiary, skoro ci, których nauki nie uznajemy, nie przyjmują wraz z nami sakramentów” (św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 5, 8; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 740). W innym miejscu zaś: „O teologii bowiem zwanej naturalną musimy rozprawić nie z pierwszymi lepszymi ludźmi (...), lecz z filozofami, których już nazwa sama, jeżeli ją przetłumaczymy, wyraża umiłowanie mądrości. Jeżeli znowuż mądrością jest Bóg, «przez którego wszystko się stało» [por. J 1, 3], jak nas nauczyla powaga i prawda Boża, tedy prawdziwy filozof jest to miłośnik Boga” (św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 1; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy PAX & DeAgostini & Altaya, Warszawa 2003, t. 1, s. 485). Słowa te zdają się potwierdzać koncepcję MacIntyre’a, łączącą filozofię św. Augustyna z wypowiedzią Diotymy w *Uczcie* Platona: „W teorii św. Augustyna, która jest głęboko schrytyzowaną wersją przesłania Diotymy w *Uczcie*, pożądanie rzeczy ziemskich, *cupiditas*, stopniowo ustępuje miejsca *caritas*, pożądaniu rzeczy niebieskich” (A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 163).

⁴ Jak pisze Heinzmann: „Jego myśl to ciągły ruch i rozwój: wciąż podatna na nowe impulsy, w istocie ma jeden stały przedmiot Boga” (R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, wyd. cyt., s. 51).

być naszym najważniejszym zadaniem”⁵. Przedstawiając więc poglądy etyczne św. Augustyna, dla potwierdzenia poprawności wyводу będziemy odwoływać się do różnych jego pism.

Początek opisaney w dialogu *Przeciw akademikom* dyskusji, nawiązując do eudajmonistycznych teorii etycznych starożytności, stanowią rozważania wynikające z twierdzenia: „Z pewnością wszyscy chcemy być szczęśliwi”⁶. Szczęście (εὐδαιμονία) to obok cnoty (ἀρετή) kluczowe pojęcia starożytnej etyki, choć sam ich związek różnie rozumiano⁷. W punkcie wyjścia swoich rozważań Augustyn pozostaje spadkobiercą greckiej myśli filozoficznej. I należałoby zadać pytanie, czy mogło być inaczej, czy podkreślany eudajmonistyczny charakter filozofii św. Augustyna nie jest przede wszystkim odzwierciedleniem naturalnego i nieuniknionego kontekstu jego myśli⁸. Zaczął swoje rozważania od zastanę, dodajmy: podziwianego, dorobku Greków. Wyszedł od założenia, że ludzie dążą do szczęścia, bo tak twierdzili Sokrates, Platon, Arystoteles. Należy jednak zauważyć, że od początku koncepcje pogańskie zdają się mu nie wystarczać. Słowo „chcieć”, pojawiające się w kontekście ludzkiego dążenia do szczęścia, wyraźnie można odczytać jako wyraz niedostatku, poczucia, że czegoś nadal człowiekowi brakuje mimo wskazanych mu już tak wielu dróg do szczęścia. Dla św. Augustyna ostatecznie ten niedostatek uzupełniło chrześcijaństwo, nadające starożytnemu eudajmonizmowi zupełnie odmienny, nowy wymiar, wyrażający się miłością do Boga.

Skoro wszyscy ludzie pragną szczęścia, Augustyn stara się określić, na czym ono polega: „Jak sądzisz – zapytałem – czy żyć szczęśliwie znaczy co innego niż żyć zgodnie z tym, co stanowi najlepszą część człowieka? (...) Nie ulega wątpliwości – powiedziałem – że najlepszym pierwiastkiem w człowieku jest ta część duszy, której rządowi trzeba podporządkować wszystkie pozostałe. Tę zaś można nazwać

⁵ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 137.

⁶ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 2, 5; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 39. Podobnie czytamy także w innych dziełach, na przykład: „Z pewnością wszyscy chcemy żyć szczęśliwie i nie ma nikogo wśród ludzi, kto nie zgodziłby się z tym zdaniem, wcześniej niż wyraźnie zostałoby wypowiedziane” (*Beate certe omnes vivere volumus neque quisquam est in hominum genere, qui non huic sententiae, antequam plane sit emissa, consentiat*; św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 3, 4; łaciński tekst pism św. Augustyna za: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855; przekład na język polski, jeśli inaczej nie podano, J. Usakiewicz).

⁷ Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993–2002, t. 5, s. 79–80.

⁸ Zgodzilibyśmy się ze zdaniem Piepera, który twierdzi: „Chociaż więc materialna podstawa grecko-rzymskiego antyku jest już zagrożona i narażona na niebezpieczeństwo, dla Augustyna obejmuje ona jeszcze zawsze cały świat, który go interesuje pod względem duchowym” (J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzostowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 14).

myślą lub rozumem”⁹. Doda nadto, ponownie twierdząc, że człowiek chce być szczęśliwy, iż droga do szczęścia łączy się z drogą do prawdy: „Pragniemy być szczęśliwi. A więc niezależnie od tego, czy do szczęścia doprowadza znalezienie prawdy, czy też tylko pilne jej poszukiwanie, jeśli chcemy być szczęśliwi, musimy wysunąć na pierwszy plan szukanie prawdy”¹⁰.

To przekonanie o koniecznym połączeniu poszukiwania prawdy z dążeniem do szczęścia jest owocem lektury pism antycznych filozofów, a w szczególności cycerońskiego *Hortensjusza*, który, podobnie jak młodych rozmówców z dialogu *Przeciw akademikom*, pozyskał Augustyna dla filozofii¹¹. To również ta książka, jak wyzna św. Augustyn, prowadziła go do odkrycia nadrzędnej roli Boga w poszukiwaniach prawdy przez człowieka, a więc w jego dążeniu do szczęścia¹². Skoro szczęście łączy się z poznaniem prawdy, to sama możliwość jego osiągnięcia przez człowieka wiąże się z rozpoznaniem, czy jest prawda, a jeśli tak, to czy człowiek może ją poznać, a jeżeli może, to w jaki sposób i czym jest owa prawda.

Poprzez Cicerona św. Augustyn zetknął się z doktryną antycznego sceptycyzmu. Początkowo szkoła ta wydawała mu się atrakcyjna¹³. Nie stał się jednak programowo św. Augustyn sceptykiem, jego wątplenie nabrało charakteru polemiczno-metodycznego. Stało się to dzięki temu, że na jego drodze pojawił się szeroko pojęty platonizm, a przede wszystkim chrześcijaństwo. Platońska koncepcja zmienności świata zmysłowego i niezmienności świata ducha oraz chrześcijańska nauka o osobowym Bogu, będącym prawdą i życiem, pozwoliły św. Augustynowi przezwyciężyć skrajny sceptycyzm odnalezieniem wiedzy pewnej¹⁴.

⁹ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 2, 5; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 39–41.

¹⁰ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 9, 25; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 79.

¹¹ Zob. Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 4.

¹² Św. Augustyn pisze: „Książka ta zawiera zachętę do filozofii, a nosi tytuł *Hortensjusz*. To właśnie ona zmieniła uczucia moje ku Tobie, Panie, zwróciła moje modlitwy, i nowe, odmienne wzbudziła we mnie życzenia i pragnienia. Przed mymi oczyma zmarniały nagle wszystkie ambicje światowe. Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość. I już się zacząłem podnosić, aby do Ciebie wrócić. (...) A nie wiedziałem, co czyniłeś ze mną; w Twojej mocy jest mądrość. Umiłowanie zaś mądrości, jakie we mnie rozniecała ta książka, nosi greckie miano: filozofia” (św. Augustyn, *Wyznania*, 3, 4, 7–8; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy PAX & Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1992, s. 75–76).

¹³ „Przeszło mi wtedy do głowy, że najrozsądniejsi ze wszystkich filozofów są tak zwani akademicy. Uznali oni, że o wszystkim należy wątpić i że człowiek nie jest zdolny do poznania czegokolwiek w sposób pewny. Takie jest powszechne wyobrażenie o ich poglądach i mnie też wydawało się niewątpliwe, że tak właśnie myślą; ale jeszcze nie rozumiałem wtedy sensu ich nauki”; św. Augustyn, *Wyznania*, 5, 10, 19; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, wyd. cyt., s. 138–139.

¹⁴ Augustyn wyznaje: „Jakkolwiek przedstawia się mądrość ludzka, widzę, że jej jeszcze nie

Odnosząc się do głównego argumentu sceptyków, że nie ma nic niewątpliwego, skoro zmysły na każdym kroku człowieka oszukują, Augustyn twierdzi, iż nigdy zawodność poznania zmysłowego nawet tak skrajnie pojmowana, nie prowadzi do przekonania, że w ogóle nie odbiera się wrażeń zmysłowych¹⁵. W kwestii wątpienia więc oczywiste staje się dla św. Augustyna, że podmiot wątpiący jest warunkiem, aby mógł zaistnieć sam akt wątpienia. Nawet gdy wątpi się we wszystko, konieczne jest istnienie samego wątpiącego. Kilkakrotnie do tej myśli św. Augustyn powraca w swoich pismach. Poczynając od najczęściej w tym kontekście przytaczanych fragmentów z dzieła *O Trójcy Świętej*. W księdze dziesiątej czytamy: „Ale ktoś by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli; jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić”¹⁶. Ludzkie

znam. Sądzę jednak, że w wieku trzydziestu trzech lat nie powinienem tracić nadziei, że ją kiedyś posiadę. Wzgardziwszy wszystkim, co w oczach ludzkich uchodzi za dobro, postanowiłem oddać się jej szukaniu. (...) Nikt nie wątpi, że dwa czynniki są motorem naszego poznania – autorytet i rozum. Ja przyjąłem jako stałą zasadę nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa, bo nie widzę większego autorytetu. Tę zaś wiedzę, którą trzeba zdobywać przez subtelne rozważania (...), spodziewam się znaleźć na razie w szkole Platona, a to nie sprzeciwia się naszej wierze”; św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 20, 43; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 225–227.

¹⁵ Zwraca się do sceptyków: „Mówicie przecież, że zmysłom może przedstawiać się fałsz, ale nie twierdzicie, że nic im się nie przedstawia” (św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 11, 24; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 183). Warto zwrócić uwagę, iż niepewność towarzysząca poznaniu zmysłowemu nie jest dla św. Augustyna powodem do jego odrzucenia. To dzięki zmysłom przecież człowiek może poznawać świat, który został stworzony przez Boga: „Niech nikt nie sądzi, że wątpię o prawdziwości tego, co poznajemy przy pomocy zmysłów. Dzięki nim przecież i niebo, i ziemię, i wszystko, co się w nich zawiera, znamy w tej mierze, w jakiej Stwórca owych rzeczy i nas chciał, żebyśmy je poznawali. (...) A więc to szczyt niedorzeczności głosić takie rzeczy. Przeciwnie, winniśmy szczerze przyznać, jak wiele nasze poznanie zawdzięcza temu, o czym dowiadujemy się za pośrednictwem zmysłów nie tylko naszych, ale i innych ludzi”; św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 15, 12, 21; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Pisma Ojców Kościoła tom XXV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań–Warszawa–Lublin 1963, s. 430. Poznanie zmysłowe jako bezpośrednie doznawanie jest nieomyłne: zmysły przekazują właśnie taki obraz świata, jaki postrzegają. Jednak jako kryterium prawdy umysłowej, zmysły są omyłne i prowadzą do błędów. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, wyd. cyt., s. 53.

¹⁶ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 10, 10, 14; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 305. Dodajmy tu jeszcze inny cytat: „Otóż nie ulega wątpliwości, że na to, by rozumieć, trzeba żyć, a na to, by żyć, trzeba istnieć. Zatem ten, kto rozumie, zarazem i jest, i żyje” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 10, 10, 13; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 305). Myśl tę potwierdzają też słowa: „Pokazujecie tysiączne przykłady złudzeń powodowanych przez poznanie zmysłowe. Nie zachwieją one pewności twierdzącego: «Wiem, że żyję». Przecież także i mylący się żyje” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 15, 12, 21; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 429). Także w dialogach św. Augustyn przypomina tę myśl. W dialogu *O prawdziwej wierze* czytamy: „Jeśli zaś nie pojmujesz tego, co mówię,

wątpliwości mają naturalnie ograniczony zakres – nie można wątpić w prawdziwość własnego istnienia. Istotnym zaś wnioskiem wynikającym z prawdy istnienia opartej na myśleniu, jest to, że rozum ludzki zdolny jest poznać prawdę bez doświadczenia zmysłowego. W *Przeciw akademikom* czytamy: „Dzięki dialektyce poznałem, że te i wiele innych zdań, których wyliczanie trwałoby bardzo długo, są prawdziwe, że niezależnie od stanu naszych zmysłów są one prawdziwe same w sobie”¹⁷. Świat rozumu – ducha jest światem samodzielnym. Do tego wniosku pomogły św. Augustynowi dojść pisma platoników¹⁸. Świat ducha jest również światem bardziej rzeczywistym, dlatego że jest bliżej prawdy wiecznej: „Dlatego sądzę, że to, co postrzegam oczyma, tym jest lepsze, im bardziej według istoty zbliża się do tego, co pojmuję duchem”¹⁹. Prawdę osiągnąć więc może człowiek dzięki wejrzeniu w ów świat – dzięki myśleniu. Tu pada wezwanie: „Nie wychodź

i wątpisz, czy to jest prawda, to zastanów się przynajmniej, czy nie wątpisz, że to ty wątpisz, a jeśli jest pewne, że to ty wątpisz, pomyśl, skąd ta pewność” (św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 39, 73; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 788–789). W *O wolnej woli* Augustyn napisał zaś: „Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś w ogóle mylić się” (św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, 3, 7; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 531). W dialogu *O życiu szczęśliwym* wskazuje na niemożność powzięcia wątpliwości, co do tego, że człowiek żyje, a nadto, że składa się z duszy i ciała. Uważa przede wszystkim, iż nie może być tak, że człowiek nic nie wie, ponieważ z całą pewnością ma świadomość życia: „Wiesz zatem, że masz życie, jeśli jest prawda, że nikt nie może żyć bez życia” (św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, 2, 7; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 21). Podobnie człowiek posiada wiedzę co do tego, że ma ciało. Konkluduje: „A więc – powiedziałem – nie wątpisz o istnieniu tych dwojga: ciała i duszy. Nie jesteś tylko pewien, czy nie ma czegoś innego, co jest potrzebne, aby człowiek był cały i zupełny”; św. Augustyn, *O życiu szczęśliwym*, 2, 7; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 22. Pewność sądu, co do własnego istnienia, oparta na niesprecyzowanym doświadczeniu wewnętrznym pojawia się też w *Soliloquiach*, gdzie czytamy: „Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz? Wiem. Skąd wiesz? Nie wiem. (...) Czy wiesz, że myślisz? Wiem”; św. Augustyn, *Soliloquia*, 2, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 268. Kwestia zakresu ludzkich wątpliwości została poruszona przez św. Augustyna także w dziele *O Państwie Bożym*: „Bo jeśli się mylę, to jestem. Przecież ten, kto nie istnieje, w żaden sposób nie może się też mylić. Jeśli więc mylę się, oznacza to, że jestem. A ponieważ jestem, jeśli się mylę, to jakże mogę mylić się co do tego, że jestem, skoro istnienie me jest pewne, jeżeli się mylę? Ponieważ tedy istniałbym nawet popełniając omyłki, więc chociażbym się mylił, niewątpliwie nie mylę się w tym, że wiem o moim istnieniu”; św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 11, 26; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 51–52.

¹⁷ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 13, 29; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 195.

¹⁸ W dialogu *Przeciw akademikom* czytamy: „Dla moich celów wystarczy powiedzieć, że Platon rozróżnił dwa światy, jeden rozumowy, w którym zamieszkuje sama prawda, i ten zmysłowy, którego istnienie, jak wiadomo, stwierdzamy wzrokiem i dotykiem. Tamten prawdziwy, ten zaś podobny do prawdziwego i ukształtowany na wzór tamtego. I dlatego dla duszy, która poznała siebie, tamten świat jest źródłem czystej i jasnej prawdy. Natomiast świat zmysłowy może zrodzić w duszach głupców nie wiedzę, lecz mniemanie”; św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 17, 37; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 213. Por. też: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 18, 41 oraz *Wyznania*, 7, 9, 13–15.

¹⁹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 31, 57; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 776–777.

na świat, wróć do siebie samego: we wnętrzu człowieka mieszka prawda. (...) Dąż więc tam, skąd samo światło rozumu bierze swą jasność”²⁰. Zwrócenie się do wnętrza siebie daje człowiekowi, po pierwsze, poznanie siebie, po drugie poznanie Boga, czyli pozwala osiągnąć to, co starożytni nazywali mądrością: „przecież nie po raz pierwszy słyszycie teraz, że «mądrość jest to wiedza spraw ludzkich i boskich»”²¹, a „jeśli zapytasz, gdzie znajdzie tę mądrość, odpowiem: w samym sobie”²². Poznanie siebie i Boga to wiedza pierwsza, którą osiąga człowiek, wiedza pierwsza, czyli metafizyka, stanowiąca fundament wszelkich innych rozważań filozoficznych, w tym etycznych. Jak mówi św. Augustyn: „Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła”²³.

Augustyn wie jednak, że prawdziwa wiedza nie jest czymś, co człowiekowi jest łatwo osiągnąć. W poszukiwaniach mogą przeszkadzać mu różne przeciwności życiowe, jego własne lenistwo, wątpliwości, czy też może mylnie ocenić to, co osiągnął jako prawdę, choć jest dopiero w drodze ku niej. Dlatego też bez pomocy

²⁰ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 39, 72; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 788. Bardziej osobiste wyraził to św. Augustyn w *Wyznaniach*, gdzie napisał: „Ty zaś, Panie, jego słowami odwracałeś mój wzrok, abym wreszcie spojrzął na samego siebie. Bo ja samego siebie umieściłem gdzieś za swoimi plecami, aby siebie nie dostrzegać. I oto mi stawiałeś przed oczyma mnie samego, abym zobaczył, jaki jestem wstrętny, pokręcony, brudny, okryty wrzodami, ociekający ropą. Patrzyłem i ogarniało mnie przerażenie, a nie było dokąd uciec od tego widoku. (...) Ileż to lat upłynęło – chyba dwanaście? – od owego dziewiętnastego roku mego życia, gdy po przeczytaniu *Hortensjusza* Cyncerona zapaliłem się do studiowania filozofii. A ciągle jeszcze odwlekalem ten moment, w którym, wzgardziwszy szczęściem ziemskim, miałem poświęcić się szukaniu szczęścia, takiego, którego już nawet nie znalazzenie, ale samo szukanie było cenniejsze od wszelkich bogactw i królestw świata i od opływania we wszystkie materialne rozkosze, jakich tylko można by zapragnąć” (św. Augustyn, *Wyznania*, 8, 7, 16–17; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 229–230).

²¹ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 6, 16; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 63. Augustyn przytacza tu definicję zaczerpniętą z dzieł Cicerona (zob. Cicero, *O powinnościach*, 2, 5 oraz *Rozmowy tuskulańskie*, 4, 57).

²² Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 14, 31; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 199. Takie jest zadanie filozofii: „Wylaniają się w niej dwa zagadnienia: pierwsze dotyczy duszy, drugie – Boga. Pierwsze pozwala nam poznać samych siebie, drugie – źródło naszego pochodzenia. Pierwsze jest dla nas przyjemniejsze, drugie bardziej drogic; pierwsze czyni nas godnymi szczęśliwego życia, drugie – szczęśliwymi; pierwsze należy do studiujących jeszcze, drugie – do ludzi już wykształconych. Taki jest porządek studiów, które wiodą ku mądrości, i dzięki niemu człowiek staje się zdolny zrozumieć porządek rzeczy, to znaczy rozróżnić dwa światy i samego Ojca wszechświata, którego dusza zna tylko tak, iż wie, w jaki sposób Go nie zna” (św. Augustyn, *O porządku*, 2, 18, 47; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 227).

²³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 2, 7; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 244. Kołakowski wskazuje, że te słowa św. Augustyna wyrażają cały zakres poznania: nie już nie zostaje myśli, ku poznaniu czego mogłaby jeszcze dążyć. Kołakowski pisze: „Boga i duszę poznać to wszystko poznać: stworzenie i cel stworzenia, ład świata i boską w nim obecność, nasze poznanie świata, a więc ideę prawdy, siłę rozumu i siłę wiary, miejsce człowieka w kosmosie i naturę czasu”. To zdanie św. Augustyna wyraża także całe jego dzieło, które Kołakowski określa mianem „budowli gigantycznej”; zob. L. Kołakowski, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria I*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 77.

Boga człowiek nie pozna prawdy. Już rozmówcy Augustyna z dialogu *Przeciw akademikom* zauważyli, że konieczna jest jakaś nadprzyrodzona interwencja: „Nie pomogłaby cała subtelność naszego rozumu, żeby przywieść do niego dusze zaślepione różnego rodzaju błędami i skalane w najwyższym stopniu brudem cielesnym, gdyby Bóg najwyższy, pełen miłosierdzia względem swego ludu, nie zniżył powagi swego Bożego rozumu aż do cielesnej natury człowieka. Wpływając na te dusze nie tylko przez pouczenia, lecz także przez swe czyny, dał im możliwość wrócić do siebie samych i ponownie skierować wzrok na ojczyznę, bez uciekania się do szkolnych sporów i dyskusji”²⁴. Tylko dzięki interwencji Boga, którą nazwie św. Augustyn oświeceniem (*illuminatio*), człowiek poznaje prawdę. Najlepiej oddają to jego słowa z *In Evangelium Johannis Tractatus*: „Tak w naszej duszy jest coś, co nazywa się intelektem. To samo z duszy, co określa się intelektem i umysłem, jest oświecane przez wyższą światłość. Właśnie wyższa owa światłość, którą jest oświecany ludzki umysł, to jest Bóg; «Była» bowiem «prawdziwa światłość, która oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat» [J 1, 9]. Takim światłem był Chrystus”²⁵.

O interwencji Boga, o to, aby pomógł w osiągnięciu prawdy, należy się modlić, ale istnieje również potrzeba własnego wysiłku człowieka, przygotowującego go na przyjęcie prawdy. Św. Augustyn w dialogu *Przeciw akademikom* posługuje się, aby to wyrazić, bardzo nośną metaforą człowieka na wzburzonym morzu: „Dlatego musimy opierać się owym nawałnicom i burzom losu, posługując się

²⁴ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 19, 42; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 223–225. Augustyn uważa to za bardzo istotne: „Powiedziałeś równie krótko jak nabożnie, że jedynie Bóstwo może wskazać człowiekowi to, co jest prawdą. Ponad te słowa nie usłyszałem w naszej rozmowie nic przyjemniejszego, nic głębszego, nic bardziej prawdopodobnego i – jeżeli to Bóstwo, jak ufam, pomoże nam – nic prawdziwszego” (św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 3, 6, 13; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 159).

²⁵ *Sic in anima nostra quiddam est quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus est mens dicitur, illuminatur luce superiore. Iam superior illa lux, qua mens humana illuminatur, Deus est; „Erat” enim „verum lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum”. Talis lux Christus erat (...)*; św. Augustyn, *In Evangelium Johannis Tractatus*, 15, 19. O Bożym oświeceniu wspomina także św. Augustyn w *Soliloquiach*, gdzie czytamy: „Tyś jest Boże, Światłością nadzmysłową, w Tobie i dzięki Tobie, i przez Ciebie staje się jasne dla rozumu wszystko, co jest dla niego jasne” (św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 1, 3; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 240). Również w rozprawie *O Państwie Bożym* przypomina o tym: „Rozróżnienie to w sposób wystarczający wykazuje, że rozumna czy obdarzona zdolnością pojmowania dusza, taka, jaką była dusza Jana, nie może być światłem sama dla siebie, lecz jasnieje przez uczestnictwo w innej, prawdziwej światłości” (św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 10, 2; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 1, s. 590–591). Św. Augustyn opisuje także swoje osobiste doznanie oświecenia przez Boga: „Zacząłem więc wchodzić w głębiej mej istoty za Twoim przewodnictwem. Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną. (...) Była nade mną ta światłość dlatego, że ona mnie stworzyła, a ja byłem w dole, bom został przez nią stworzony. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto zna tę światłość, zna wieczność” (św. Augustyn, *Wyznania*, 7, 10, 16; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 197–198).

wiosłami wszystkich cnót, lecz w pierwszym rzędzie trzeba z pokorą i pobożnością prosić o pomoc Boga, by natężenie szlachetnych usiłowań nie słabło, lecz utrzymało swój stały kierunek, nie zbacząc w żadnym wypadku, i żeby doprowadziło do owej najbezpieczniejszej i najprzyjemniejszej przystani filozofii”²⁶. Nie tylko w tym dialogu Augustyn wskazuje na konieczność wspomnianej modlitwy – prośby. W *Soliloquiach* odnajdujemy już słowa takiej modlitwy: „Boże zawsze niezmienny! Spraw, abym poznał siebie, spraw, abym poznał Ciebie. – Oto moja modlitwa”²⁷. Augustyn podkreśla w niej także pewną jedność wiedzy metafizycznej: „Uczyniłeś człowieka na obraz i podobieństwo swoje, a prawdę tę poznaje ten, kto poznał samego siebie”²⁸. Zwrócenie się człowieka do wnętrza siebie doprowadza go do uświadomienia sobie swojej nędzy, co prowadzi do przyjęcia postawy pokory oraz do poznania wiecznej prawdy, że nad nim jest Bóg, który stanowi początek i cel wszystkiego. Jak pisze św. Augustyn: „Jest zaś rzeczą bezsporną, że niezmienną istotą, wyższą od duszy rozumnej, jest Bóg; a tam jest początek życia i początek istnienia, gdzie jest i początek mądrości. To jest właśnie owa niezmienna prawda, słusznie uważana za zasadę wszelkiej umiejętności i sztukę wszechpotężnego Mistrza”²⁹. Osiągamy cel – poznanie prawdy – Boga. Cel ten właściwie wskazał św. Augustyn, przystępując ze swoimi rozmówcami do rozważań nad mądrością, prawdą i szczęściem. W dialogu *Przeciw akademikom* przeczytamy już bowiem: „Filozofia bowiem uczy – i ma rację – że nie należy czić niczego, cokolwiek widzą śmiertelne oczy, cokolwiek podpada pod jakiś zmysł, lecz że to wszystko zasługuje na pogardę. Ona przyrzeka pokazać wyraźnie prawdziwego i ukrytego Boga i już prawie pozwala Go dojrzeć poprzez przeświecone blaskiem chmury”³⁰.

Przez uświadomienie sobie swojej nędzy człowiek dociera do swego właściwego stanu, stanu, w którym Bóg go ukochał³¹. Przyjęcie postawy pokory otwiera człowiekowi drogę ku prawdzie i doskonałości. Zgodnie ze słowami Augustyna

²⁶ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 2, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 83.

²⁷ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 2, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 268.

²⁸ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 1, 4; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 242.

²⁹ Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 31, 57; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 776. Co inaczej formuluje w słowach: „Dlatego dane jest nam pojąć, że istnieje coś, co do tego stopnia jest podobne do owej jedynej jedności, będącej Początkiem wszelkiej jedności, która w jakikolwiek sposób jest jednością – że całkowicie jej dorównuje i staje się tym samym co ona. I to jest właśnie Prawda i Słowo na początku i Bóg-Słowo u Boga” (św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, 35, 66; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 784).

³⁰ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 3; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 37.

³¹ Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 4, 1, 2.

droga ku prawdzie jest tylko jedna: „po pierwsze, pokora; po drugie, pokora; po trzecie, pokora (...)”³².

Uświadomienie sobie swojej nędzy wobec Boga Augustyn połączył z przeczuć istnienia Boga w samym człowieku. Skoro ten jest tak marny, nie mogłoby go być, gdyby nie Bóg: „A może dlatego, że bez Ciebie nic by nie istniało, wszystko, co istnieje, zawiera Ciebie? Może dotyczy to i mnie, gdy proszę, żebyś przyszedł do mnie... Bo zupełnie nie byłoby mnie, gdyby Ciebie we mnie nie było! Jeszcze nie jestem w otchłani, a Ty jesteś i tam; choćbym zstąpił do otchłani, tam jesteś. Nie byłoby mnie, Boże mój, zupełnie by mnie nie było, gdyby Ciebie we mnie nie było. A może raczej nie byłoby mnie, gdybym nie istniał w Tobie, z którego wszystko, w którym wszystko? Tak Panie, tak to właśnie jest”³³. Marność człowieka jest jednak połączona z możliwością poznania Boga. Paradoksalnie więc człowiek jest zarazem istotą marną i wielką. Człowiek zdając sobie z tego sprawę, powinien skłaniać się ku temu, co czyni go wielkim. Jak czytamy w dziele *O Państwie Bożym*: „Bo jeśli człowiek został stworzony tak, iż tym, co w nim góruje, dosięga Tego, co góruje nad wszystkim, czyli jedynego, prawdziwego i najlepszego Boga, bez którego nie istnieje żadna natura, nie zapewnia poznania żadna nauka, nie przydaje się żadne dobre prowadzenie się – tedy szukać należy tylko Tego, w kim wszystko ma dla nas swoje związki, poznawać tylko Tego, w kim wszystko jest dla nas pewne, miłować tylko Tego, w kim wszystko jest dla nas słuszne!”³⁴.

Gdy Augustyn mówi o poznaniu Boga, nie wskazuje jednak, że poznanie to jest ostateczne i pełne: „(...) wielkość Bóstwa przewyższa możliwości potocznego słownictwa. Bliższe bowiem prawdy jest pojęcie o Bogu niż mówienie, a sama prawda przewyższa jeszcze pojęcie”³⁵. Człowiek ma pewność istnienia Boga na poziomie wiary dzięki Objawieniu, nie ma pewności co do rozumienia Boga. Właściwą konkluzją ludzkiego poznania Boga jest uświadomienie sobie, że najlepiej poznaje się Boga, „gdy się Go nie zna”³⁶.

Poszukując szczęścia, Augustyn na płaszczyźnie metafizycznej przeszedł od wątpliwości do poznania prawdy, jaką jest Bóg. Możliwość poznania tej prawdy zawdzięcza zaś iluminacji, czyli Bożej interwencji – to Bóg poucza człowieka, że Sam jest prawdą i że w Nim jedynie jest szczęście człowieka.

³² (...) *prima, humilitas; secunda, humilitas; tertia, humilitas* (...); św. Augustyn, *Epistulae*, 118, 3, 22.

³³ Św. Augustyn, *Wyznania*, 1, 2, 2; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 28.

³⁴ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 4; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 1, s. 493–494.

³⁵ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 7, 4, 7; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 247.

³⁶ Św. Augustyn, *O porządku*, 2, 16, 44; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 224.

Dzięki etyce to, co poznane zostało jako prawda, może zostać osiągnięte. Z płaszczyzny wiedzy teoretycznej o szczęściu przechodzimy na płaszczyznę praktycznej jego realizacji. Św. Augustyn rozumiał etykę, jako tę części filozofii, która odnosi się do praktycznej sfery działań ludzkich: do obyczajowości człowieka³⁷ i zasad jego życia³⁸. Idąc za tradycją pogańską, najwyraźniej definiuje jednak etykę w dziele *O Państwie Bożym*, gdzie napisał: „Pozostaje jeszcze filozofia moralna, którą określają też wyrazem greckim «etyka». Szuka ona najwyższego dobra, iżbyśmy kierowali się nim we wszystkich naszych poczynaniach, pożąдали go nie ze względu na coś innego, ale ze względu na nie samo, a osiągnając je niczego więcej już do szczęścia nie wymagali. Dlatego właśnie nazywa się je także dobrem ostatecznym, gdyż innych dóbr pragniemy dla niego, a tego dobra chcemy jedynie ze względu na nie samo”³⁹. Św. Augustyn uważa, że zadaniem etyki jest wskazanie najwyższego dobra, którym człowiek bezwzględnie powinien kierować się w swoim postępowaniu. Nazywa to najwyższe dobro także dobrem ostatecznym, stąd wnioskować można, iż nie tylko ma stanowić ono swoisty drogowskaz, ale także cel ludzkich działań. Pozostaje tylko określić, co pod terminem dobra najwyższego jest ukryte. Aby wskazać, czym jest dobro najwyższe, św. Augustyn wychodzi od przedstawionego na początku naszych rozważań przekonania, że ludzie szukają szczęścia. Powszechnie zaś sądzi się, że szczęście przynoszą człowiekowi pewne rzeczy, które uważa on za dobre. I tu napotyka na największą trudność. Ludzie bowiem różne rzeczy uważają za dobre, czyli przynoszące szczęście. Już w dialogu *Przeciw akademikom* św. Augustyna podkreśla jednak, że to, w czym zwykle upatruje się dobra, a tym samym szczęścia, jest niestałe i zmienne: „I nie trzeba powoływać się na cudze przykłady, żeby cię przekonać, jak niestałe, kruche i pełne niedoli jest to wszystko, w czym ludzie widzą dobro, gdyż sam tak tego doświadczyłeś, że twój los może być pouczeniem dla innych”⁴⁰.

Problem dążenia do dobra szerzej przeanalizowany został w nawiązaniu do Warrona w dziele *O Państwie Bożym*. Augustyn wskazuje, iż ludzie niejako z natury szukają pewnych rzeczy, a są to: „rozkosz, która przyjemnie lechce zmysły ciała; albo spokój, który sprawia, że człowiek nie doznaje żadnej cielesnej przykrości; albo obie razem rzeczy te, które jednak Epikur obejmuje jedną nazwą rozkoszy; albo w ogóle najprzedniejsze dary natury, wśród których są i dobra już

³⁷ Zob.: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 9. Por. też: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 10, 2 oraz *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensionem*, 4, 15, 76.

³⁸ Zob.: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 4.

³⁹ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 8; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 1, s. 501.

⁴⁰ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 1, 2; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 35. Słowa te zostały skierowane do Romanianusa – dobroczyńcy i przyjaciela Augustyna.

wymienione, i inne, jak na przykład, gdy chodzi o ciało, pełna sprawność członków, zdrowie i należyty jego stan, a gdy chodzi o duszę, te mniejsze lub większe zdolności, które znajdują się w ludzkim umyśle”⁴¹. Tak więc ludzie uważają, że dobra, które mogą ich uszczęśliwić, pochodzą od ciała, od duszy lub od obu. Są także tacy, którzy poszukują owego dobra w relacjach społecznych, czyli w tym, co jeden człowiek może otrzymać od drugiego. Jak pisze św. Augustyn: „Otóż podług jednych człowiek otrzymuje te uszczęśliwiające dobro od ciała, podług innych od duszy, a podług jeszcze innych od obojga. Wiedzieli przecież, że sam człowiek składa się z duszy i ciała, wierzyli więc, że albo jedno, albo drugie, albo jedno i drugie razem może być źródłem ich dobra, jakiegoś dobra ostatecznego, które by ich uszczęśliwiło i do którego by odnosili wszystkie swoje poczynania, nie szukając już dalej, czym mogliby się w nich kierować. Stąd też ci, którzy, jak się mówi, dodali trzeci rodzaj dóbr, zwanych zewnętrznymi, na przykład szacunek, sławę, pieniądze i inne tym podobne, nie chcieli w tym bynajmniej widzieć dobra ostatecznego, czyli godnego pożądania samo przez się, lecz widzieli dobro pożądane ze względu na coś innego, przy czym ten rodzaj dóbr byłby dobry dla dobrych, zły zaś dla złych. Tak więc wszyscy, którzy dobra człowieka domagali się bądź od duszy, bądź od ciała, bądź od obojga, sądzili, że należy go szukać tylko w człowieku”⁴². To, co ludzie powszechnie określają mianem dóbr, św. Augustyn poddaje krytyce, wskazując przede wszystkim na to, że owo pożądane, czyli kochane, dobro powinno cieszyć. Jak pisze: „Jakkolwiek człowiek ciesząc się z tego, co kocha, nie zawsze jest szczęśliwy (...), nikt jednak nie jest szczęśliwy, jeśli nie cieszy się z tego, co kocha. Bo nawet ci, którzy kochają rzeczy na to nie zasługujące, czują się szczęśliwi nie dlatego, że je kochają, lecz dlatego, że się z nich cieszą”⁴³.

Należy więc postawić sobie pytanie, czy może prawdziwie cieszyć to, co może zostać człowiekowi w każdej chwili odebrane, a wszak przemijalność jest wspólną cechą tych dóbr, które powszechnie uznawane są za źródło szczęścia. Prawdziwego dobra człowiek powinien zaś być zawsze pewny, mieć nieustanną świadomość jego posiadania. Jak czytamy: „To [dobro] więc jeśli jest, powinno być takie, że nie traci się go wbrew woli. Oczywiście nikt nie może być pewnym takiego dobra, co do którego sądzi, że może zostać mu zabrane, choćby chciał je zatrzymać i objąć. Któż zaś, kto nie jest pewny dobra, z którego korzysta, w takim strachu przed

⁴¹ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 567–568.

⁴² Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 8; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 1, s. 501–502.

⁴³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 8, 8; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 1, s. 502–503.

utraceniem może być szczęśliwym?”⁴⁴. Tak więc ani samo ciało, ani dusza, ani też jedno i drugie razem nie mogą być dobrem najwyższym. Twierdzi Augustyn wobec tego, że tylko „Bóg dla nas jest najwyższym dobrem”⁴⁵. Jedynie On bowiem spełnia wszystkie warunki, aby stać się dla człowieka nieprzemijającym najwyższym dobrem, a więc i szczęściem: „Ale wołam tym wewnętrznym głosem i pragnę, aby sama Prawda wysłuchiwała to moje wołanie i przygarnęła mnie ku sobie. Zgadzam się bowiem, że to nie tylko dobro, lecz dobro najwyższe i uszczęśliwiające”⁴⁶. Nigdzie indziej poza Bogiem nie ma dla człowieka szczęścia⁴⁷. Ostatecznym wnioskiem z tego rozumowania jest wskazanie, iż najwyższym dobrem dla człowieka jest Bóg, do Niego dążyć należy, to zaś oznacza: wieść życie cnotliwe, a wszystko to nieodłącznie wiąże się z miłością. Jak to wyraża św. Augustyn: „Jeśli bowiem Bóg jest najwyższym dobrem człowieka, czemu nie możecie zaprzeczyć, to wynika stąd z pewnością, ponieważ dążenie do najwyższego dobra oznacza dobrze żyć, że niczym innym jest dobrze żyć niż całym sercem, całą duszą, całym umysłem miłować Boga (...)”⁴⁸. Bóg jest szczęściem człowieka, ponieważ jest jedynym dobrem rzeczywiście godnym pożądania, takim, które należy kochać.

Sama miłość została ujęta przez Augustyna w ramach tego, co nazwał „zasadami miłości”⁴⁹. W dziele *O nauce chrześcijańskiej* poucza: „Sprawiedliwie i święcie żyje ten, kto właściwie ocenia rzeczy, to znaczy, czyja miłość jest na tyle uporządkowana, żeby ani nie kochał tego, czego nie należy, ani odwrotnie, nie zaniedbał miłować tego, co miłować trzeba; by nie kochał więcej tego, co trzeba miłować mniej; by nie miłował tak samo tego, co mniej albo więcej kochać trzeba; bądź też mniej lub więcej nie kochał tego, co tak samo miłować należy”⁵⁰. Wła-

⁴⁴ *Hoc igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?*; św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 3, 5.

⁴⁵ *Deus nobis est summum bonum*; św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 8, 13.

⁴⁶ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, 15, 39; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 566.

⁴⁷ „Jakże nieszczęśny jest ten, kto to wszystko poznał, a Ciebie nie zna. Szczęśliwy, kto zna Ciebie, choćby o tamtym wszystkim nic nie wiedział. Kto zaś zna i Ciebie, i tamte rzeczy, nie jest dzięki nim szczęśliwszy, lecz jedynie dzięki Tobie jest szczęśliwy, jeśli znając Ciebie hołd Ci składa jako Bogu i dziękczynienie, a nie marnieje w swoich rozmyślaniach”; św. Augustyn, *Wyznania*, 5, 4, 7; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 125.

⁴⁸ *Si enim Deus est summum hominis bonum; quod negare non potestis, sequitur profecto, quoniam summum bonum appetere est bene vivere, ut nihil sit aliud bene vivere quam toto corde, tota anima, tota mente diligere Deum (...)*; św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 25, 46.

⁴⁹ Zob. św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 1, 25, 26.

⁵⁰ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 1, 27, 28; przekład za: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, *Patres Ecclesiae vol. I*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1989, s. 33–35 (wydanie w języku łacińskim i polskim).

ściwa miłość to taka, która ma na względzie zarówno samego kochającego, jak i obiekt kochania. Nie wyklucza ona niczego, co na człowieka się składa i do niego odnosi, ale wskazuje na istotność zachowania pewnego „porządku miłości”. Człowiek kocha Boga, drugiego człowieka, swoją duszę i swoje ciało, ale każde z nich powinien obdarzać miłością odpowiednią. Inaczej mówiąc, miłość jest definiowana ze względu na swój obiekt i to w sposób konieczny. Każdy obiekt trzeba kochać miłością odpowiednią, a określa ją miejsce przedmiotu miłości w hierarchii dobra. Obok miłości człowieka do Boga należy wskazać właściwą miłość do siebie samego oraz miłość do drugiego człowieka⁵¹.

Bóg nie tylko jest najwyższym dobrem i szczęściem człowieka, ale także bez Jego pomocy nie może człowiek dobra i szczęścia osiągnąć: „Bóg nie potrzebuje żadnego dobra. On jest sam najwyższym dobrem. Od niego pochodzi wszelkie dobro. Zatem, żebyśmy byli dobrymi, potrzebujemy Boga”⁵². A w innym miejscu czytamy: „Boże, dzięki Tobie umiemy dobro od zła oddzielić. Dzięki Tobie, Boże, unikamy zła, a idziemy za dobrem”⁵³. Bez Bożej łaski człowiek nie uczyni niczego dobrego. Złe czyny wypływają z woli samego człowieka, a choć Bóg nie jest ich przyczyną, jednak wie o nich, zanim jeszcze człowiek je uczyni. Tak odczytujemy następujące słowa św. Augustyna: „(...) bez pomocy Boga niczego nie uczynisz, niczego dobrego, powiadam. Albowiem do czynienia źle masz bez pomocy Boga wolną wolę, jakkolwiek nie jest ona wolna”⁵⁴.

⁵¹ Augustyn pisze: „Tak więc człowiek powinien przyswoić sobie zasady miłości, to znaczy sposób, w jaki należy miłować siebie z korzyścią dla siebie” (św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 1, 25, 26; przekład za: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, wyd. cyt., s. 33). W innym zaś dziele czytamy: „Jak więc postępujesz ze sobą, tak należy postępować z bliźnim; to znaczy, że także jego Bóg miłuje doskonałą miłością. Albowiem nie miłujesz go jak siebie samego, jeśli nie prowadzisz do tego dobra, do którego sam dążysz. Jest bowiem owo jedno dobro, które nie staje się ograniczone, chociaż wszyscy z tobą do niego dążą. Z tego nakazu rodzą się obowiązki społeczności ludzkiej, wśród których nie jest trudno zbłądzić. Należy zaś przede wszystkim postępować tak, abyśmy byli życzliwi, to znaczy, abyśmy żadną nieprawością, żadnym złym podstępem nie posłużyli się przeciwko człowiekowi. Cóż bowiem człowiekowi bliższe niż człowiek?” (*Quod igitur agis tecum, id agendum cum proximo est; hoc est, ut etiam ipse perfecto amore Deum diligat. Non enim eum diligis tamquam teipsum, si non ad id bonum ad quod ipse tendis, adducis. Illud enim est unum bonum, quod omnibus tecum tendentibus non fit angustum. Ex hoc praecepto nascuntur officia societatis humanae, in quibus non errare difficile est. Agendum autem in primis est, ut benevoli simus, id est, ut nulla malitia, nullo dolo malo adversus hominem utamur. Quid enim homini homine propinquius?*; św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 26, 49).

⁵² Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 70, 2, 6; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XXXIX, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 262.

⁵³ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 1, 3; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 241.

⁵⁴ (...) *sine adiutorio Dei nihil agis, nihil boni dico. Nam ad male agendum habes sine adiutorio Dei liberam voluntatem: quamquam non est illa libera*; św. Augustyn, *Sermones*, 156, 11, 12.

Pomoc Boga w osiągnięciu szczęścia wyraża się w ustanowionym przez Niego porządku (*ordo*), oraz wskazaniu człowiekowi drogi cnót. W dialogu *O porządku* św. Augustyn mówi po prostu: „Porządek jest czymś, co doprowadzi nas do Boga, jeśli będziemy się nim kierować w życiu, a jeśli nie będziemy się nim kierować – do Boga nie dotrzemy”⁵⁵. Porządek ów jest według św. Augustyna nadto trudny do opisanie i zrozumienia: „Trudno jest (...) pojmować i rozumieć każdemu bieg spraw własnych; tym bardziej trudną i rzadko dostępną ludziom rzeczą jest zrozumieć i objaśnić porządek wszechświata, którym jest utrzymywana w ładzie i rządzona ziemia”⁵⁶. Bóg stwarzając świat jako harmonijną całość, nadał mu, jako tej całości oraz wszystkim poszczególnym rzeczom nań się składającym określone prawa, według których wszystko się odbywa, wskazał związki przyczynowo-skutkowe, określił cele⁵⁷. Porządek w dziele *O Państwie Bożym* powiązał św. Augustyn z pojęciem pokoju. Napisał tam: „Tak tedy pokój ciała jest uporządkowanym układem jego części; pokój duszy nierozumnej – uporządkowaną spokojnością jej pożądań; pokój duszy rozumnej uporządkowaną zgodnością poznawania i działania; pokój między ciałem a duszą uporządkowanym życiem i zdrowiem żyjącej istoty; pokój między śmiertelnym człowiekiem a Bogiem – uporządkowanym posłuchem w wierze, rządzonym przez prawo wieczne; pokój między ludźmi – uporządkowaną ich zgodą; pokój domu – uporządkowaną zgodą jego mieszkańców co do rozkazywania i posłuchu; pokój państwa – uporządkowaną zgodą obywateli co do rozkazywania i posłuchu; pokój państwa niebieskiego – społecznością doskonale uporządkowaną i doskonale zgodną co do radowania się Bogiem tudzież wzajemnego radowania się sobą w Bogu; pokój wszech rzeczy – spokojnością porządku. Porządek zaś jest rozmieszczeniem równych i nierównych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca”⁵⁸.

W odniesieniu do etyki najistotniejszy jest wszak sam człowiek. Musimy zapytać, kiedy człowiek osiąga pokój, inaczej mówiąc, kiedy jest uporządkowany. W odpowiedziach św. Augustyna główną rolę grają rozum i Bóg. Chronologicznie wcześniejszy dialog *O wolnej woli* wskazuje na rozum. Czytamy tam: „Chcę wy-

⁵⁵ Św. Augustyn, *O porządku*, 1, 9, 27; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 176.

⁵⁶ Św. Augustyn, *O porządku*, 1, 1, 1; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 155.

⁵⁷ Z niemal dziecięcym, nieco naiwnym zachwytem, jest o tym mowa w przywołanym wyżej dialogu: „Boże wielki, niech no kto powie, że Ty nie rządzisz wszystkim według porządku! Jakże to się wszystko trzyma! Jakimiż to nieomylnymi węzłami spletają się ze sobą poszczególne ogniwa! Jakże liczne i jak ważne rzeczy powstały, byśmy mogli o nich rozprawiać! Jak wielkie zdarzenia mają miejsce, byśmy mogli Cię odnaleźć” (św. Augustyn, *O porządku*, 1, 5, 14; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 165).

⁵⁸ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 13, 1; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 605.

powiedzieć następującą myśl: człowiek osiąga pełnię harmonii wtedy, kiedy nad wszelkimi innymi elementami jego natury panuje i przewodzi ten pierwiastek, który wynosi go ponad zwierzęta. Obojętne, czy nazwiemy go myślą (*mens*), czy duchem (*spiritus*), czy też z większą słuszością zachowamy obie nazwy, ponieważ obie znajdujemy w Piśmie Świętym. (...) W takich na przykład objawach jak popęd do przyjemności cielesnych i ucieczka przed fizycznym cierpieniem wypowiada się cała aktywność zwierzęcego życia; istnieją poza tym pewne cechy, które, jak się zdaje, nie są udziałem zwierząt, a jednak nie należą w człowieku do zjawisk najwyższego rzędu, jak zdolność do żartów i śmiechu (...). Następnie upodobanie w pochwałach i sławie, przesadny i nieumiarkowany pęd do władzy. (...) Można więc mówić o uporządkowanym człowieku wtedy, kiedy rozum panuje nad tymi właśnie odruchami duszy”⁵⁹. W dziele późniejszym, *O Państwie Bożym*, św. Augustyn podkreśla jednoznacznie rolę Boga, nie deprecjonując jednak ludzkiego rozumu poprzez wskazanie, iż to dzięki rozumowi człowiek poznaje prawo porządkujące świat. Człowiek jako istota złożona z duszy i ciała, istota śmiertelna opiera swój pokój na łączności z Bogiem „by w następstwie dojść do uporządkowanego posłuchu w wierze, rządzonego przez prawo wieczne”⁶⁰.

Owo wieczne prawo, które ukształtowało porządek wszystkich rzeczy, wyryte jest w sercu człowieka⁶¹. Św. Augustyn pisze: „Postaram się więc w miarę możliwości ująć w krótkich słowach pojęcie odwiecznego prawa, które mamy w sobie wyryte. Jest to prawo, według którego sprawiedliwość jest równoznaczna z powszechnym panowaniem idealnego ładu”⁶². W dziele *O Trójcy Świętej* dopełnia myśl o porównanie wyjaśniające, w jaki sposób prawo znalazło się we wnętrzu człowieka. Miało się to odbyć w sposób analogiczny, jak odbija się obraz z pierścienia w wosku: obraz ten pozostając nadal na pierścieniu, jest także widoczny na swoim woskowym odbiciu⁶³. Ład, porządek czy spokój ogarniają stworzony świat zgodnie z prawem wiecznym: „Nic wszelako nie wymyka się tu spod praw owego najwyższego Stwórcy i Porządkodawcy, który rządzi pokojem świata”⁶⁴. Tylko człowiek poznaje to prawo, bo Bóg mu je przekazał⁶⁵.

⁵⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 1, 8, 18; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 509–510.

⁶⁰ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 14; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 609.

⁶¹ Zob. np.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 14, 15, 21 lub *De sermone Dei in monte*, 2, 9, 32.

⁶² Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 1, 6, 15; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 506.

⁶³ Zob. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 14, 15, 21.

⁶⁴ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 19, 12; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 604.

⁶⁵ „Prawo zaś wieczne jest rozumem boskim lub wolą Boga porządek naturalny rozkazującą

Poznanie prawa uzmysławia człowiekowi jego grzeszność, a więc również konieczność nawrócenia poprzez drogę cnót, do którego to nawrócenia niezbędna jest łaska Boga: „Prawo bowiem zostało dane ludziom, nie po to, żeby już ich zbawiło, ale żeby dzięki niemu poznali jaką choroba ich gnębi. (...) Później przyszła łaska, zastała człowieka nie tylko leżącego, ale też wyznającego i wołającego: «Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała tej śmierci», (...)»⁶⁶. Aby poznać prawdę, potrzebne jest Boskie oświecenie – iluminacja; aby postępować dobrze, konieczna jest Boska łaska (*gratia*)⁶⁷. Łaska dana jest człowiekowi przez Boga bez żadnej zasługi: „To znaczy, że zaleca nam łaskę Bożą, darmo daną, która nas niegodnych wybawia; wybawia nie ze względu na nas, lecz ze względu na siebie”⁶⁸. Człowiek nie tylko poznaje prawo wieczne jako rządzące zarówno porządkiem kosmicznym, jak i etycznym, ale ma zachowywać to prawo: „A zatem ponieważ prawo jest także w rozumie człowieka, który już używa wolnej woli, naturalnie wpisane w sercu, które [to prawo] radzi, aby nie czynił niczego komukolwiek innemu, czego sam nie chce doznać (...)»⁶⁹.

Aretologia św. Augustyna to złożone połączenie klasycznych teorii, dotyczących zarówno samej definicji cnoty, jak i wyodrębnienia kategorii cnót głównych, z nauką chrześcijańską, wprowadzającą kategorię cnót teologicznych, wyrażone

zachowywać, zabraniającą zakłócać. Czy więc jest w człowieku naturalny porządek, należy zapytać. Składa się bowiem człowiek z duszy i ciała, lecz tak i bydłeta. Nie ma zaś żadnej wątpliwości, że duszę w naturalnym porządku należy umieścić wyżej niż ciało. W rzeczywistości w duszy człowieka jest rozum, którego nie ma u bydła. A zatem, tak jak dusza nad ciałem, tak rozum samej duszy prawem natury jest umieszczony nad pozostałymi jej częściami, które mają i zwierzęta, a w samym rozumie, który częściowo jest rozważający, częściowo działający, bez wątpienia góruje rozważanie. W nim bowiem jest i obraz Boga, dzięki któremu przez wiarę jesteśmy przekształceni na [Jego] wzór” (*Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans. Quisnam igitur sit in homine naturalis ordo, quaerendum est. Constat enim homo ex anima et corpore: sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest. Proinde, sicut anima corpori, ita ipsius animae ratio caeteris eius partibus, quas habent et bestiae, naturae lege praeponitur: inque ipsa ratione, quae partim contemplativa est, partim activa, procul dubio contemplatio praecellit. In hac enim et imago Dei est, qua per fidem ad speciem reformamur*; św. Augustyn, *Contra Faustum Manichaeum*, 22, 27). Objasniając zaś Psalm 48, Augustyn napisze: „Tam, gdzie rozum, gdzie umysł, tam, gdzie, gdzie możność dojścia do prawdy, tam, gdzie wiara, tam, gdzie jest wasza nadzieja, gdzie wasza miłość, tam Bóg zstawił swój obraz” (św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 48 (2), 11; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XXXVIII, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 244).

⁶⁶ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 83, 10; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy tom XL, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, s. 67.

⁶⁷ Zob. św. Augustyn, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1, 2, 2.

⁶⁸ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 70 (1), 1; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, wyd. cyt., t. XXXIX, s. 236.

⁶⁹ *Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque aliter quod pati ipse non vult (...)*; św. Augustyn, *Epistulae*, 157, 3, 15.

ostatecznie w formule cnoty jako uporządkowanej miłości. Nie stanowi ona jednak zapisu prostej drogi prowadzącej od klasycznych koncepcji pogańskich filozofów ku nauce Kościoła, co mogłoby ilustrować zmianę poglądów z powodu nawrócenia. Wskazuje na to fakt, iż św. Augustyn nie odrzucił owych klasycznych teorii także w swoich późnych dziełach, a wszystkie pisma, na które przyjdzie się nam powołać, powstały najwcześniej w czasie, gdy przygotowywał się do chrztu. Należy raczej uznać, że teoria cnót filozofów pogańskich oraz nauka chrześcijańska w tej materii pozwoliły św. Augustynowi ukazać złożoność ludzkiego ducha w dwu aspektach jego istnienia: życiu doczesnym i życiu wiecznym. Cnoty życia doczesnego, życia ujętego ramami narodzin i śmierci, przedstawili filozofowie pogańscy. Oni też wskazali na cztery najbardziej istotne cnoty, które nazwano głównymi. Życie wieczne, a przede wszystkim możliwość czy konieczność zasłużenia sobie na nie, odkryło przed człowiekiem chrześcijaństwo. Ono też pouczyło o cnotach teologicznych. Dla św. Augustyna są to etapy dojścia do cnoty najistotniejszej: cnoty kontemplacji – cnoty zjednoczenia z Bogiem.

Już w dialogu *Przeciw akademikom* odwołując się do klasycznej definicji mądrości jako wiedzy na temat spraw boskich i ludzkich (o której wspominaliśmy wcześniej), określając bliżej wiedzę na temat spraw ludzkich, św. Augustyn odwołuje się do czterech cnót głównych: „Wiedzą spraw ludzkich jest ta wiedza, która zna blask roztropności, piękno umiarkowania, siłę męstwa, nieskazitelność sprawiedliwości. To są właśnie rzeczy, które naprawdę możemy nazwać naszymi, nie lękając się żadnego przypadku”⁷⁰. W innych dziełach ta koncepcja cnót głównych i samej definicji cnoty zostanie rozwinięta.

Przywołując zarówno klasyczną definicję cnoty, jak i określając zakres czterech cnót głównych, św. Augustyn odwołuje się do Cicerona⁷¹. W *De diversis quaestionibus* znajdujemy zacytowaną po prostu za Ciceronem definicję cnoty jako nawyku (dyspozycji) ducha zgodnego jedynie z naturą i rozumem, oraz katalog i zakres cnót głównych, jakimi są roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie

⁷⁰ Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 1, 7, 20; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 69.

⁷¹ Cicero i jego *Hortensjusz* stanowią także punkt odniesienia Augustyna rozważań nad cnotami głównymi w życiu wiecznym. W dziele *O Trójcy Świętej* wychwalając Cicerona, Augustyn pisał: „Tak mówi ten wielki mówca wysławiając filozofię. Streszczając jasno i z wdziękiem przekazaną przez filozofów naukę, mówi, że te cztery cnoty bez wyjątku są nam potrzebne jedynie w tym życiu, pełnym utrapień i błędu. Żadna z nich nie przyda się nam na nic, gdy opuścimy już to życie, jeśli nam będzie dane żyć tam, gdzie się jest szczęśliwym. Do życia szczęśliwego wystarczy duszom doskonalszego, nic równie godnego miłości. To ta Natura stworzyła i urządziła wszystkie inne. (...) Przez to samo dzieła cnót koniecznych w życiu obecnym – podobnie jak wiara, do której się one muszą odnosić – zostaną odsunięte pomiędzy rzeczy należące do przeszłości” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 14, 9, 12; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 392–393).

(wstrzemięźliwość)⁷² i męstwo⁷³. Roztropność (*prudencia*) jest wiedzą o tym, co dobre, złe i obojętne. Sprawiedliwość (*iustitia*) pozwala każdemu przyznać to, co się mu należy. Dzięki umiarkowaniu (*temperantia*) rozum panuje w człowieku nawet wśród pokus i namiętności. Męstwo (*fortitudo*) zaś to ostrożność wśród niebezpieczeństw i umiejętność znoszenia trudów. Swoją ocenę wspomnianej definicji cnoty wyraził zaś św. Augustyn jednoznacznie w późniejszym piśmie, *Contra Iulianum*, w którym czytamy: „Albowiem nie nedorzecznie cnota została zdefiniowana przez tych, którzy powiedzieli: «cnota jest nawykiem (dyspozycją) ducha zgodnym jedynie z naturą i rozumem»”⁷⁴. Podobnie wyrażnie antyczną proveniencję ma połączenie cnoty z wiedzą. W dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn wskazuje: „W rzeczy samej, bez wiedzy nie ma cnót nadających życiu prawy kierunek, które nam pozwalają tak postępować w tym nędznym życiu, byśmy przez nie doszli do życia wiecznego, jedynego prawdziwie szczęśliwego żywota”⁷⁵. Należy tu dodać, że przy tej okazji rozróżnione zostają pojęcia wiedzy i mądrości. Wiedzę Augustyn rozumie jako umiejętność czynienia właściwego użytku z rzeczy doczesnych i odnosi ją do działania, mądrością nazywa zaś kontemplację dóbr wiecznych⁷⁶. Uczynki, w których przejawiają się cnoty główne, należą więc do domeny wiedzy jako umiejętności postępowania dzięki rozróżnianiu dobra i zła. Inną cechą cnoty wskazywaną przez dawnych filozofów, a przywołaną przez św. Augustyna, jest jedność. W tym samym dziele czytamy: „Tak samo rzecz się ma z cnotami w duszy człowieka. Wprawdzie każdą z nich inaczej się pojmuje, niemniej nie oddziela się ich od siebie. Z tej racji ludzie równi np. męstwem, będą sobie równi także sprawiedliwością, wstrzemięźliwością i roztropnością”⁷⁷. Nie można posiadać jednej z cnót głównych, będąc pozbawionym innych.

Skoncentrujemy się teraz na samych cnotach głównych, które św. Augustyn określa też mianem cnót czynnych (*virtutes actionis*). Cnoty te, jak już zauważyliśmy, odnoszą się do życia doczesnego, do postępowania człowieka wobec siebie i innych ludzi. W dialogu *O wolnej woli* poszczególne cnoty przedstawione zostały następująco: roztropność jako wiedza o tym, jakich rzeczy należy, a jakich nie

⁷² W przekładach na język polski dzieł św. Augustyna łaciński termin *temperantia* oddawany jest jako „umiarkowanie” lub „wstrzemięźliwość”.

⁷³ Zob.: św. Augustyn, *De diversis quaestionibus*, 83, 31, 1.

⁷⁴ *Non enim absurde virtus definita est ab eis qui dixerunt: „virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus”*; św. Augustyn, *Contra Iulianum*, 4, 3, 19.

⁷⁵ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 12, 14, 21; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 343.

⁷⁶ Zob.: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 12, 14, 22–23. Por. E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, wyd. cyt., s. 159 i n.

⁷⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 6, 4, 6; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 229.

należy pragnąć; męstwo jako obojętność wobec niepowodzeń, które nie są w mocy człowieka; umiarkowanie jako powściąganie złych pożądań; sprawiedliwość zaś jako oddawanie każdemu tego, co się mu należy⁷⁸. Są to definicje odpowiadające tym zaproponowanym przez Cicerona. Podobnie pisze św. Augustyn, objaśniając Psalm 83, wprowadza tam jednak już cnotę kontemplacji. Czytamy: „Wszak i cnoty, jakie należy spełniać w naszym życiu są zdaniem wielu cztery i w Piśmie je spotykamy. Roztropnością zwie się ta cnota, dzięki której rozróżniamy pomiędzy dobrem a złem. Dzięki sprawiedliwości dajemy każdemu to, co mu się należy, nikomu nie będąc nic winni, a wszystkim miłując. Dzięki wstrzemięźliwości, powściągamy popędy. Męstwem zwie się cnota, dzięki której znosimy wszelkie trudności. Owe cnoty obecnie dzięki łasce Bożej są nam udzielane. Od tych cnót przechodzimy do owej jednej cnoty. A jaką to będzie owa cnota, jeśli nie kontemplacja samego Boga? (...) Zatem od tych cnót odnośnie obecnego postępowania przejdziemy do cnoty owej kontemplacji, dzięki której wpatrywać się będziemy w Boga (...)”⁷⁹. Jak odbywa się przejście od cnót głównych do cnoty kontemplacji wyjaśnić może rozważanie z dialogu *O muzyce*, gdzie wskazuje św. Augustyn, czym są te same cnoty w momencie, gdy człowiek przekroczy w swoich pragnieniach granicę doczesności i skieruje się ku Bogu. Roztropność wskaże duszy jej cel ostateczny – Boga; dzięki umiarkowaniu wzniesie się ona do Niego; męstwo wyzwoli ją z wszelkich obaw, łącznie ze strachem przed śmiercią; sprawiedliwość wskaże duszy jedynie właściwą postawę służby Bogu, doskonalenia ducha i panowania nad ciałem⁸⁰. Cnoty wznoszą się w ten sposób na najwyższy stopień doskonałości, a to jest kontemplacja, której ostateczne osiągnięcie przekracza ramy życia doczesnego. Jak pisze św. Augustyn: „Otóż ta kontemplacja, uświęcenie,

⁷⁸ Zob. Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 1, 13, 27.

⁷⁹ Św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, 83, 11; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, wyd. cyt., t. XL, s. 68–69.

⁸⁰ „[N.] Dusza zatem, wsparta przez Boga i Pana swego, wydobywa się z przywiązania do piękna niższego rzędu, zwalczając i zabijając walczące z nią własne przyzwyczajenie i przez zwycięstwo, które odnosi w sobie nad potęgami powietrznymi, mimo zawiści i przeszkód z ich strony wzlatuje ku Bogu, swojej podstawie i ochronie. Jak ci się zdaje, czyż czynność ta nie jest właśnie cnotą, którą nazywamy umiarkowaniem? U. Przyznaję i rozumiem. N. Kiedy zaś dusza postępuje dalej po tej drodze i przeczuwając wieczną radość, niemal już jej dostępuje, czyż przestrasza ją utrata rzeczy doczesnych albo jakakolwiek śmierć, jeśli jest już silna, aby powiedzieć mniej doskonałym towarzyszom: «Dobrze mi rozstać się z tym życiem, a być z Chrystusem, ale pozostać w ciele muszę ze względu na was». U. Sądzę, że jest tak, jak mówisz. N. Ten zaś stan duszy, który wyzwala ją z obawy przed przeciwnościami i śmiercią, jakże mamy nazwać, jeśli nie męstwem? U. To także mnie przekonuje. N. A wreszcie owa właściwa postawa duszy, dzięki której służy jedynie Bogu, pragnie dorównać jedynie najczystszy duchom, a panować tylko nad naturą zwierzęcą i materialną – jak ci się zdaje, jaka to cnota? U. Któż nie zgadnie, że to sprawiedliwość! N. Trafnie się domyślasz. Ustaliśmy już poprzednio, że dzięki roztropności dusza pojmuje swój cel ostateczny, wznosi się zaś ku niemu przez umiarkowanie, czyli zwrócenie pragnień ku Bogu – nazywamy to miłością chrześcijańską – i odwrócenie się od tego świata. Czynnościami tym towarzyszy ponadto męstwo i sprawiedliwość”; św. Augustyn, *O muzyce*, 6, 15, 50–16, 51; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 714–715.

niewzruszoność i właściwe stanowisko duszy są to poprzednio wymienione cnoty doskonale i doprowadzone do szczytu. Nie trudźmy się zresztą próżno nad nazwami, jeśli wiadomo, o co chodzi. Bez wątpienia, dusza może się spodziewać, że zamiast cnót, które służą jej w trudnościach tego świata, otrzyma w życiu wiecznym jakieś inne, podobne do nich, potężne siły”⁸¹.

Tak z poziomu życia doczesnego wprowadza św. Augustyn człowieka na poziom życia wiecznego. Dążenie do tego życia zaszczerpione zostało w duszy człowieka razem z Bożym prawem. W szczególności więc odpowiada za nie ludzki rozum. Jak czytamy w dialogu *O wolnej woli*: „Przecież nie można użyć źle ani roztropności, ani męstwa, ani umiarkowania, gdyż w tych wszystkich cnotach, podobnie jak we wspomnianej przez ciebie sprawiedliwości, działa rozum idący za prawdą, bez którego nie ma cnót. Nikt zaś nie może użyć źle rozumu, który trzyma się prawdy”⁸². Dlatego też każe nam się św. Augustyn zastanowić nad adekwatnością następującej definicji cnoty: „czy cnota nie wydaje ci się pewnego rodzaju równowagą życia, w którym wszystko jest zgodne z rozumem”⁸³. I sam odpowiada, wyjaśniając, jak rozumie cnoty teologiczne: wiarę, nadzieję i miłość. W *Soliloquiach*, przedstawiając rozum jako wzrok duszy, podkreśla konieczność posiadania trzech cnót teologicznych, aby ów wzrok duszy stał się doskonały. Człowiekowi nie może zabraknąć „wiary, dzięki której wierzymy, że słońce, ku któremu mamy wzrok nasz zwrócić, jest takiego blasku, iż widok jego nas uszczęśliwi; nadziei, dzięki której ufamy, że zobaczymy, jeżeli będziemy dobrze patrzeć; miłości, dzięki której pragniemy widzieć i cieszyć się z posiadania”⁸⁴. Cnoty teologiczne to jedyna droga do oglądania Boga, czyli do spełnienia największego pragnienia człowieka – osiągnięcia szczęścia. Nadto św. Augustyn podkreśla, że zgodnie z nauką Chrystusa z cnót największą jest miłość⁸⁵, to ona odgrywa najważniejszą rolę w etyce. Jak mówi: „Tymczasem Pismo Święte nakazuje jedynie miłość,

⁸¹ Św. Augustyn, *O muzyce*, 6, 16, 55; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 718.

⁸² Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, 18, 50; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 575.

⁸³ Św. Augustyn, *O wielkości duszy*, 16, 27; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 365.

⁸⁴ Św. Augustyn, *Soliloquia*, 1, 6, 13; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 251–252.

⁸⁵ Nadrzędność miłości wyjaśnia św. Augustyn, objaśniając Psalm 91: „Albowiem miłość, występująca jako trzecia po wierze i nadziei jest ponad nimi. Wiara bowiem odnosi się do rzeczy, których się nie widzi. Nastanie rzeczywistość skoro ujrzy. Nadzieja również odnosi się do tego, czego się nie ma, a kiedy to nadejdzie jako rzeczywistość, nie będzie już nadziei, ponieważ będziemy posiadali, a nie spodziewali się. Miłość natomiast nie zna innego stanu, jak tylko kiedy coraz bardziej wzrasta. Bo jeśli miłujemy tego, kogo nie widzimy, jakże kochać będziemy skoro go ujrzemy?” (św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, 91, 1; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, wyd. cyt., t. XL, s. 200–201).

gani zaś pożądanie i na tej właśnie zasadzie kształtuje ludzkie obyczaje”⁸⁶. W innym miejscu zaś odwraca tę zależność, przedstawiając miłość Boga i bliźniego jako właściwy cel doskonałości moralnej: „Celem świętości obyczajów jest miłość Boga i bliźniego, natomiast celem prawdy wiary jest poznanie Boga i bliźniego”⁸⁷. W ten sposób nierozzerwalnie splata cnotę i miłość. Skoro zaś cnota prowadzi do szczęścia, a ono jest pragnieniem tego, co dla nas dobre i osiągamy to w jedności z Bogiem, św. Augustyn połączy cnotę, miłość oraz Boga. W dziele *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* znajdziemy chyba najlepszy wyraz tej koncepcji: „Jeżeli zaś cnota prowadzi nas do szczęśliwego życia, upewnimy się, że zupełnie niczym innym nie jest cnota, jeśli nie najwyższą miłością Boga. Albowiem to, co nazywa się czteroczęściową cnotą, nazywa się, o ile rozumiem, na podstawie pewnego różnego afektu samej miłości. Tak więc owe cztery cnoty, z których oby tak była siła w umysłach, jak nazwy są na ustach wszystkich, w taki sposób bez wątpienia definiuję, że umiarkowanie jest miłością całego siebie ofiarującą temu, co jest kochane, męstwo – miłością łatwo znoszącą wszystko z powodu tego, co jest kochane, sprawiedliwość – miłością służącą jednemu kochanemu i dlatego słusznie rządzącą, roztropność – miłością oddzielającą te rzeczy, dzięki którym jest się wspomagany od tych, przez które jest się doprowadzanym do upadku. Lecz powiedzieliśmy, że jest to miłość nie kogokolwiek lecz Boga, to znaczy najwyższego dobra, najwyższej mądrości i najwyższej zgody. Dlatego też można także tak zdefiniować, że mówimy, iż umiarkowanie jest miłością zachowującą siebie całkowitego i nienaruszonego Bogu, męstwo – miłością łatwo znoszącą wszystko ze względu na Boga, sprawiedliwość – miłością służącą tylko Bogu i przez to dobrze zarządzającą pozostałymi [rzeczami], które człowiekowi są poddane, roztropność – miłością dobrze rozróżniającą te, które wspomagają [w drodze] ku Bogu od tych, przez które można zostać doprowadzonym do upadku”⁸⁸. Bardzo

⁸⁶ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 3, 10, 14; przekład za: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, wyd. cyt., s. 135.

⁸⁷ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, 3, 10, 14; przekład za: św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, wyd. cyt., s. 133.

⁸⁸ *Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. Itaque illas quattuor virtutes, quarum utinam ita in mentibus vis ut nomina in ore sunt omnium, sic etiam definire non dubitem, ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse dicimus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servantem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvatur in Deum ab his quibus impedi potest; św. Augustyn, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, 1, 15, 25.*

zwięźle tę samą myśl przedstawia zaś w jednym z listów, gdzie mówi: „I abym ogólnie i krótko objął, jaką mam wiedzę o cnocie, co odnosi się do właściwego życia, cnota jest miłością, którą to, co należy miłować, jest miłowane”⁸⁹. Równie esencjonalnie określa cnotę w dziele *O Państwie Bożym*: „Wydaje mi się przeto, że krótkie a trafne określenie cnoty brzmi: cnota jest to uporządkowana miłość”⁹⁰.

Droga cnót to droga oczyszczenia człowieka jako istoty grzesznej⁹¹, aby mógł on złączyć się z dobrem najwyższym, czyli osiągnąć szczęście: „Idzie o nasze życie, charakter, o duszę, która spodziewa się, że pokona wszystkie niebezpieczeństwa fałszu, że pozna prawdę i wróci do tego stanu, z którego wyszła, a wtedy odniesie triumf nad namiętnościami i zapanuje nad nimi, poślubiwszy umiarkowanie, i w ten sposób spokojnie powróci do nieba”⁹². Jest to jednocześnie dla św. Augustyna droga nawrócenia. Cnoty główne i cnoty teologiczne niczym stopnie wtajemniczenia odkrywają przed człowiekiem dobro, aby u kresu, osiągając cnotę kontemplacji, mógł być szczęśliwy. Jak pisze: „Sądzę, że osiągniemy to dzięki cnotom, które oczyszczają duszę przez samo nawrócenie”⁹³. I w innym miejscu: „Dusza zmartwychwstaje przez pokutę, i – będąc jeszcze w śmiertelnym ciele – rozpoczyna nowe życie przez wiarę, bo «wierzy w tego, który może usprawiedliwić grzesznika» (Rzym. 4, 5). Życie to rozwija się przez dobre obyczaje cnót i z każdym dniem zyskuje na mocy, gdy «wewnętrzny człowiek odnawia się z dnia na dzień» (2 Kor. 4, 16)”⁹⁴. Cnoty łączą się więc również z wiarą. Augustyn twierdzi, że bez wiary nie ma prawdziwych cnót, choć w życiu doczesnym ze względu na grzeszność człowieka nie są one doskonałe⁹⁵.

⁸⁹ *Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem, quod ad recte vivendum attinet, virtus est caritas, qua id quod diligendum est diligitur*; św. Augustyn, *Epistulae*, 167, 4, 15.

⁹⁰ *Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris (...)*; św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 15, 22; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 294.

⁹¹ W dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn wyraził to w słowach następujących: „Niezdolni do ogarnięcia rzeczy wiecznych, przytłoczeni brzemieniem zmas grzechowych, które ściągnęła na nas miłość doczesności, wkorzeniona w nas razem z przekazaniem śmiertelnej natury, – potrzebowaaliśmy oczyszczenia” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 4, 18, 24; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 197).

⁹² Św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, 2, 9, 22; przekład za: św. Augustyn, *Przeciw akademikom*, wyd. cyt., s. 121–123.

⁹³ Św. Augustyn, *O muzyce*, 6, 16, 52; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 716.

⁹⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 4, 3, 6; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 178.

⁹⁵ W dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn twierdzi: „Tak więc wszystkie cnoty, dzięki którym żyje się roztropnie, mężnie, wstrzemięźliwie i sprawiedliwie, wszystkie one odnoszą się do wiary i bez niej nie mogłyby być prawdziwymi cnotami. Jednakże w obecnym życiu nie są one jeszcze tak doskonałe, by nie było tu czasem potrzeby odpuszczenia grzechów” (św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 13, 20, 26; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 378).

Wiedza na temat tego, czym jest dobro najwyższe i jak je osiągnąć, nie wystarczy, aby człowiek żył w zgodzie z tą wiedzą. Ma on jednak wolną wolę. Wolna wola może stać się złą wolą, gdy dokonuje błędnego wyboru. Jak mówi św. Augustyn: „Grzeszy zaś wola, która odwróciła się od niezmiennego i wspólnego dobra, a zwróciła się albo ku dobru osobistemu, albo ku zewnętrznemu, albo ku niższemu”⁹⁶. Wola wolna staje się złą wolą, jednak należy pamiętać, że przyczyna tego tkwi właśnie w takim, a nie innym wyborze woli, a nie w rzeczy, którą wybrała: „Otóż gdy wola, porzuciwszy coś wyższego, zwraca się ku rzeczom niższym, staje się zła nie dlatego, że złe jest to, do czego się zwraca, lecz dlatego, że samo takie zwrócenie się jest przewrotne. Nie rzecz niższa uczyniła więc wolę złą, lecz sama wola ta stała się złą przez nikczemne i nierządne pożądanie niższej rzeczy”⁹⁷. Rzeczy same w sobie nie są złe⁹⁸, mogą stać się sposobnością do grzechu poprzez wolę. Jak czytamy: „Wprawdzie i te dobra mają miejsce właściwe w ogólnym porządku i osiągają pewne swoiste piękno. Ale duch zepsuty i nie uporzędkowany podąża za nimi niewolniczo. A tymczasem boski porządek i boskie prawo postanowiło, aby raczej przewodził im według własnej woli jak zwierzchnik. Wydaje mi się również, że widzę ostateczne wyjaśnienie zagadnienia, które postanowiliśmy zbadać po tamtym pierwszym, dotyczącym istoty złego uczynku: mianowicie, skąd pochodzą nasze złe czyny. Jeśli się nie mylę, źródłem ich jest decyzja wolnej woli”⁹⁹. W *Wyznaniach* św. Augustyn zaś pisze: „Pociągają nas piękne przedmioty, złoto, srebro i inne kosztowności. (...) Jest również wielki powab w zaszczytach doczesnych, we władzy i górowaniu nad innymi. (...) Przyjaźń wśród ludzi jest też błogim węzłem, gdy łączy wiele dusz w jedność. Te wszystkie i podobne im rzeczy mogą być sposobnością do grzechu wtedy, gdy przez nadmierne ich umiłowanie porzuca się dla nich, będących dobrami ostatniego rzędu, dobra cenniejsze od nich, dobra najwyższe: Ciebie, Panie Boże nasz, i prawdę twą, i prawo twoje”¹⁰⁰.

Zgodnie też z tym, jak św. Augustyn pojmuje zło, przyczyna złej woli nie jest czymś pozytywnym, a więc istniejącym; zła wola jest wynikiem zaniechania

⁹⁶ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 2, 19, 53; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 577.

⁹⁷ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 6; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 81.

⁹⁸ Wszystkie dobra, także materialne, pochodzą od Boga: „Bracia, to wszystko powiedzieliśmy po to, żeby każdy pragnął nawet tych rzeczy ziemskich, czy to dla zaspokojenia potrzeb, czy też ze względu na jakąś słabość, żeby jedynie od tego pragnął, który jest źródłem wszelkich dóbr oraz Stwórcą i odnowicielem wszystkiego” (św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, 66, 2; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, wyd. cyt., t. XXXIX, s. 142).

⁹⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 1, 16, 35; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 525.

¹⁰⁰ Św. Augustyn, *Wyznania*, 2, 5, 10; przekład za: św. Augustyn, *Wyznania*, wyd. cyt., s. 62.

dobra, jakim jest przestrzeganie prawa wiecznego i dążenie do najwyższego dobra. Za ilustrację tego przekonania posłużą następujące słowa: „Niechaj więc nikt nie szuka sprawczej przyczyny złej woli, jest to bowiem nie przyczyna sprawiająca, lecz nie istniejąca, ponieważ i zła wola – to nie wytworzenie, lecz odstąpienie. Odstąpić bowiem od najwyższego Bytu do tego, co ma mniej bytu, jest to zacząć mieć złą wolę. (...) Rzeczy bowiem, które się zna nie w ich postaci, lecz w jej braku, poznaje się jakoś poprzez ich nieznaną – jeśli można tak powiedzieć lub tak rozumieć – ażeby wiedząc o nich, nic nie wiedzieć”¹⁰¹.

Tym, co dopuszcza powstanie w człowieku złej woli, jest pycha (*superbia*): „Pycha nie pozwalała człowiekowi osiągnąć pełni. I nic tak nie przeszkadza doskonałości”¹⁰². Pycha według św. Augustyna to upodobanie w samym sobie, czyli miłość własna. Poucza o tym w dziele *O Państwie Bożym* w sposób następujący: „Bo nie doszłoby do złego uczynku, gdyby go nie poprzedziła zła wola. A cóż z kolei mogło być początkiem złej woli, jeśli nie pycha? Przecież «pycha jest początkiem wszelkiego grzechu» [Ek 10, 15]. Czym zaś jest pycha, jeśli nie żądzą występnej wielkości? Wielkość bowiem jest występna, jeżeli ktoś porzuca ten Pierwiastek, do którego powinien lgnąć duch, jeżeli w pewien sposób sam się staje i jest własnym pierwiastkiem. Dzieje się to, gdy ktoś żywi zbyt upodobanie w sobie samym”¹⁰³. Pycha wynika z miłości własnej: „Diabeł więc nie usidliłby człowieka wyraźnym i pewnym grzechem, gdy ten uczynił to, co Bóg czynić zakazał, jeśli by człowiek ów nie zaczął już znajdować upodobanie w sobie samym. Dlatego właśnie tak pociągające były dlań słowa: «Będziecie jako bogowie» [Rdz 3, 5]”¹⁰⁴. Św. Augustyn wyznaje, że także on sam, kierując się pychą, odchodził od Boga, nawet przeciw Niemu walczył, jak to opisuje: „Lecz kiedy z pychą przeciwko Tobie powstałem i biegłem przeciwko Panu «z grubą szyją jako moją tarczą» [Hi 15, 26], także te najniższe górowały nade mną i uciskały, i nie było żadnego wytchnienia i oddechu”¹⁰⁵. Na poparcie swego przekonania, że początkiem grzechu jest pycha, św. Augustyn nie tylko w *O Państwie Bożym*

¹⁰¹ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 7; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 83–84.

¹⁰² Św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, 58 (2), 5; przekład za: św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, wyd. cyt., t. XXXIX, s. 23.

¹⁰³ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 13, 1; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 207–208. Por. też: św. Augustyn, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 26, 15 oraz *De Genesi ad litteram*, 11, 15.

¹⁰⁴ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 13, 2; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 210.

¹⁰⁵ *Sed cum superbe contra te surgerem et currem adversus Dominum „in cervice crassa scuti mei”, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum*; św. Augustyn, *Wyznania*, 7, 7, 11. Por. św. Augustyn, *Objaśnienie Psalmów*, 45, 13.

przywołuje Pismo Święte – cytując księgę Mądrość Syracha, czyli Eklezjastyk. W dialogu *O muzyce* pisze: „Słusznie napisano więc w księgach świętych: «Początkiem pychy człowieka jest odstępstwo od Boga» i «pycha jest początkiem grzechu każdego» [Syr 10, 14 i n]”¹⁰⁶. Na ten sam fragment powołuje się również w dziele *O Trójcy Świętej*: „Dusza rozmiłowana w posiadanej przez siebie władzy od tego, co powszechne i wspólne, opada ku temu, co własne i prywatne. Ta odstępca pycha została nazwana «początkiem grzechu»”¹⁰⁷. Wyraźnie został tu uwidoczniiony element miłości własnej człowieka jako prowadzącej do pychy, a w konsekwencji do grzechu.

Człowiek może więc dać pierwszeństwo jednej z dwu znaczących miłości: miłości do Boga lub miłości do siebie samego. Zgodnie z tym podziałem miłości św. Augustyn podzielił świat: „Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie”¹⁰⁸.

Ponieważ ludzka wola, która wybiera dobro lub zło, jest wolna, człowiek ponosi konsekwencje tych wyborów. Konsekwencje wpisane w porządek ustanowiony przez Boga, a więc sprawiedliwe. Za grzech musi być kara. W dialogu *O wolnej woli* czytamy: „Jednak i tym życiem kieruje Boża Opatrzność, która wszystko umieszcza na właściwym miejscu i odpowiednio do zasługi każdego daje to, co mu się należy. Z tego wynika, że w żaden sposób nie są złe ani owe dobro pożądane przez grzeszników, ani sama wolna wola, którą, jak wiemy, należy zaliczyć do pewnych dóbr pośrednich. Zło natomiast tkwi w tym, że wolna wola odwraca się od niezmiennego dobra i zwraca się ku dobrom zmiennym. A ponieważ czyni to z własnej woli, nie pod przymusem, następuje kara w postaci niedoli, sprawiedliwa i odpowiednia do winy”¹⁰⁹. Podobne słowa padają w dziele *O Państwie Bożym*: „Wiem też, że w bycie, w którym rodzi się zła wola, nie działałoby się to, jeśliby tego nie chciał. Jego występki są więc dobrowolne, a nie konieczne, i dlatego pociągają za sobą słuszną karę”¹¹⁰. Boża Opatrzność zgodnie z wprowadzonym porządkiem rozlicza człowieka jako tego, kto posiada wolną wolę.

¹⁰⁶ Św. Augustyn, *O muzyce*, 6, 13, 40; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 707.

¹⁰⁷ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, 12, 9, 14; przekład za: św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wyd. cyt., s. 338. Wskażmy tu także Augustyna *Objaśnienie Psalmów*, 57, 18.

¹⁰⁸ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 14, 28; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 236.

¹⁰⁹ Św. Augustyn, *O wolnej woli*, 3, 19, 53; przekład za: św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, wyd. cyt., s. 577–578.

¹¹⁰ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, 12, 8; przekład za: św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, wyd. cyt., t. 2, s. 84.

Postępowanie etyczne opiera się na miłości do Boga jako dobra najwyższego, a do miłości tej uzdalnia człowieka łaska pochodząca od Boga. Łaskę tę człowiek przyjmuje bądź odrzuca, kierując się wolną wolą. Podsumowaniem naszych rozważań niech staną się jakże znane słowa św. Augustyna: „Kochaj i rób, co chcesz”¹¹¹. Można bowiem uznać je za kwintesencję etyki augustyńskiej: uporządkowana miłość do najwyższego dobra kieruje tylko ku postępowaniu moralnie dobremu.

¹¹¹ *Dilige, et quod vis fac*; św. Augustyn, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, 7, 8.

JOANNA USAKIEWICZ

FOLLOW ST. AUGUSTINE FROM DOUBTS TO LOVE

(Summary)

In this article the author makes an attempt at presenting St. Augustine's ethical thoughts. Because St. Augustine did not write exclusively ethical works and in the same works he wrote about ethics and metaphysics, philosophy and theology, these considerations are based on several different writings of his. However, one of them, *Contra Academicos*, is used as some kind of a milestone. In this article the author presents St. Augustine's thoughts about happiness, truth and virtues. But most importantly she recognizes St. Augustine's definition of virtue in connection with love.

Key words: **St. Augustine**, *ethics*, *virtues*, *love*

Adres do korespondencji

Address for correspondence

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

SYLWIA JARONOWSKA

FENOMEN TRANSGRESJI – PERSPEKTYWY UJĘĆ

Problematyka transgresyjna wywodzi się z francuskiej myśli oświeceniowej. Po raz pierwszy problem transgresji pojawił się w literaturze za sprawą skandalizujących powieści markiza Donatien de Sade. Ich bohater ucieleśniał w osobie libertyna – kogoś, kto potrafi zapanować nad własnymi żądzami, aby w odpowiedniej chwili dać im upust i podjąć działania, w których przekroczy istniejące granice normatywne i obyczajowe.

Pod koniec XIX wieku pojęcie transgresji zostało przeniesione na grunt nauk humanistycznych i społecznych. Jednym z pierwszych uczonych, który w swoich rozważaniach nawiązywał do fenomenu transgresji, był wybitny francuski filozof, Michel Foucault. Publikacje i wykłady Michela Foucault zyskały szeroki rozgłos za sprawą jego kontrowersyjnych poglądów. W 1975 roku Foucault udał się do Kalifornii. Tam oddał się praktykom sadomasochistycznym. Najprawdopodobniej to, czego dopuścił się w Kalifornii, było jego odpowiedzią na własne idee i próbą „sprawdzenia siebie” w doświadczeniu wprowadzonym w sferę transgresji granic narzuconych przez obowiązujący kodeks moralny i obyczajowy. Dla Michela Foucault moralność była jednym ze strategicznych obszarów oddziaływania władzy – fenomenowi będącego istotnym problemem jego filozofii. Autorowi *Historii szaleństwa*¹ nie chodziło jednak o zdefiniowanie pojęcia władzy, lecz o wykrycie jej źródeł i mechanizmów działania. Zasadniczym przedmiotem jego zainteresowań były skomplikowane sieci relacji i więzi społecznych, których immanentną czę-

¹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, Warszawa 1987.

ścią była władza rozproszona w tkance społecznej, w instytucjach, gospodarce i konkretnych praktykach społecznych². W *Trzeba bronić społeczeństwa*³ Michel Foucault wyjaśnił mechanizm jej funkcjonowania na poziomie wiedzy. Analizy autora zostały skoncentrowane na tym, co warunkuje i instytucjonalizuje dyskurs i co sprowadza go do roli instrumentu, za pośrednictwem którego mechanizmy władzy przybierają postać fundamentów obowiązującej racjonalności. W wyniku dekonstrukcjonistycznego podejścia owe mechanizmy zostały przez autora ujawnione, przy jednoczesnym wyeksponowaniu ambiwalencji tego, co tworzy fundamenty władzy spychającej na margines treści, które klóć się z wtłaczanymi do świadomości społecznej sposobami rozumienia i interpretacji rzeczywistości. Tą drogą wszystko, co z trudem wkomponowuje się w retorykę dominującego dyskursu, zostaje poddane procedurze wykluczenia. „Dyskurs”⁴ wchodzi zatem w subtelne powiązania z władzą. Zdaniem Michela Foucault „historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć”⁵. W konsekwencji działania mechanizmów tworzenia dyskursu to, co mieści się w jego ramach, zyskuje wymiar arbitralny i zaczyna uchodzić za prawdę.

Wykluczający podział to kolejny mechanizm władzy będący przedmiotem analiz Michela Foucault. Przykładem zastosowania tej procedury był ugruntowany doświadczeniami historycznymi zarys linii demarkacyjnej między rozumem a szaleństwem, prowadzący do usankcjonowania praktyk umieszczania ludzi chorych psychicznie w miejscach odosobnienia⁶. Generalizacja procedury wykluczenia przyniosła efekt w postaci „stygmatyzacji” różnych aspektów ludzkiej odmienności, poczynawszy od tej, którą można było rozpatrywać ze ściśle medycznego punktu widzenia, poprzez tę, która ujawniała się w sferze zachowań seksualnych⁷, do tej, której rozmaite przejawy poddawane były zmieniającym się na przestrzeni dziejów

² Zob. *Miejsce władzy w filozofii Michela Foucaulta*, wykład Karoliny Starego z Uniwersytetu Gdańskiego; www.ekologiasztuka.pl/seminarium.foucault/pdf/k002starego.pdf.

³ Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France, 1976*, Warszawa 1998.

⁴ W celu wyjaśnienia tej kategorii pojęciowej odwołam się do fragmentów artykułu Lecha Nijakowskiego: *Czy można mówić bez użycia przemocy? Michel Foucault*: „dyskurs to „zbiór wypowiedzi należących do jednego systemu formacyjnego”. Wypowiedź jest „tym, co ... pozwala na zdobycie prawomocnej wiedzy. To określenie pozwala określić dyskurs „jako system możliwości zaistnienia wiedzy, „Rubikon”, 2 (6–7), 1999.

⁵ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2002, s. 8.

⁶ Zob. M. Foucault, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁷ Zob. M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, t. I, *Wola wiedzy*, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 39–51.

procedurom penitencjarnym⁸. Mechanizmy społecznej stygmatyzacji i procedury społecznego wykluczenia ujawniały swoją obecność także w różnych instytucjach i sferach życia społecznego. Ich stosowanie przejawiające się w konkretnych praktykach dyscyplinujących zmieniło tkankę społeczną w obszar panoptycznego działania władzy poddającej normatywnej kontroli nie tylko sferę stosunków międzyludzkich, ale także działania poszczególnych jednostek⁹. Dobrze zsocjalizowane jednostki nie musiały podlegać władzy działającej przez przymus zewnętrzny, gdyż zinternalizowały system wartości i norm spełniających rolę wewnętrznych imperatywów ich działań. Człowiek Foucault był istotą podlegającą opresywnym wpływom kosztownego gmachu kultury, której arbitralność sprzyjała bezkrytycznej afirmacji zastanego dziedzictwa. Mógł on jednak zrobić krytyczny użytek ze swojego *status quo*. Musiał się jednak liczyć z ceną, jaką przyjdzie mu zapłacić za dążenie do odzyskania przywileju wolności. Historia Piotra Riviere¹⁰ przekonuje nas o tym, że cena ta może być jednak nadto wysoka.

W całej swojej twórczości Michel Foucault analizował zjawiska podlegające opisowi w kategoriach transgresji społecznych i indywidualnych. Na uwagę zasługuje ujawniająca się w jego analizach wyjątkowa zdolność intelektualnego i emocjonalnego wczuwania się w stany psychiczne przestępców, dewiantów i ludzi „szalonych”. Foucault poddawał krytycznej refleksji fakty, zjawiska i procesy kulturowe, zmierzając do ukazania ambiwalencji tego, co spoczywa na fundamencie dominujących schematów epistemologicznego i aksjologicznego oglądu rzeczywistości. I chociaż jego analizy fenomenologiczne nie wniosły wiele do wiedzy na temat fenomenu transgresji, zasługuje on na uwagę jako jeden z prekursorów tej problematyki¹¹.

Osobliwy sposób podejścia do zagadnienia transgresji zaprezentował w swojej twórczości Georges Bataille. Poczucie napiętnowania i traumatyczne doświadczenia w dużym stopniu zaważyły na jego pisarstwie, sprawiając, iż w pewnym sensie miało ono dla pisarza charakter wewnętrznego rozrachunku z samym sobą. Urodzony w 1897 roku w Billon, jako syn nękanego epizodami depresyjnymi syfilityka, G. Bataille postanowił zetrzeć z siebie piętno „wstydlivych” koneksji rodzinnych¹². Najprawdopodobniej dlatego, zerwawszy z religijnym indyferentyzmem

⁸ Zob. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia – Spacja, Warszawa 1998.

⁹ *Miejsce władzy w filozofii Michela Foucaulta*, art. cyt.

¹⁰ Zob. M. Foucault, *Ja, Piotr Riviere, skorom już zaszlachtował moją matkę, moją siostrę i brata mojego... Przypadek matkobójstwa z XIX wieku*, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.

¹¹ Zob. J. Koziński, *Psychotransgresjonizm nowy kierunek psychologii*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 38.

¹² Zob. T. K. Sieczkowski, *Georges Bataille – w stronę śmierci?*, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny” 1, 2001, s. 5; <http://www.filozof.lodz.pl/hybris/Archiwum/Artykuly/Sieczkowski.htm>.

rodziców, stał się egzemplarycznym zelotą. Do momentu ostatecznego rozstania z wiarą G. Bataille nosił się z zamiarem wstąpienia do stanu kapłańskiego. Ostatecznie jednak, pod wpływem fascynacji filozofią Fryderyka Nietzschego i Sørensa Kierkegaarda, pisarstwem Lwa Szestowa, Fiodora Dostojewskiego, Donatiena de Sade, twórczością surrealistów i odkryciami na polu psychoanalizy, zrodził się w nim zamysł stworzenia podstaw refleksji filozoficznej, w której zostanie zakwestionowany sens egzystencji wpisanej w płaszczyznę zrutynizowanego porządku społecznego.

W filozoficznym projekcie G. Bataille'a centralne miejsce zajmował człowiek wyzbyty z wszelkich złudzeń, poszukujący jednak zespolenia z życiem w uautentycznianych przez trwogę aktach pogwałcania „obiektywnych” zakazów. Człowiek G. Bataille'a był istotą o podwójnej naturze. Z jednej strony był stworzeniem racjonalnym, zdolnym do wykorzystywania intelektu w zrutynizowanej działalności wytwórczej, z drugiej był istotą owładniętą pragnieniem, „by rzucić w diabły wszystko – pracę, cierpliwość, żmudne gromadzenie zasobów, i zacząć robić coś dokładnie odwrotnego – w jednej chwili roztrwonić nagromadzone bogactwa, zmarnować i stracić ile się tylko da”¹³. W przekonaniu G. Bataille'a pragnienie to co prawda przysparzało człowiekowi cierpienia, ale przydawało jego egzystencji sens, gdyż dzięki niemu w naturalny sposób człowiek „uciekał z zamknięcia”¹⁴, w jakie popadł uwikławszy się w sieć uwarunkowań „świata zakazów”. Tylko transgresja wyznaczonych przez kulturę granic określających to, co poprawne, pozwalała człowiekowi dotrzeć do źródeł życia będącego zaprzeczeniem „zrutynizowanego” istnienia podporządkowanego nakazowi respektowania norm chroniących tzw. „dobre obyczaje”. Nawiązując do refleksji Tomasza K. Sieczkowskiego, możemy powiedzieć, że śmierć i erotyzm zyskały w oczach G. Bataille'a wymiar domeny aktywności zespalającej człowieka z życiem w sposób najpełniejszy. Tak rozumiana droga zabarwionych pierwiastkiem desperacko-niszczycielskim dążeń do samospelnienia była dla G. Bataille'a uosobieniem „acefalicznego”¹⁵ istnienia pozbawionego punktów oparcia, nie służącego niczemu poza dążeniem do samozatrącenia. „Uprzywilejowaną manifestacją Negatywności była śmierć, ale w rzeczywistości śmierć nie odsłaniała niczego”¹⁶. Ponieważ śmierć zamykała przed człowiekiem perspektywę tego, co mógłby on uczynić żyjąc,

¹³ G. Bataille, *Historia erotyzmu*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 91.

¹⁴ T. K. Sieczkowski, *Georges Bataille – w stronę śmierci?*, art. cyt., s. 5.

¹⁵ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 28–29.

¹⁶ G. Bataille, *Hegel, la mort et la sacrifice*, cyt. za: L. A. Boldt-Irons, *Sacrifice and violence in Bataille's fiction*, w: C. B. Gill (red), *Bataille. Writing the Sacred*, London & New York 1995, s. 96; por.: T. K. Sieczkowski, *Georges Bataille – w stronę śmierci?*, art. cyt.

G. Bataille nie proponował mu samounicestwienia, ale sugerował nieustanne zbliżanie się do kresu własnych możliwości¹⁷. Tak rozumiana droga autokreacji to ryzykanckie balansowanie na granicy życia i śmierci, w którym człowiek, zmierzając ku kresowi, nie ryzykuje przekroczenia jego granicy. Sens tego ujęcia G. Bataille interpretował jako życie pod auspicjami zabarwionych przemocą erotycznych wybryków.

Rozróżnienie między obliczoną na prokreację seksualnością a zabarwionym przemocą erotyzmem – aktywnością obliczoną na samozatrąę, pozwalało G. Bataillowi skonstatować związek łączący erotyzm ze śmiercią¹⁸. Choć w proponowany przez G. Bataille'a sposób na przydanie jałowej egzystencji posmaku szaleństwa wpisane zostały działania rozgrywające się w horyzoncie śmierci, to ich celem nie miała być śmierć ale coś przeciwnego – doświadczenie pełni życia. Ponadto ta osobliwa aktywność miała otwierać człowiekowi drogę do „doświadczenia wewnętrznego”. Georges Bataille rozumiał przez nie „to, co zwykle nazywamy doświadczeniem mistycznym: stany ekstazy, uniesienia lub przynajmniej emocji poddanej namysłowi”¹⁹. Istotnym komponentem tego przeżycia miała być aktywność intelektu, który sam będąc przeciwwagą szaleństwa, jako jedyny mógł zakwestionować treści, które wytwarza. „Doświadczenie wewnętrzne” zostało tu poddane cenzurze rozumu wyzwolonego od mocy jakiegokolwiek autorytetu roszczącego sobie prawo do dominacji nad nim. Z punktu widzenia roli, jaką w „doświadczeniu wewnętrznym” odgrywał intelekt, było ono przeżyciem kulminacji myśli, w którym kwestia zgodności z racjami rozumu zostawała zawieszona. W perspektywie tak rozumianych działań transgresyjnych życie człowieka zyskiwało posmak, którego zwykli unikać ludzie przyzwyczajeni do łękiego podporządkowywania się istniejącym nakazom społecznym.

Zjawisko transgresji cieszy się zainteresowaniem historyków literatury. Maria Janion jest autorką licznych prac podejmujących tę problematykę. Przedmiotem zainteresowania uczonej są akty „przekraczania granic” i sytuacje graniczne pojawiające się w biografiach twórców kultury²⁰.

Bogusław Grodzki w książce *Tradycja i transgresja*²¹ przeanalizował konstytutywne elementy poetyki Czesława Miłosza, pod kątem obecności artystycznych środków wyrazu, w których ujawniają się tendencje o zabarwieniu transgresyjnym.

¹⁷ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, wyd. cyt., s. 58.

¹⁸ T. K. Sieczkowski, *Georges Bataille – w stronę śmierci?*, art. cyt., s. 12.

¹⁹ G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, wyd. cyt., s. 53.

²⁰ Zob. M. Janion, Z Majchrowski (red.), *Odmieńcy. Transgresje 2*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1982; M. Janion, S. Rosiek (red.), *Osoby. Transgresje 3*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984; M. Janion, S. Rosiek (red.), *Maski. Transgresje 4*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1986.

²¹ Zob. B. Grodzki, *Tradycja i transgresja*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.

Anna Węgrzyniakowa w pracy *Egzystencjalne i metafizyczne* poddała analizie sposoby, w jakie człowiek na gruncie twórczości poetyckiej przekracza granice własnej skończoności transcendując ku temu co pozapodmiotowe²².

Interesujący sposób podejścia do zagadnienia transgresji zaprezentowała Joanna Karpowicz w artykule *Kozioł ofiarny. Cierpienie, transgresja*²³. Tematem swoich rozważań autorka uczyniła rytuał ofiary i jego miejsce we współczesnych praktykach społecznych. Podjęła się analizy przeżyć wpisanych w celebrację rytuału ofiary.

Problem transgresji pojawił się w pracy *Transcendentny charakter życia*, której autorem jest niemiecki socjolog i filozof, Georg Simmel²⁴. Zasadnicza myśl autora sprowadza się do tezy, iż człowiek urodził się po to, aby przekraczać granice.

W całym rozwoju osobniczym i w procesie historycznym człowiek nieustannie wychodzi poza codzienne, nawykowe, skonwencjonalizowane czynności, dzięki którym przystosowuje się do środowiska. Każda epoka historyczna, bez względu na stopień jej ucywilizowania, ukazywała człowieka jako istotę dążącą do przekraczania granic realnych, symbolicznych, intelektualnych, wreszcie – granic własnych możliwości. Kwestia ta jest istotnym wątkiem problemowym antropologii Helmutha Plessnera. Jego zdaniem w każdej próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, należy przyjąć perspektywę uwzględniającą „jasną i ciemną stronę”²⁵ ludzkiej natury, różne oblicza jej nikczemności znajdujące przeciwwagę w dążeniach do urzeczywistnienia wyższych wartości. Jedynie przez pryzmat tak widzianej dwoistości ludzkiej natury można pytać o to, „czym jest... w jej specyficznym sensie i jakie są jej możliwości”²⁶. Podstawą swojej antropologii H. Plessner uczynił koncepcję człowieka twórczego, „którego bogactwo rozwija się w czasie”²⁷. W rozprawie *Władza a natura ludzka* H. Plessner postawił tezę, iż człowiek jest istotą obdarzoną mocą, władzą, siłą, jest istotą dążącą do urzeczywistnienia siebie. Można zaryzykować stwierdzenie, iż owa plessnerowska „moc” spełniająca rolę motoru aktywności, poprzez którą człowiek osiąga wyższe pułapy we własnym rozwoju, jest tym samym czynnikiem psychicznym, który w języku współczesnej

²² Zob. A. Węgrzyniakowa, *Egzystencjalne i metafizyczne. Od Leśmiana do Maja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999.

²³ Zob. J. Karpowicz, *Kozioł ofiarny. Cierpienie, transgresja*, „ALBO albo. Problemy Psychologii i Kultury” 4, 2001.

²⁴ G. Simmel, *Transcendentny charakter życia*, tłum. S. Magała, w: S. Magała, *Simmel*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980.

²⁵ H. Plessner, *Pytanie o conditio humana. Wybór pism*, PIW, Warszawa 1998, s. 111.

²⁶ Tamże, s. 256.

²⁷ E. Paczkowska-Łagowska, *Natura ludzka, historia, polityka w antropologii Helmutha Plessnera*, Wstęp do: H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. M. J. Siemek, PWN, Warszawa 1994, s. XVI.

psychologii określony został mianem potrzeby hubrystycznej (spełniającej rolę zasadniczego motywu działań transgresyjnych).

Twórca psychologii humanistycznej Abraham Maslow zwrócił uwagę na pewną cechę ludzkiej natury. Jest nią tendencja do przekraczania granic. To swoiste nastawienie na transgresję jest ważnym czynnikiem dynamizującym rozwój osobowości człowieka²⁸. Motorem napędowym jego działań ukierunkowanych na przekraczanie granic jest potrzeba samorealizacji. Zdaniem A. Maslowa twórczość to jedna z podstawowych form aktywności ukierunkowanej na zaspokojenie tej potrzeby. Pogląd ten rozwija w swojej twórczości Andrzej Góralski²⁹.

We współczesnej humanistyce niemalże banałem jest teza, iż człowiek w swoim rozwoju osobniczym nieustannie przekracza ustalone schematy myślenia i działania, ustalone sposoby reagowania na rzeczywistość, ustalone procedury rozwiązywania problemów i kreowania strategii samorealizacyjnych. Teza ta legła u podstaw psychotransgresjonizmu, kierunku psychologii prezentującego oryginalne spojrzenie na psychikę i zachowanie człowieka. Jego twórcą jest Józef Kozielecki. W jego bogatym dorobku naukowym³⁰ znajdujemy monografię *Koncepcja transgresyjna człowieka* oraz *Transgresję i kulturę*, dzieło rozwijające w swej treści zestaw twierdzeń i kategorii sformułowanych w ramach koncepcji transgresyjnej. W refleksjach Kozieleckiego znajdujemy tezę, iż działania transgresyjne mają charakter aktywności zaangażowanej, pochłaniającej sprawcę intelektualnie i emocjonalnie, zawierającej pierwiastek nowatorstwa; skutki tej aktywności są trudne do przewidzenia³¹. Wartość zamysłu twórczego i proces jego realizacji stają się dla sprawcy ważniejsze od ostatecznego efektu podjętego działania. Mechanizm ten wykorzystany został przez twórców *arte povera* (sztuki zubożałej, ubogiej), którzy hołdowali zasadzie, iż proces tworzenia jest ważniejszy i subiektywnie ciekawszy niż gotowe dzieło. Dlatego nigdy nie ukazywali oni swych dzieł bezpośrednio, ale zawsze „z drugiej ręki”, tzn. za pośrednictwem zdjęć, rysunków, szkiców i map.

²⁸ Zob. m.in. jego prace: *W stronę psychologii istnienia* (1986); *Motywacja i osobowość* (1990); *Religions, values and peak-experiences* (1964).

²⁹ Zob. m.in. jego prace: *Wzorce twórczości*, Warszawa 1998; *Teoria twórczości*, Warszawa 2003.

³⁰ Zob. m.in. jego prace: *Zagadnienia psychologii myślenia*, Warszawa 1966; *Rozwiązywanie problemów*, Warszawa 1969; *Nauka i osobowość*, Warszawa 1979; *Psychologiczna teoria samowiedzy*, Warszawa 1986; *Koncepcja transgresyjna człowieka*, Warszawa 1987; *Intelektualiści – miejsce na ziemi*, Wrocław 1989; *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991; *Koniec wieku nieodpowiedzialności*, Warszawa 1995; *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997; *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Warszawa 1998; *Człowiek wielowymiarowy*, Warszawa 1996; *Humanistyka przelomu wieków*, Warszawa 1999; *Banach, geniusz ze Lwowa*, Warszawa 1999; *Psychotransgresjonizm nowy kierunek psychologii*, Warszawa 2001, *Spółczesność transgresyjna, szansa i ryzyko*, Warszawa 2004.

³¹ Zob. J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997, s. 31–36.

szłości wyruszą oni, aby nieść zniszczenie nowego Babilonu i ostatecznie stłumić poruszenia bestii ludzkiej³⁵.

Myśląc i działając w świecie wewnętrznym, zwanym również światem psychicznym, człowiek wzbogaca wiedzę o sobie i rzeczywistości, rekonstruuje ją i odkrywa to, co nie odkryte. W świadomy sposób przekracza granice zastanej kultury, wkraczając na obszary o odmiennych cechach tradycji. Tego typu ekspansja wywołuje zjawisko dyfuzji polegające na przenikaniu się cech różnych kultur oraz na włączaniu ich treści do danej kultury pod postacią zapożyczeń w sferze obyczajów, zwyczajów i mód. Według opinii Dean K. Simonton ewolucja kultury zachodząca pod wpływem nowych odkryć i wynalazków dokonuje się w dużym stopniu za sprawą aktywności człowieka, który w nowatorski sposób syntetyzuje składniki zastanej kultury, dokonuje emergencji nowych form i stanów rzeczy³⁶.

Według Alberta Einsteina czas i przestrzeń należą do zasadniczych parametrów świata fizycznego³⁷. Są również istotnymi parametrami życia i osobowości człowieka. Ponieważ dla większości ludzi ich życie jest jedną z najwyższych wartości, od niepamiętnych czasów podejmowali oni próby poszerzenia brzegów własnej egzystencji. Tego rodzaju działania możemy nazwać transgresją temporalną³⁸. Ponieważ realne możliwości przedłużenia biologicznej egzystencji człowieka wciąż pozostają ograniczone, ludzie poszukują symbolicznych sposobów urzeczywistnienia swojej tęsknoty za nieprzemijalnością. Jej wyrazem są wierzenia religijne i praktyki obrzędowe, w których szczególne miejsce zajmuje sztuka sepulkralna i obrzędy związane z pochówkiem zmarłego. Ich metaforyczny sens jest źródłem szerokiej gamy asocjacji nawiązujących do wiary w „życie po śmierci”. Transgresja temporalna znajduje swój wyraz także w dążeniach człowieka do „zabezpiecze-

³⁵ J. Kott, *Mitologia i realizm*, PIW, Warszawa 1956, s. 11.

³⁶ Zob. D. K. Simonton, *Genius, Creativity, and Leadership: Histiometric Inquiries*, Harvard University Press, Cambridge – London 1984; tenże, *Creativity in Science: Chance, Logic, Genius, and Zeitgeist*, Cambridge University Press, Cambridge 2004. Por.: J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 96.

³⁷ Zob. J. Kozielecki, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 71.

³⁸ Chociaż transgresja temporalna zaklasyfikowana została przez Józefa Kozieleckiego do kategorii działań ekspansywnych, potraktowałam ją jako odrębny typ transgresji, ponieważ w moim przekonaniu nie zawsze działania będące jej wyrazem mają charakter ekspansywny. Ekspansja jest dążeniem do zaanektowania jakichś niedostępnych obszarów. O ile w przypadku działań motywowanych potrzebą pozostawienia po sobie śladu w dorobku pokolenia czy działań zmierzających do poszerzenia granic czasu trwania biologicznej egzystencji człowieka można mówić o jakimś rodzaju ekspansji (choć nie łąda trudności może nam tu nastęrczać określenie jej świata czy światów), w przypadku religii sprawa ta nie wydaje się tak oczywista. Nuta egoizmu i zuchwałości, która wkomponowuje się w wydźwięk znaczeniowy pojęcia „ekspansja”, nie tworzy harmonijnego współbrzmienia w zestawieniu z pokorą uznawaną właściwie w większości systemów religijnych (poza chińskim taoizmem i japońskim shintoizmem) za cnotę człowieka dążącego do osiągnięcia stanu wiecznej szczęśliwości.

nia” ciągłości własnego trwania we wspólnocie ludzkiej i/lub kulturze. Nadzieję na trwanie w dłuższej cezurze czasu niż ta, jaką wyznacza mu jedno pokolenie, umacniają jego dążenia do pozostawienia po sobie trwałego śladu w dorobku pokolenia.

Nieuchronność śmierci może nadawać głębszy wymiar życiu. Dzieje się tak wówczas, gdy z obiektywnego uwarunkowania decydującego o niemożności sensownego życia przekształcimy ją w jedno ze źródeł sensu życia. Wówczas śmierć, która uprzednio jawiła się tylko biologicznym faktem, stanie się faktem kulturowym generującym określone wzorce postaw i zachowań wobec ludzkiej śmiertelności³⁹. Jak dotąd nie odnaleziono żadnej zbiorowości kulturowej, nawet tej najbardziej prymitywnej, w której nie przestrzegano by normy nakazującej troszczenie się o groby przodków i podtrzymywanie ich pośmiertnej obecności w pamięci potomnych⁴⁰. Niemal wszystkie zbiorowości kulturowe nakłaniają swoich członków do okresowego uczestnictwa w aktach zbiorowej pamięci zmarłych. Kulturowanie pamięci zmarłych jest jednym ze sposobów symbolicznego zanegowania śmierci i jej następstw, które jawią się w kontekście przemijania. Także ludzka myśl może ignorować czas i sięgać poza ograniczenia własnej śmiertelności. W kontekście działań podlegających opisowi w kategoriach transgresji temporalnej myśl spełnia rolę generatora mitów i legend, które w otocze swej narracji rozwijają wątek metafizycznego „skąd i dokąd” człowieka. Wierzenia, w których istotną rolę odgrywają różne przedstawienia bytów i sił nadprzyrodzonych, są skutecznym środkiem paliatywnym minimalizującym lęk przed śmiercią. W tej formie transgresji myślenie twórcze splata się z działaniem ukierunkowanym na anektowanie obszarów będących produktem imaginacji, którym ludzie starają się nadać status obiektywnej rzeczywistości. Wierzą bowiem, że śmierć nie oznacza ostatecznego końca ich egzystencji, gdyż jest przejściem do innego świata.

Twórczość będąca kolejnym wymiarem transgresji ludzkiej interpretowana jest jako specyficzny rodzaj aktywności będącej domeną jednostek twórczych lub jako pewne specyficzne rodzaje procesów psychicznych, którym przypisywany jest pierwiastek twórczy. Ich przykładem jest myślenie dywergencyjne, w którym liczy się ilość, różnorodność i oryginalność rozwiązań problemu otwartego. Reprezentanci współczesnej psychologii traktują twórczość jako wypadkową intelektu i osobowości. Do atrybutów osobowości twórczej najczęściej zaliczają wysoką otwartość poznawczą, obok której wymieniają często takie cechy, jak: wytrwałość i niezależność⁴¹, nonkonformizm, aktywność, oryginalność, konsekwencja, od-

³⁹ Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 15

⁴⁰ Zob. tamże, s. 65.

⁴¹ Zob. E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001.

waga, spontaniczność, odpowiedzialność, tolerancyjność i wysokie poczucie własnej wartości⁴². Skuteczność twórczego działania uwarunkowana jest zdolnościami (będącymi wyznacznikiem ogólnej sprawności intelektualnej) oraz uzdolnieniami (predyspozycjami psychicznymi, dzięki którym człowiek osiąga ponadprzeciętne rezultaty w określonej dziedzinie)⁴³.

Z punktu widzenia psychologii transgresyjnej osobowość ujmowana jest jako całość złożona z sieci psychonów: poznawczego (czyli *wiem, że*), instrumentalnego (*wiem, jak*), motywacyjnego (*chęć do*), emocjonalnego (*czuję, że*) oraz osobistego (*wiem, kim jestem*)⁴⁴. W tym sposobie ujęcia miernikiem zdolności i uzdolnień jest ocena funkcjonowania osobowości w wymiarach poszczególnych psychonów.

Jak podaje Edward Nęcka, w palecie działań podlegających opisowi w kategoriach twórczości mieści się: wypełnianie luk (korygowanie niedociągnięć i odkrywanie tematów), transfer (przenoszenie wiedzy i umiejętności z jednej dziedziny na inną), zmiana interpretacji (obmyślenie i zastosowanie nowego sposobu wyjaśniania zagadnień) oraz tworzenie nowej odrębnej dziedziny w nauce lub sztuce⁴⁵. W próbach konceptualizacji pojęcia twórczości istotne znaczenie przypisuje się w tym ujęciu cechom jej wytworów, takim jak nowość i wartościowość⁴⁶. Poprzez twórczość człowiek dokonuje innowacji, odkryć, w nowy sposób organizuje swoje doświadczenia i tworzy nowe konstelacje znaczeń⁴⁷. Wbrew dość rozpowszechnionym opiniom twórczości nie należy uznawać za zjawisko wysublimowane. Zdaniem Zbigniewa Pietrańskiego jest ona zjawiskiem występującym w każdej sferze ludzkiego życia⁴⁸. Z przekonaniem o uniwersalnym i powszechnym charakterze twórczości koresponduje teoria twórczości codziennej. Czołową propagatorką tej teorii jest Ruth Richards⁴⁹. Niepewność, wieloznaczność i niedookreśloność to główne trudności ujawniające się w problemach, których rozwiązywanie angażuje twórcze myślenie. W takich warunkach pracował Thomas S. Eliot nad stworzeniem

⁴² Zob. E. Nęcka, *Współczesne koncepcje postawy twórczej*, w: K. J. Szmidt, K. T. Piotrowski (red.), *Nowe teorie twórczości. Nowe metody pomocy w tworzeniu*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2005, s. 37.

⁴³ Zob. M. Chruszczewski, *Uzdolnienia podmiotowym wyznacznikiem aktywności twórczej*, w: K. J. Szmidt, K. T. Piotrowski (red.), *Nowe teorie twórczości. Nowe metody pomocy w tworzeniu*, wyd. cyt., s. 74.

⁴⁴ Zob. J. Kozielecki, *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, wyd. cyt., s. 124–138.

⁴⁵ Zob. E. Nęcka, *Wymiary twórczości*, w: K. J. Szmidt, K. T. Piotrowski (red.), *Nowe teorie twórczości. Nowe metody pomocy w tworzeniu*, wyd. cyt. 2005, s. 49–50.

⁴⁶ Zob. E. Nęcka, *Psychologia twórczości*, wyd. cyt.

⁴⁷ Zob. I. Rozet, *Psychologia fantazji. Badania twórczej aktywności umysłowej*, tłum. A. Nowińska, PWN, Warszawa 1982, s. 15.

⁴⁸ Zob. Z. Pietrański, *Myślenie twórcze*, PZWS, Warszawa 1969, s. 13.

⁴⁹ Zob. R. Richards, *Everyday Creativity*, [w:] *Encyclopedia of Creativity*, vol. I, ed. M. A. Runco, S. Pritzker, Academic Press, 1999.

swojego poematu *Ziemia jałowa*⁵⁰, wielokrotnie podejmując różne wątki, które później odrzucał. Kolejne części poematu rodziły się w trakcie pracy, którą Eliot poświęcił na studiowanie mitów występujących w różnych kulturach oraz na lekturę dzieł klasyków literatury.

Myślenie twórcze charakteryzują pewne cechy, które można nazwać osobiwościami⁵¹. Jedną z nich jest brak możliwości zaplanowania przebiegu i przewidzenia możliwych skutków tego procesu. Ma on charakter spontaniczny i żywiołowy, a jego reguły rodzą się podczas działania. Spontaniczny i żywiołowy charakter tej formy aktywności wskazuje, że jej nieodłącznym składnikiem jest swoboda działania. Można zatem przyjąć, że nieusuwalnym składnikiem aktu twórczego jest poczucie wolności twórcy. Potwierdzenie tej myśli znajdujemy w założeniach programowych i podejściu do sztuki twórców awangardy.

Już w manifestie dadaistycznym znajdujemy argumenty na poparcie tezy, że wolność jest nieusuwalnym składnikiem aktu twórczego. Odnajdujemy je w hasłach partykularyzacji (oddzielenia słów od znaczenia), randomizacji (wyzwolenia od przyczynowości albo inaczej: poszukiwania ładu poza sferą przyczynowości ujawniającego się w ucieczce od znaczeń i afirmowaniu „programowego” bezsensu) oraz subiektywności, w którą wpisana została względność kanonów (estetycznych, intelektualnych) i afirmacja spontanicznych działań aktywizujących wyobraźnię podmiotu⁵².

Podobne tendencje ujawniały się w podejściu do sztuki klasyków surrealizmu. Czerpiąc inspirację z psychoanalizy surrealiści stworzyli poetykę bezsensu, której język przedstawiał najwyższy stopień dowolności. Język ten, będący zapisem swobodnych skojarzeń utrwalonych w tzw. piśmie automatycznym, miał rejestrować treści ukryte w podświadomości⁵³. Fascynacja psychoanalizą znalazła w surrealizmie odbicie w nowym spojrzeniu na kwestie moralne, wynikającym z ujęcia człowieka, jako istoty zdominowanej przez własne instynkty i potrzeby. *La question morale me préoccupe... La morale est la grand conciliatrice. L'attaquer c'est encore lui rendre hommage. C'est en elle que j'ai toujours trouvé mes principaux sujets d'exaltation*⁵⁴. Przyrównanie moralności do rajfurki zdradzało pogardliwy stosunek A. Bretona do kwestii moralnych. Szacowanie ich przez pryzmat afirmacji buntu (*revolte*) i pragnienia (*desir*), znajdujemy w twórczości tych, których

⁵⁰ Por.: J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 92.

⁵¹ Zob. tamże, s. 94–99.

⁵² *Manifest dadaistyczny*, w: E. Grabska, H. Morawska (oprac.), *Artyści o sztuce*, PWN, Kraków 1963.

⁵³ Zob. K. Janicka, *Światopogląd surrealizmu*, PWN, Warszawa 1969, s. 101–102.

⁵⁴ *La confession dédaigneuse*, w zbiorze *Les pas perdus*, Paris 1949, s. 10.

surrealiści uznawali za swoich prekursorów: Charlesa Baudelaire'a⁵⁵, Artura Rimbaude'a⁵⁶ i Donatiena de Sade⁵⁷ – pisarzy, którzy rozwijali polemikę ze światem wartości i zasad będących „produktem” normatywnego wpływu społecznego.

W innym kierunku awangardy – ekspresjonizmie – tendencje do poszerzania granic swobody wypowiedzi artystycznej wyrastały, podobnie zresztą jak w surrealizmie, z przekonania o potrzebie wyzwolenia człowieka od ograniczeń, jakie sobie mimowolnie narzucił przez nabycie utrwalonych kulturowo wzorców funkcjonowania w rzeczywistości⁵⁸. Ich kontestacja znalazła wyraz w specyficznych cechach estetyki ekspresjonistycznej: upodobaniu do grozy, upiornej fantastyki i niesamowitości, w skłonności do przesady i patosu⁵⁹. Bunt wobec cywilizacji był w ekspresjonizmie i surrealizmie wyrazem negacji osiągnięć rozumu racjonalizującego i porządkującego rzeczywistość. Wszystko, co nie mieściło się w ramach owego „szablonu”, twórcy tych kierunków usiłowali przywrócić.

⁵⁵ Charles Baudelaire zasłynął przede wszystkim jako autor zbioru wierszy *Kwiaty zła*. Najbardziej uderzającym aspektem *Kwiatów zła* było upodobanie do makabry (*Padlina, Wesoly umarły*). Poezja Baudelaire'a była wyrazem ucieczki przed spleenem i rzeczywistością w świat w halucynacji i deprawujących rozkoszy cielesnych. Zob. A. Adam, G. Lermnier, A. Morot-Sir, *Literatura francuska XIX i XX wiek*, PWN, Warszawa 1980, s. 280; Ch. Baudelaire, *Kwiaty zła*, Kraków 1990].

⁵⁶ Artur Rimbaud przypisywał twórczości poetyckiej znaczenie profetyczne. Poetyckie natchnienie łączył z doznaniem towarzyszącym narkotycznemu upojeniu. Owocem eksperymentu związanego z próbą wprowadzenia własnej świadomości w stan odurzenia środkami halucynogennymi był jego utwór *Poranek upojenia*. Zrodził się on pod wpływem wizji wywołanych działaniem haszyszu. Zob. A. Adam, G. Lermnier, A. Morot-Sir, *Literatura francuska XIX i XX wiek*, wyd. cyt., s. 291–296; G. Lanson, P. Tuffrau, *Historia literatury francuskiej w zarysie*, tłum. W. Bieńkowska, PWN, Warszawa 1963, s. 582–584.

⁵⁷ Donatien-Alphone-Francoise de Sade (1740–1814) znany jest przede wszystkim jako pisarz, który w swojej twórczości odsłaniał różne oblicza dewiacji seksualnych. Do najbardziej znanych utworów literackich de Sade należą powieści: *Justyna czyli niedole cnoty*, *Juliette*, *120 dni Sodomy*, *Zbrodnie miłości* oraz *Filozofia w buduarze*. Ocalone przez Maurice'a Heinego manuskrypty markiza de Sade przyczyniły się do popularyzacji jego nazwiska w kręgach kultury masowej. Wielki ukłon w stronę słynącego ze skandali francuskiego arystokraty, poczynił André Breton, zamieszczając w *Antologii czarnego humoru* fragment *Julietty*. Zob. D. Thomas, *Markiz de Sade*, tłum. J. Korpanty, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 362, 363].

⁵⁸ L. Richard, *Encyklopedia ekspresjonizmu*, tłum. D. Górna, WaiF – Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.

⁵⁹ Do tych idei sztuki ekspresjonistycznej nawiązuje głośny film Roberta Wiene *Gabinet doktora Caligari*, którego premiera odbyła się 1920 roku w Berlinie. To prawdziwie arcydzieło sztuki filmowej zainicjowało całą serię filmów ekspresjonistycznych od *Nosferatu* Wilhelma Murnaua czy dzieł Fritza Langa, takich jak *Zmęczona śmierć*, *Doktor Mabuse* i *Metropolis* do współczesnych filmów z gatunku kina grozy. Dzięki filmowi Roberta Wiene *Gabinet doktora Caligari* na gruncie estetyki zrodził się nawet nowy termin, tzw. „kaligaryzm”, oznaczający upodobanie do upiornej fantastyki. Szczególną zasługę miała tu jego forma plastyczna całkowicie zrywająca z realizmem, tworząca świat krzywych ścian, krętych korytarzy i nieproporcjonalnych przedmiotów, poprzez które autorzy pragnęli oddać psychikę bohaterów, unaocznic głębię dramatu rozgrywającego się między nimi i w nich samych. W dekoracje wkomponowane były cienie, które podkreślały nastrój grozy i niesamowitości. Gra aktorów wyrażająca się patosem i przesadą, miała uzewnętrzniać przeżycia kreowanych przez nich postaci.

Afirmacja prawa do swobodnego wypowiedziania się w języku sztuki u artystów awangardowych zyskiwała niejednokrotnie kształt szokujących i zaskakujących rozwiązań artystycznych. Taki charakter miały happeningi Tadeusza Kantora: *Lekcja anatomii według Rembrandta*, będąca trawestacją znanego dzieła holenderskiego malarza, czy *Koncert morski*, w którym artysta, stojąc na zatopionym w morzu podeście ratownika, gestami dyrygenta prowadził „symfonię” fal. Kantowska inscenizacja *Balladyny* umieszczona została w prywatnym mieszkaniu. Zaskakujące były także inne elementy spektaklu, jak konstruktywistyczne dekoracje czy pomysł wyłączenia wszystkich iluzyjnych narracji podkreślających baśniową konwencję dramatu. Do historii teatru Tadeusz Kantor wszedł przede wszystkim jako twórca nowatorskiej formy dramaturgicznej opartej na realizacji posunięć artystycznych przełamujących konwencję klasycznego teatru⁶⁰.

Afirmowanie wolności znalazło odbicie w specyficznych wyznacznikach awangardy. Według Tadeusza Palecznego należą do nich: krytycyzm, nonkonformizm, alternatywizm, autentyczność, wolność i orientacja prospektywna⁶¹. Wymienione wyznaczniki twórczości awangardowej wskazują, iż mianem twórców awangardowych można określić wszystkie zaangażowane w jakąś działalność jednostki wcielające się w rolę inicjatorów wydarzeń o dużej sile przyciągania, zdolne do urzeczywistniania projektów konstruktywnej przebudowy świata, przyczyniające się do powstania nowych prądów artystycznych i ideowych. Florian Znaniecki w dziele *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości* (1934)⁶² zaliczył do grona wielkich kontestatorów jednostki utalentowane i zdolne do przeciwstawienia się zasadom ustalonego porządku rzeczywistości czymś więcej niż samym bezproduktywnym

⁶⁰ Zaprzeczeniem konwencji obowiązującej w tradycyjnym teatrze było u Kantora to, że widzowie jego spektakli stawali się często uczestnikami widowiska teatralnego. W swoim teatrze Kantor rozwinął ideę burzenia iluzji, wypróbowując w praktyce mechanizmy „instalowania przypadku”. Celowo zorganizowany bezład, zainstalowany przypadek to wywiedzione z doświadczeń awangardy sposoby nawiązywania bezpośredniego kontaktu z odbiorcą sztuki. Eksperymenty te służyły uaktywnieniu wyobraźni widza. W tym celu Kantor stosował takie chwytły artystyczne, jak osadzenie akcji dramatu w nietypowym miejscu (najczęściej akcje przedstawień rozgrywały się poza budynkiem teatru, rzadziej – w miejscach najniższej rangi w teatrze), nobilitację przedmiotu do rangi „drugiego aktora” i wprowadzenie „uprzedmiotowionej gry aktorskiej” sprowadzającej się do wyłączenia wszelkich możliwych środków ekspresji (wynikiem tych założeń były również kostiumy informel, deformujące ciało aktora, emballages – kompozycje przestrzenne złożone z „opakowanych” przedmiotów i ludzi oraz tzw. bio-obiekty – powstałe z połączenia przedmiotu użytkowego z kostiumem aktora), wykorzystywanie przedmiotów gotowych, którymi zapelniano przestrzeń sceniczną, oraz dążenie do zantagonizowania akcji teatralnej z fabułą dramatu (między dziełem, którego treść była kanwą przedstawienia a akcją przedstawienia nie mogły istnieć związki typu ilustracyjnego; akcja dramatu i działania sceniczne musiały pozostawać ze sobą w nieustannym konflikcie). Zob. K. Pleśniarowicz, *Teatr śmierci Tadeusza Kantora*, Verba, Chotomów 1990; K. Pleśniarowicz, *Labirynt Kantora*, „Dialog”, wrzesień 1987, s. 96; K. Miklaszewski, *Konteksty Kantora*, „Dialog”, wrzesień 1987.

⁶¹ Zob. T. Paleczny, *Bunt „nadnormalnych”*, Universitas, Kraków 1998.

⁶² Zob. F. Znaniecki, *Ludzie terazniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974.

brakiem podporządkowania. Tak zwani „zboczeńcy nadnormalni” to indywidualności wybitne, które są sprężyną napędzającą ewolucję kultury. W tym znaczeniu kontestatorami należącymi do kategorii „zboczeńców nadnormalnych” są zarówno naukowcy, jak też wynalazcy, rewolucjoniści, artyści i intelektualisci torujący drogę rozwojowi nowych prądów artystycznych, filozoficznych czy ideowych. Gdyby pokusić się o stworzenie listy luminarzy kultury zasługujących na miano „zboczeńców nadnormalnych”, według gradacji znaczenia ich dokonań, twórcy zdradzający skłonność do działania ujawniającego cechy awangardy zajmowałiby na niej jedną z wyższych lokat.

Według opinii Deana K. Simonton ewolucja kultury zachodząca pod wpływem nowych trendów w sztuce, nowych idei, odkryć i wynalazków jest możliwa dzięki temu, że sprawcy transgresji w nowatorski sposób syntetyzują składniki zastanej kultury, dodając do nich nowe elementy⁶³. Czasami wprowadzane przez nich pomysły są na tyle zaskakujące, że trudno je zaakceptować środowiskom opiniotwórczym. Z takim odbiorem spotkał się filmowy debiut Orsona Wellesa; *Obywatel Kane* zrealizowany został przy wykorzystaniu technik stojących w sprzeczności z regułami tradycyjnej gramatyki filmowej⁶⁴.

Sztuka tworzenia czegoś na kształt „nowej syntezy” z połączenia elementów „zastanej” kultury stała się po części źródłem artystycznego sukcesu legendarnego twórcy „Teatru laboratorium”⁶⁵. W swoim sposobie realizacji dzieła teatralnego Jerzy Grotowski sięgał do starych rytuałów⁶⁶. W ćwiczeniach doskonalenia warsztatu aktorskiego wykorzystywał rytualny taniec janwału towarzyszący ceremoniom wooduistycznym⁶⁷. Ta rytualna technika tańca została „oczyszczona” w teatrze Laboratorium z pierwotnego kontekstu kulturowego⁶⁸. W założeniu

⁶³ Por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 96

⁶⁴ Znając je doskonale, reżyser świadomie ich poniechał wprowadzając na ich miejsce własne rozwiązania artystyczne. Starał się w ten sposób pokazać, że każdą z tych reguł można odwrotnie zastosować. Zachowywał na przykład w głębokim cieniu twarze osób mówiących czy działających, oświetlając jedynie twarze ich biernych słuchaczy i obserwatorów. Welles jako pierwszy zastosował ujęcia obejmujące sklepienia pomieszczeń. Wcześniej nad planem umieszczane były zespoły reflektorów, które z oczywistych względów należało usuwać z pola widzenia. Ujęcia obejmujące sklepienia okazały się być możliwymi do zrealizowania przy zastosowaniu specjalnych obiektywów poszerzających pole widzenia. Obiektywy te posiadały jeszcze jedną właściwość: dawały możliwość zwiększenia ostrości, dzięki czemu można było wyraźnie widzieć przedmioty z tła i bliższego planu. Zob. J. Płazewski, *Historia filmu dla każdego*, WAiF, Warszawa 1977, s. 170–172.

⁶⁵ Zob. J. Kelera, *Grotowski wielokrotnie*, Ośrodek Badań Twórczości Jerzego Grotowskiego i Poszukiwań Teatralno-Kulturowych, Wrocław 1999; Z. Osiński, *Grotowski i jego laboratorium*, PIW, Warszawa 1980; L. Kolankiewicz, *Koniec teatru: Grotowski w roku 1969*, „Dialog”, kwiecień 1987; Rozmowy: *Grotowski ciągle tajemniczy*, „Dialog”, maj 1989.

⁶⁶ Zob. Rozmowy: *Grotowski ciągle tajemniczy*, „Dialog”, maj 1989, s. 114.

⁶⁷ Zob. J. Grotowski, *Teksty z lat 1965–1969. Wybór*, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1999.

⁶⁸ Zob. L. Kolankiewicz, *Dramat obiektywny Grotowskiego* (1), „Dialog”, maj 1989, s. 127.

J. Grotowskiego nauka tańca janwału miała wprowadzać uczestników w doświadczenie powrotu do tego okresu w sztuce, kiedy nie istniało wyraźne rozgraniczenie między teatrem a życiem, między kreacją artystyczną a spontaniczną autokreacją podmiotu.

Działania transgresyjne, podobnie jak inne formy aktywności człowieka, posiadają wymiar moralny. Z tego punktu widzenia można dokonać ich podziału na: transgresje destruktywne i transgresje konstruktywne⁶⁹. Podział ten opiera się na kryterium agotonicznym (od greckiego słowa *agaton* – dobro). Zgodnie z tym kryterium do transgresji destruktywnych należą te działania, które stają się źródłem cierpienia ich sprawcy, lub godzą w dobro innych ludzi. Do transgresji konstruktywnych należą zaś te działania, które służą dobrobytowi i dobrostanowi człowieka a w szerszym ujęciu przyczyniają się do ewolucji kultury. Czasami kryterium agotoniczne nie pozwala jasno rozróżnić transgresji destruktywnych od konstruktywnych. Tak było z eksperymentem dokonany przez Stanleya Milgrama, podczas którego badane osoby uciekały się do aktów przemocy, nie mając świadomości, że jest to przemoc tylko pozorna⁷⁰. Sprawa moralnej oceny tego eksperymentu nie jest oczywista, zważywszy na fakt, iż psychologom, którzy go przeprowadzili, przyświecał szlachetny cel. Było nim poznanie ludzkich reakcji w sytuacji przymusu i zagrożenia.

Transgresje destruktywne mogą być skierowane także na siebie. Można uznać, że istotną rolę w wyzwaniu motywacji do podejmowania tego typu działań odgrywają: duża siła przywiązania do własnych obsesji, bolesne odczuwanie tragizmu życia, poczucie bezsensu istnienia, „kapitulacja” wobec świata lub obrona przed nią znajdująca ujście w działaniach o charakterze autodestruktywnym. Nie zawsze jednak psychologicznym podłożem działań zaliczanych do klasy transgresji autodestruktywnych jest zanik instynktu samozachowawczego wywołujący pragnienie wyrządzenia szkody własnej osobie. Moralna ocena takich działań może stać się problematyczna wówczas, gdy ich sprawcą powoduje chęć urzeczywistnienia wyższych wartości: estetycznych, poznawczych czy moralnych... Okrucieństwo w wiwisekcji własnego „Ja”, któremu dał wyraz Marcel Proust, wykorzystując w literackim opisie śmierci Bergotte’a zapis własnych doznań związanych z cierpieniem w chorobie, można chyba potraktować jako próbę doświadczenia wprowadzonego w sferę transgresji o charakterze autodestruktywnym⁷¹. Zdumienie i podziw, jaki może budzić w nas determinacja tego człowieka, zderzają się

⁶⁹ Zob. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 62–64.

⁷⁰ Zob. E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Psychologia społeczna, serce i umysł*, tłum. A. Bezwińska i in., Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 299–306.

⁷¹ Zob. A. Maurois, *W poszukiwaniu Marcela Prousta*, tłum. I. Wachłowska, PIW, Warszawa 1961.

tu konfliktowo z budzącym ambiwalentne uczucia zanikiem jego instynktu samozachowawczego. Mieszane uczucia może budzić w nas autodeterminacja, z jaką austriacki poeta Rainer Maria Rilke dążył do ostatecznego wyciągnięcia konsekwencji ze „swojej prawdy”⁷². Przekonanie, że śmierć jest uwieńczeniem życia, a oczekiwanie nadejścia tego wydarzenia i gotowość jego przyjęcia jest wyrazem zwycięstwa człowieka nad samym sobą, zmusiło poetę do dokonania sadystycznego eksperymentu na sobie. Umierając w straszliwych cierpieniach na leukemię, Rilke konsekwentnie, do ostatnich chwil życia odmawiał przyjmowania środków przeciwbólowych. Uczynił to, aby nie przeszkodzić własnej śmierci w „akcie spełnienia”. Jak trafnie zauważył Mieczysław Jastrun, w straszliwej konsekwencji tego poety ujawnił się jakichś rys świętości.

Wyjątkowym, utrwalonym w kulturze europejskiej przykładem całej sekwencji transgresji o charakterze autodestruktywnym była biografia i twórczość francuskiego pisarza, Jeana Geneta⁷³. Kreacja literackiego świata Geneta nie mogła zaistnieć poza sferą jego bolesnych doświadczeń życiowych, „największej szkoły” i zarazem „najtragiczniejszej miłości” tego pisarza. Transgresje destruktywne i autodestruktywne były głównym motywem fabularyzującym losy bohaterów jego powieści. Jean Genet przedstawił w nich opis świata będącego ciemną stroną rzeczywistości. W świecie tym królowały dewiacje, przemoc, zbrodnie i śmierć. Intensywność przeżyć, jakich doświadczamy obcując z trudną w odbiorze prozą Geneta wzrasta, gdy skupiamy się na opisach, w których autor przekracza strefę śmierci i jej tabu. Motyw ten pojawił się w finałowej scenie egzekucji z *Cudu róży*⁷⁴ i w scenach opisujących doświadczenie bliskości ze zmarłym, które odnajdujemy w *Ceremoniach żałobnych*⁷⁵ i w *Matce Boskiej Kwietnej*⁷⁶. Genet z upodobaniem stawiał swoich bohaterów w takich sytuacjach granicznych, jak doświadczenie cudzej śmierci, uwięzienie czy egzekucja. Bohaterowie jego powieści odczuwali rozpacz prowokującą do działań, które odsłaniały prawdę o nich samych. Czytając utwory Geneta, ma się wrażenie, że pisarz przydaje swoim bohaterom atrybutów boskości, uświęcając ich destrukcyjne czyny wypływające z bolesnych doświadczeń życiowych. W nikczemności swoich bohaterów Genet – człowiek, którego droga życiowa związana była ze światem przestępczym – zdradził nam „upodobanie” do zła, które na swój sposób urzeka, chociaż wypływa z cierpienia i rodzi cierpienie.

⁷² Zob. R. M. Rilke, *Malte. Pamiętniki Malte-Lauridsa Brigge*, tłum. W. Hulewicz, Pavo, Warszawa 1993.

⁷³ J. Genet, *Ceremonie Żałobne*, Gdańsk 1995; J. Genet, *Cud Róży*, Warszawa 1994; J. Genet, *Matka Boska Kwietna*, Warszawa 1994; M. Janion, Z. Majchrowski, *Transgresje 2, Odmieńcy*, Gdańsk 1992; A. Adam, G. Lermnier, E. Morot-Sir, *Literatura francuska*, t. II, Warszawa 1980, s. 620–622.

⁷⁴ J. Genet, *Cud róży*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, Tenten, Warszawa 1994.

⁷⁵ J. Genet, *Ceremonie żałobne*, tłum. K. Rodowska, Marabut, Gdańsk 1995.

⁷⁶ J. Genet, *Matka Boska Kwietna*, tłum. K. Zabłocki, Tenten, Warszawa 1994.

Dean K. Simonton⁷⁷ przeprowadził badania, w których podjął się analizy życia znanych twórców kultury żyjących na przestrzeni ostatnich dwóch i pół tysiąca lat. Z jego badań wynika, iż znaczącą rolę w działaniach twórców kultury odgrywały warunki społeczno-kulturowe, wewnętrzna swoboda, rywalizacja idei i możliwość prowadzenia sporów. Z badań tych wynika również, że cechami łączącymi portrety osobowościowe sprawców transgresji na skalę historyczną były niezależność w osądach ludzi, rzeczy i zjawisk oraz skłonność do działania wbrew opinii ogółu. Wyniki badań D. K. Simontona częściowo wyjaśniają zbieżność między skłonnością do autodestrukcji a motywacją do podejmowania aktów transgresji, których rezultaty czasem osiągają rangę historyczną. Nie zawsze psychologicznym podłożem transgresji autodestruktywnych są obsesje, koszmary, poczucie bezsensu istnienia czy zanik instynktu samozachowawczego. Chociaż nie można wykluczyć wpływu wymienionych czynników psychologicznych na dokonania niektórych sprawców transgresji o randze historycznej, to tym, co niejednokrotnie uderza nas w ich biografiach, jest autodeterminacja, hart ducha i skłonność do poświęcenia własnego dobra działaniu, w które bez reszty się angażują. Mechanizmy motywacyjne leżące u podstaw skłonności do podejmowania ryzykownych działań przestają tu przylegać do „stereotypowych” wyobrażeń o psychicznych uwarunkowaniach transgresji autodestrukcyjnych.

Przechodząc do psychologicznych uwarunkowań wszystkich działań transgresyjnych, warto na wstępie zauważyć, że rolę istotnego czynnika motywacyjnego odgrywają w nich potrzeby wyższe: społeczne i osobiste. W ich hierarchii wysoką pozycję zajmuje potrzeba hubrystyczna. W psychologii transgresyjnej pełni ona rolę podobną do tej, jaką w psychoanalizie spełnia mechanizm sublimacji, a w psychologii humanistycznej potrzeba samorealizacji. Potrzeba hubrystyczna przejawia się w rozmaitych formach, spośród których dwie pełnią strategiczną rolę w wyzwalaniu działań transgresyjnych. Jedną z nich jest forma rywalizacyjna. Jej wyrazem są dążenia jednostki do wyróżnienia się, zdobycia uznania lub wyższej pozycji na skali społecznych porównań. Zdaniem Alfreda Aldera skala „wyższość – niższość” jest najbardziej typowym wymiarem ludzkiej egzystencji⁷⁸. Znaczenie, jakie jednostka przypisuje własnym osiągnięciom, zależą od sposobu, w jaki interpretuje informacje związane z ocenami jej działań płynącymi ze strony otoczenia społecznego. Zdarza się, że sprawcy transgresji sami włączają się w proces społecznego odbioru, dokonując promocji własnego dzieła, mitologizując je, narzucając innym określony sposób jego interpretacji i ośmieszając opinie środowisk

⁷⁷ Zob. D. K. Simonton, *Philosophical eminence, beliefs and Zeitgeist: An individual-generational analysis*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 34, 1976; por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 62.

⁷⁸ Zob. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 120.

dopuszczających się jego krytyki. Znany malarz surrealista Salvador Dali potrafił skutecznie walczyć o swoją popularność. Potwierdzeniem tego były jego artystyczne poczynania zmierzające do zaszokowania krytyków i zaspokojenia gustów wielbicieli jego sztuki.

Inna forma potrzeby hubrystycznej, zwana dążeniem do doskonałości, znajduje wyraz w działaniach, w których człowiek zmierza do polepszania jakości własnych dokonań i sprostania narzuconym sobie wewnętrznym standardom doskonałości. Quentin Massys podczas pracy nad malowidłem zatytułowanym „Brzydka księżniczka” dokonywał w nim wielu poprawek. Dzięki jego wysiłkom końcowe dzieło zdradza, obok brzydoty modelu⁷⁹, ostentacyjne panowanie nad formą wytworu, który spełnia niewątpliwie wysokie kryteria artystyczne.

Duży wkład do rozwoju wiedzy na temat potrzeby hubrystycznej wniosły badania Dawida C. McClellanda⁸⁰. Przedmiotem jego zainteresowań była zależność między motywacją osiągnięć a rozwojem ekonomicznym społeczeństw. McClelland skoncentrował się na poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czy motywacja osiągnięć wpływa na rozwój ekonomiczny społeczeństwa. W tym celu zanalizował zależność między siłą tej motywacji a wzrostem produkcji energii elektrycznej, który nastąpił w latach 1925–1950. Z jego badań wynika, iż w społeczeństwach o wysokim poziomie tej motywacji wzrasta produkcja i zużycie energii elektrycznej.

W środowisku naukowym częstym zjawiskiem są działania rywalizacyjne inspirowane wpływem potrzeby hubrystycznej. Przykładem tego zjawiska była rywalizacja między Linusem C. Paulingem a Francisem H. Crickiem i Jamesem D. Watsonem w badaniach prowadzonych nad strukturą DNA. Tego rodzaju rywalizacja przenosi się często na całe zespoły badawcze. Potrzeba hubrystyczna inicjuje wiele transgresji podejmowanych w świecie społecznym, w świecie instytucji publicznych, stosunków interpersonalnych i w strukturach władzy. Zabieganie o „palmę pierwszeństwa” jest stałym elementem kariery polityka. Zbigniew Brzeziński twierdzi, że potrzeba ta była szczególnie silna u dyktatorów, którzy zaspokajali ją, budując swoje systemy totalitarne⁸¹.

Siła potrzeby hubrystycznej potęguje się szczególnie w warunkach ostrych kryzysów społecznych. Kiedy określona zbiorowość przez dłuższy okres faworyzuje siebie i gloryfikuje swoje dokonania, to fakt ten u jednostek i grup poddanych z jej strony marginalizacji wywołuje tzw. reakcję outsiderów. Ludzie pozbawieni

⁷⁹ Niektórzy badacze przyjmują, że jest to portret fikcyjny na podstawie groteski Leonarda da Vinci.

⁸⁰ C. McClelland, *The achieving society*, D. Van Nostrand Company, Princeton 1961; por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 126.

⁸¹ Z. Brzeziński, *Out of control*, Simon & Schuster, New York 1993; por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, Warszawa 1997, s. 128.

wpływu na bieg wydarzeń zaczynają wówczas odczuwać silną potrzebę umocnienia się w poczuciu własnej wartości. Przykładem może tu być brzemienna w skutki reakcja Niemiec na następstwa, jakie pociągnął za sobą Traktat Wersalski. Współcześnie potrzeba hubrystyczna jest jednym z ważniejszych motywów działalności wielu ugrupowań, które z różnych przyczyn poddawane są marginalizacji społecznej. Najprawdopodobniej obok potrzeby rozwiązania kwestii, która z punktu widzenia członków tychże ugrupowań wydaje się istotnym problemem społecznym, ważnym motywem inicjującym ich działalność jest dążenie do zagwarantowania sobie miejsca w dyskursie społecznym. Można się domyślać, iż za tym celem nie stoi wyłącznie potrzeba „odsłonięcia prawdy”, która za sprawą zniekształceń w procesie komunikacji społecznej zostaje ukryta lub też ulega przekłamaniu, ale też potrzeba umocnienia się w poczuciu własnej wartości. Potrzeba ta może rodzić skłonność do radykalizacji działań w imię obrony „własnej prawdy”. Jak pokazują wydarzenia ostatnich lat, potrzeba hubrystyczna wyzwała działania destrukttywne wielu ekstremistycznych ugrupowań i ruchów społecznych⁸². Ich działalność z uwagi na wzrastający stopień radykalizacji stwarza coraz większe zagrożenie dla społeczeństwa.

Poza potrzebą hubrystyczną istotną rolę w inicjowaniu działań transgresyjnych odgrywają dwa rodzaje motywacji: zewnętrzna i wewnętrzna. Motywacja zewnętrzna jest motorem działań ukierunkowanych na zdobycie wartości instrumentalnych. Motywacja wewnętrzna jest głównym generatorem działań ukierunkowanych na osiąganie wyższych standardów własnej doskonałości. Ten typ motywacji dominuje w twórczości naukowej i artystycznej. Co ciekawe, badania Teresy Amabile dowiodły, że zapowiedź oceny obniża efektywność wysiłków ludzi, którzy w swoich działaniach kierują się motywacją wewnętrzną⁸³. W przeciwieństwie do nich, ludzie umotywowani zewnętrznie reagują pozytywnie na oceny ich działań płynące ze strony otoczenia społecznego. Badacz innowacji technicznych w przemyśle, Peter F. Drucker, dostarczył wielu dowodów potwierdzających pogląd, iż fiasko i dezaprobata albo zysk i akceptacja intensyfikują wysiłki ludzi kierujących się motywacją zewnętrzną do poszukiwania rozwiązań innowacyjnych i użytecznych⁸⁴.

⁸² Zob. S. Jaronowska, J. Posłuszny, *Antropologia światopoglądowych alternatyw. Edukacja i problem nienawiści w konfliktach systemów wartości*, w: A. Kusztelak (red.), *Edukacja dla bezpieczeństwa*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa, Poznań 2005.

⁸³ T. Amabile, *Effects of external evaluation on artistic creativity*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 37, 1979; por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 131.

⁸⁴ P. F. Drucker, *Innovation and entrepreneurship*, Harper & Row, New York 1985; por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 132.

W transgresjach twórczych zasadniczą rolę odgrywa motywacja wewnętrzna związana z emocjami i nastrojami pozytywnymi. Jej wpływ na procesy twórcze ilustruje trylogia filmowa Andrzeja Kondratiuka (*Cztery pory roku*, *Wrzecziono czasu*, *Słoneczny zegar*). Wszystkie jej części zostały nakręcone w podmiejskiej samotni reżysera. Nastrojowe pejzaże i wątki z życia mieszkańców Gzowa są tylko tłem akcji, którą rozwijają kolejne etapy pracy nad filmem. W niczym nie kojarzy się ona z katorżniczym wysiłkiem. Budzi raczej skojarzenia z jakąś wyszukaną formą zabawy. Przykład ten ilustruje tezę o samowzmocniającym charakterze działania transgresyjnego, w którym istotną rolę odgrywają emocje i nastroje pozytywne.

Pozytywne emocje mogą korzystnie wpływać na przebieg i efekty pracy naukowej. Praca fizyków, którzy przyczynili się do opracowania teorii kwantów, była dla nich fascynującą przygodą intelektualną⁸⁵. Minęło wiele lat, zanim fizycy pogodzą się z faktem, że zaobserwowane przez nich zjawiska są istotnym aspektem fizyki kwantowej.

Zarówno w rozmowach potocznych, jak też w pracach naukowych można spotkać się z poglądem, iż we wszystkich formach działalności twórczej i ekspansywnej człowieka istotną rolę odgrywa tzw. „duch czasu”⁸⁶. W pewnym sensie można go uznać za źródło inspiracji dla wszystkich typów transgresji. Dean K. Simonton opisał zjawisko „wędrowania idei” w europejskim kręgu kulturowym⁸⁷. Wykazał, że pewne orientacje filozoficzne i światopoglądowe, prądy artystyczne i kierunki rozwoju naukowego wyraźnie określały specyfikę atmosfery intelektualnej swojej epoki. Na przykład w czasach Renesansu odnotowano skokowy wzrost ludzkich osiągnięć na różnych płaszczyznach. Trudno logicznie wyjaśnić źródła tego zjawiska. Zakładając, że w tym czasie zasoby psychiczne ludzi nie różniły się zasadniczo od możliwości intelektualnych ich poprzedników, którzy żyli we wcześniejszych epokach, przyczyn skokowego wzrostu dokonań, jaki odnotowano w tym czasie, należy dopatrywać się w sprzyjających warunkach społecznych i kulturowych. Warunki te można zaliczyć do specyficznych stymulatorów transgresji.

Z punktu widzenia psychotransgresjonizmu istotne znaczenie ma podział ludzkiego życia na dwie jednostki biograficzne: rozdziały i epizody⁸⁸. Epizody to drobne fakty i zdarzenia, które nie odgrywają istotnej roli w biografii człowieka. W przeciwieństwie do nich rozdziały to duże jednostki funkcjonalne, które spełniają w niej strategiczną rolę. Są niezastępowalne i nieredukowalne w tym zna-

⁸⁵ Zob. F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1982, s. 112.

⁸⁶ Zob. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 173.

⁸⁷ Zob. D. Simonton, *Scientific genius. A psychology of science*, Cambridge University Press, Cambridge 1988; por. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 166.

⁸⁸ Zob. J. Koziński, *Transgresja i kultura*, wyd. cyt., s. 232–233.

czeniu, iż pominięcie jednego z nich prowadziłoby do całkowitego zniekształcenia ludzkiej biografii.

Rozdziały dzielą się na: adaptacyjne i transgresyjne⁸⁹. Treścią rozdziałów adaptacyjnych są przede wszystkim działania ochronne, ukierunkowane na zdobycie wartości i dóbr zaspokajających potrzeby vitalne. W rozdziałach transgresyjnych dominującą formą aktywności człowieka są działania samorealizacyjne. Tego rodzaju aktywność ma wymiar transgresyjny. W rozdziałach transgresyjnych istotną rolę odgrywają sytuacje graniczne. Cechują się one wyjątkowym nasileniem rozmaitych utrudnień, przeszkód i problemów, które powodują, że w świadomości człowieka rodzi się poczucie utraty kontroli nad własnym losem. Warto jednak dodać, iż działający ślepo los nie jest jedynym czynnikiem stojącym za splotem uwarunkowań składających się na sytuacje graniczne. Czasami przyczyną cierpienia jednostki staje się wrogość środowiska lub jej egoizm znajdujący ujście w działaniach o charakterze intymidacyjnym⁹⁰. Literatura faktu dokumentująca wydarzenia z czasów II wojny światowej dostarcza nam wielu przykładów na poparcie tezy, iż doświadczanie ekstremalnych cierpień znajduje ujście w działaniach podlegających jednoznacznym ocenom z punktu widzenia kryteriów moralnych. Na jednym biegunie reakcji na sytuację przemocy, przymusu i zagrożenia lokują się działania bestialskie, a na drugim – działania będące wyrazem walki w obronie godności człowieka. Przykłady heroizmu, któremu niejednokrotnie dawali wyraz ludzie uwikłani w wojenny koszmar, są potwierdzeniem tezy, iż sens cierpienia nie wyczerpuje się w pojęciu zła⁹¹.

Nasz wgląd w motywy rządzące zachowaniem człowieka w sytuacjach granicznych (trudnych, przełomowych, wyzwalających cierpienie) wzbogacili i pogłębili pisarze cytowani często jako mistrzowie egzystencjalizmu. Wśród nich wymienienia się przede wszystkim Fiodora Dostojewskiego, Franza Kafkę i Alberta Camusa. Bez znajomości ich dzieł nasza wiedza o cierpieniu byłaby znacznie uboższa. Duży wkład w refleksje nad problemem sytuacji granicznych wniosły dokonania filozofów egzystencjalistów: Sørensa Kierkegaarda, Jeana Paula Sartre'a, Arthura Schopenhauera i Karla Jaspersa. W gronie tym, szczególne miejsce zajmuje Karl Jaspers, myśliciel, który w swoich rozważaniach poddał analizom sytuacje graniczne⁹².

⁸⁹ Zob. tamże, s. 233.

⁹⁰ Wyrażających się w dążeniach do osiągnięcia egoistycznych celów i w narzucaniu innym swojej woli.

⁹¹ Zob. J. Koziński, *Człowiek wielowymiarowy*, Żak, Warszawa 1996, s. 226.

⁹² Zob. Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. I, Warszawa 1990, s. 251–258; K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers, Wiedza Powszechna*, Warszawa 1978; K. Jaspers, *Sytuacja graniczna i egzystencja*, w: M. Janion, S. Roziek, *Osoby, transgresje 3*, wyd. cyt.

* * *

Panoramę przedstawionych zagadnień można podsumować myślą, iż człowiek w swoim rozwoju osobniczym nieustannie wykracza poza siebie, poza ustalone schematy myślenia i działania, ustalone sposoby reagowania na rzeczywistość, ustalone procedury rozwiązywania problemów i kreowania własnych strategii rozwojowych. Akty transgresji są wyrazem ekspresji jego osobowości. Obejmują wszystkie czyny, dzięki którym człowiek zmienia i modyfikuje strukturę otaczającej go rzeczywistości, poszerza zakres własnej wolności, zakres swoich kompetencji, granice świata własnej ekspansji, wreszcie – tworzy nowe wartości i dzieła. Cała historia ludzkości to pasmo nieprzerwanie ponawianych działań, w trakcie których ludzie burzą stare formy, budują nowe struktury, tworzą nowe wartości i dzieła. Transgresja jest wymiarem i racją działania dynamizującego rozwój ludzkiego świata.

SYLWIA JARONOWSKA

**A WONDER OF TRANSGRESSION –
APPROACH PERSPECTIVES**

(Summary)

The subject of the present paper is transgression as an essential feature of nature and human existence. The first part presents approaches to the wonder of transgression from the perspective of various standpoints worked out on grounds of humanistic thought. The subsequent parts of the paper refer to the system of theorems developing assumptions of the concept of transgressive man, and present various dimensions of transgressive activities by which human beings express the subjectivity of their participation in culture.

Key words: **transgression, human being, culture**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Sylwia Jaronowska
Akademia Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie
Instytut Pedagogiki
ul. Szczęśliwicka 40
02-353 Warszawa

sylwia.jaronowska@wp.pl

JOLANTA SAWICKA

DYCHOTOMIA LUDZKIEGO ŚWIATA W MYŚLI POLITYCZNEJ HANNAH ARENDT

Wspólnotowość

Człowiek, według Arendt, wpisany jest w świat charakteryzujący się dychotomicznością. Poprzez narodziny stajemy się elementem jego różnorodności i poprzez tę niejednorodność jesteśmy uwarunkowani. Pojawiamy się i trwamy do ostatniej chwili naszego życia w całej wielości rzeczy naturalnych i sztucznych, żywych i martwych, przemijających i trwałych. Świat nie jest, w przeciwieństwie do człowieka, materią skończoną¹. Istniał przed naszym przybyciem i trwać będzie po naszym odejściu, czyli po śmierci kończącej biologiczny wymiar trwania istot żywych.

Punktem wspólnym tych wielorakich różnorodności świata jest to, że wszystkie one mają naturę zjawiskową, w tym sensie, że się pojawiają i znikają. Rzeczywistość zmysłowa ma charakter fenomenalny. Wynika z tego, że świat pozbawiony odbiorcy nie miałby żadnego sensu. Bóg mógłby być (i być może jest) takim obserwatorem, ale gdyby był, byłby obserwatorem niewystarczającym, gdyż niemożliwe byłoby uzyskanie informacji zwrotnej od Istoty transcendentnej. Zdaniem Arendt, to właśnie człowiek jest zdolny do postrzegania i reagowania na to, co mu się prezentuje. Człowiek, dzięki swemu naturalnemu uposażeniu w formie zmysłów (w pierwszej kolejności), jest najodpowiedniejszym odbiorcą fenomenalnej natury

¹ „Życie znaczy żyć w świecie, który poprzedza nasze przybycie i który przetrwa nasze odejście”; H. Arendt, *Myślenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 2002, s. 53.

świata². Za pomocą wzroku, słuchu, dotyku, smaku gwarantuje realność istniejących wyglądów, dźwięków, zapachów, kształtów, istot. Nie tylko tkwimy w świecie, ale do niego też należymy: „(...) my także jesteśmy zjawiskami, pojawiajemy się i znikamy – twierdzi Arendt – przebywamy i odchodzimy, a przychodząc znikąd, przybywamy dobrze wyposażeni, by mieć do czynienia z tym, co się nam pojawia, i by brać udział w grze świata”³.

Warunkiem koniecznym dla zaistnienia świata jest człowiek. Człowiek natomiast, jako element wpisany w zjawiskowość przestrzeni, do potwierdzania swojej realności również potrzebuje obserwatorów, potrzebuje innych ludzi⁴. „W tym świecie, w który wkraczamy – pisze Arendt – pojawiając się nie wiadomo skąd i z którego nie wiadomo dokąd znikamy, byt i zjawiska są ze sobą zbieżne. Materia martwa, naturalna i sztucznie stworzona, zmienna i niezmienna, zależy w swoim byciu, czyli także w swym zjawianiu się, od obecności żywych stworzeń. Nic i nikt nie istnieje na tej planecie, czyje istnienie nie zakładałoby obserwatora. (...) Nie człowiek, lecz ludzie zamieszkują ziemię. Wielość jest prawem tego świata”⁵.

Człowiek potrzebuje wspólnoty, ponieważ to ona gwarantuje rzeczywisty wymiar życia i wszystkiego tego, co z egzystencją na ziemi jest związane. Człowiek nie jest pozbawiony zdolności doznawania siebie samego, czyli świadomości, że oto pojawia się sam przed sobą, tylko że autoafirmacja, dotycząca realności jednostki, nie jest wystarczającym gwarantem, że tak rzeczywiście jest⁶. Światowość⁷ właśnie na tym polega, że „obiektywną” realność uzyskujemy będąc widzianym i słyszanim. Bycie w świecie oznacza dla Arendt, że nic nie może być podmiotem, jeżeli jednocześnie nie jest przedmiotem i nie prezentuje się, nie pojawia się komuś innemu⁸. Życie ludzkie, nawet jeżeli jest ono pustelnicze, w formie eremickiego wrośnięcia w przyrodę realizowane, nie jest możliwe bez świata, który zaświadcza o obecności innych istot ludzkich⁹.

² Inspiracje Husserlem i Heideggerem bardzo często pojawiają się w refleksji Arendt nie wprost, bez jawnych odwołań do tekstów tych myślicieli, jak jest w niniejszym przypadku.

³ H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 55.

⁴ Arendt bardzo często posługuje się w momentach opisu zależności świata od człowieka, i człowieka od innych ludzi, w celu jaśniejszego wyrażenia swojej myśli, analogią zaczerpniętą z życia teatru. Istnienie aktora pozbawione byłoby sensu, gdyby nie istniała scena, inni aktorzy oraz widzowie. Tak samo żywa istota jest uwarunkowana światem, który umożliwia jej pojawienie się oraz bycie rozpoznaniem w swej niepowtarzalnej egzystencji.

⁵ H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 51.

⁶ Zob. tamże, s. 52.

⁷ To odpowiednik angielskiego *worldliness*, które można tłumaczyć także jako obecność, uczestnictwo.

⁸ Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 52.

⁹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 27.

Wydaje się, że Arendt oscyluje w kierunku stanowiska realizmu epistemologicznego, zakładającego, że rzeczywistość jest taka, jaka jawi się nam w poznaniu. Błędym założeniem jest, według Arendt, przekonanie, że istota czegoś, co się pojawia w świecie, leży poza powierzchnią, że to, co zewnętrzne, jest tylko namiastką tego, co wewnątrz. Niemiecka filozofka stwierdza, że nieusuwalna potrzeba samoprezentacji jest niezależna, to znaczy, że nie odsyła do innego wymiaru, do jakiegoś „wnętrza” o ważniejszym statusie ontycznym, niż to, co widoczne jest na zewnątrz. Innymi słowy, samopokazywanie nie jest ekspresją czegoś innego, swego rodzaju eksterioryzacją ontyczną, lecz właśnie samoekspresją. Arendt uważa również, że wszystko, co pokazuje swoją zewnętrżność, chce być zauważone; wszystko, co widzi, chce być także widzialne, co słyszy – słyszalne.

Ludzie w swej wielości zamieszkują różnorodny świat. Już na samym początku analiz Arendt artykułuje założenia ontologiczno-antropologiczne, z których wynika polityczny aspekt egzystencji ludzkiej. Poprzez narodziny stajemy się elementem świata; przestrzeni, w której funkcjonują inne stworzenia, w tym ludzie. Pojedynczy człowiek z chwilą pojawienia się w świecie staje się elementem wspólnoty, a jego życie odznacza się potrzebą samopokazania, co odpowiada naszej zjawiskowości. Człowiek nie jest samotny, człowieka nie charakteryzuje pojedynczość, skrytość, ale wielość i otwartość. Z faktu narodzin, które obok śmiertelności, świata, światowości i różnorodności, warunkują kondycję ludzką, Arendt czerpie inspirację do stwierdzenia, że człowiek jest stworzony do działania, jako rozpoczynania czegoś nowego. A ze względu na pojawienie się pośród ludzi, człowiek jest predestynowany do tego, aby działać z innymi i dla innych, co w efekcie jest istotą działania politycznego¹⁰.

Fakt, że świat istniał przed naszymi narodzinami i istnieć będzie po naszej śmierci, wskazuje także na inny wymiar temporalny egzystencji ludzkiej. Wszechświat nie jest zamknięty w czasie, tak jak jednostki, ale „żyje” w swym kołowym ruchu. Przyrodzie obca jest linearność, prostoliniowość życia człowieka, wyznaczona kategoriami od – do. Nasze doświadczenie czasu jest, jak to określa Arendt, poruszaniem się wzdłuż linii prostej na tle wszechświata, w którym wszystko porusza się w porządku cyklicznym¹¹. Człowiek żyje w perspektywie tego, czego już nie ma i tego, co jeszcze nie nastąpiło. Jest zawieszony między przeszłością a przyszłością. Te gramatyczne określenia mogą istnieć jedynie dzięki obecności człowieka, który poprzez swoje „jestem” w pewien sposób narusza tę

¹⁰ Interesujący w tym kontekście jest pogląd Jacquesa Rancière’a na sens polityki. Podobnie jak Arendt uważa polityczność za coś, co się jak gdyby przydarza, nie jest czymś stałym. Należy więc nieustannie powracać w ramach praktyki uczestnictwa w demokracji do wspólnego uprawiania polityki. Zob. J. Rancière, *Na brzegach politycznego*, tłum. I. Bojadżijewa i J. Sowa, Kraków 2008.

¹¹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 24.

liniową ciągłość. Człowiek przerywa jednokierunkowy przepływ czasu przecinając go w miejscu, w którym stoi „tu i teraz”¹². To przecięcie czasu, to dzisiaj, jest nazywane terażniejszością. Oprócz tego czasu, gdzie codzienne życie płynnie przechodzi z wczoraj w dziś, a dziś w jutro, istnieje jeszcze wewnętrzne doświadczenie czasowości mojego „ja”¹³, które jest nieodłącznym elementem myślenia – aktywności odbywającej się w ciszy prywatności.

Świat prywatny

Człowiek żyje w wieloaspektowym świecie, a poprzez fakt narodzin, który jest równocześnie faktem społecznym, żyje także pośród ludzi. Relacje między ludźmi stanowią dla Arendt kwestię najważniejszą. Poprzez obszar spraw międzyludzkich i wspólne działanie tworzymy świat, który różni się od przyrody, a dzięki któremu nasza egzystencja może uzyskać najbardziej wartościowy wymiar. To, jaki rodzaj kontaktów zachodzi między ludźmi, zależy od tego, w jakiej sferze się one konstytuują. Arendt analizuje człowieka i ludzi oscylujących między dwiema dziedzinami: prywatną i publiczną. Sposób komunikowania się z innymi, a także formy koegzystencji wynikają z tego właśnie podziału. W obu sferach człowiek przejawia swoją aktywność. Główna różnica, aczkolwiek nie jedyna, polega na ilości ludzi zaangażowanych w różne przejawy działalności jednostki.

Głównie w *Kondycji ludzkiej* Arendt opisuje tę dwoistość obszaru ludzkiej działalności. Inspiracje autorka czerpie ze starożytnego określenia podwójności egzystencji człowieka, ujawniającej się w przestrzeni οἶκος (dom) i πόλις (państwo-miasto). Punktem wyjścia jest dla niej określenie człowieka jako mieszkańca domu i mieszkańca świata. Fascynacja Arendt starożytnymi myślicielami i określanie ich mianem prawdziwych polityków wynika z ich stosunku do tej dychotomiczności¹⁴. Potrafili oni bowiem uszanować podzielność przestrzeni ludzkiej działalności, a to dla Arendt stanowi fundament, w oderwaniu od którego niemożliwe jest budowanie wspólnego świata. Arendt podkreśla także, że współczesne zatarcie granic między tym, co prywatne i publiczne, wynika z odmiennego od greckiego nowożytnego rozumienia tego podziału, co w rezultacie przyczyniło się do zapomnienia „właściwie” rozumianej polityki¹⁵.

¹² Zob. H. Arendt, *Między czasem minionym, a przyszłym*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 2011, s. 15–17.

¹³ Zob. H. Arendt, *Myślenie*, wyd. cyt., s. 271.

¹⁴ Szerzej na temat wpływu modelu greckiej *polis* na myśl polityczną Arendt zob. N. Gładziuk, *Cóż po Grekach? Archetyp polis w twórczości Hannah Arendt*, Warszawa 1991.

¹⁵ W nowożytności pojawiła się dziedzina społeczna nie będąca ani obszarem prywatnym, ani

W pierwszej kolejności skupię się na sferze prywatnej, gdyż jest ona miejscem, w którym co prawda egzystencja człowieka jeszcze nie ma wymiaru politycznego, a więc tego najpełniejszego, ale jak gdyby przygotowuje na wyjście do innych ludzi, do zapoczątkowania udziału w budowaniu wspólnoty¹⁶. Prywatność oczywiście nie znika wraz z przejściem człowieka do dziedziny publicznej, ale jest czymś opozycyjnym w stosunku do życia we wspólnocie politycznej, aczkolwiek to sfera publiczna umożliwia człowiekowi „samopokazywanie się” i nadaje sens i realność naszemu życiu.

Sfera prywatna jest obszarem, z którym człowiek w pierwszej kolejności ma kontakt. Odpowiada ona dziedzinie gospodarstwa domowego i formie organizacji, jaką jest rodzina. Dom, zarówno przez myślicieli starożytnych, jak i przez Arendt, jest traktowany jako własne miejsce będące warunkiem możliwości uczestniczenia w świecie. Ognisko domowe jest świętością w tym sensie, że ma status nienaruszalny: „*Polis* nie naruszała prywatnego życia obywateli, zaś granice każdej posiadłości uważano za święte, działo się tak jednak nie ze względu na poszanowanie własności prywatnej w naszym rozumieniu, lecz dlatego, że bez posiadania domu człowiek nie mógł uczestniczyć w sprawach świata, ponieważ nie miał w nim naprawdę własnego miejsca”¹⁷.

W sferze gospodarstwa domowego człowiek zmaga się z koniecznościami żywiołowymi. Pragnienie przetrwania kieruje wszelką działalnością. W tej przestrzeni ludzie tworzą wspólnotę nie w celu wspólnego działania, lecz ze względu na podtrzymanie życia: „Naturalna wspólnota w gospodarstwie domowym rodziła się zatem z konieczności i konieczność władała wszystkimi wykonywanymi w niej czynnościami”¹⁸. Sfera prywatna, w ujęciu Arendt, to przedpolityczny stan życia.

publicznym, a wraz z postrzeganiem narodu i wspólnoty politycznej na wzór rodziny zatarła wszelkie możliwe granice. W miejsce polityki pojawiła się ekonomia, która w rozumieniu starożytności była pozbawiona jakiegokolwiek polityczności, bowiem to, co ekonomiczne, było ściśle związane z życiem jednostki i jej zdolnością przetrwania biologicznego. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 34.

¹⁶ Wartym wspomnienia, a zarazem interesującym w kontekście dychotomiczności świata i ludzkiej kondycji jest niemiecki neokantysta, filozof i socjolog Helmuth Plessner. Postrzega on egzystencję ludzką jako „efekt granicy” – człowiek jest otwarty przed sobą i światem, lecz jednocześnie ma świadomość swojej niezgłębialności – *homo absconditus*. Plessner analizuje, w jaki sposób ludzie funkcjonują w sferze publicznej, będącą sferą masek i jak wyznaczają sobie nawzajem granice wspólnoty, w której funkcjonują. Bada także zagrożenia, jakie wynikają z utraty prawa dystansu i bałwochwalczego traktowania wspólnoty: „Tendencja niszczenia form i granic – pisze Plessner – wzmacnia jednak dążenie do zniesienia wszelkich różnic. W świadomej rezygnacji z prawa do dystansu między ludźmi w ideale wspólnotowego rozplynięcia się w poszerzającej się sieci organicznych więzi zagrożony zostaje sam człowiek”. H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, „Terminus”, 48 (2008), s. 27. Zob. także H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.

¹⁷ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 35.

¹⁸ Tamże, s. 36.

W tej sferze człowiek nie bytuje jako istota prawdziwie ludzka, lecz jako przedstawiciel gatunku ludzkiego, jako pojedyncze „ja”, bez względu na to, że żyje w rodzinie. Prywatność jest ludzką sferą cienia, przebywając w niej jesteśmy niewidzialni dla innych. W tej dziedzinie jesteśmy „jednorazowi”, bowiem ograniczeni, zamknięci w czasie wyznaczonym od narodzin do śmierci, bez możliwości wykazania się przed innymi swoimi talentami. Organizacja wspólnoty w granicach obszaru *oíxia*, w celu zapanowania nad koniecznościami życia, używa środków w postaci siły i przemocy. W tej sferze jest to całkowicie usprawiedliwione. Nie sposób inaczej, stwierdza Arendt, jak poprzez rządzenie niewolnikami, wydawanie rozkazów zapanować nad popędlivością i pragnieniami oraz wyzwolić się od obowiązku pracowania i stać się wolnym¹⁹.

W sferze prywatnej głowa gospodarstwa rządzi rodziną i niewolnikami. Nie ma tu miejsca na perswazję, rozmowę czy wymianę opinii. Przedpolityczną siłą, czyli przemocą według Arendt, utrzymywany jest porządek i sprawność w realizacji potrzeb wynikających z konieczności życia²⁰. Wynika z tego jednoznacznie, że człowiek jest wprawdzie istotą „społeczną”, a następnie, w miarę możliwości i chęci, staje się „polityczną”. Jest to ważne ze względu na fakt, że Arendt nie traktuje zamiennie (synonimicznie) pojęć „społeczny” – „polityczny”, jak to miało miejsce w refleksji nowożytnej, na przykład w filozofii Hobbesa czy Locke’a, z tym może zastrzeżeniem, iż u tego ostatniego społeczny charakter miał stan przedpolityczny (stan natury).

Gospodarstwo domowe było ośrodkiem najostrzejszej nierówności, hierarchiczności i podporządkowania zarządcy oraz miejscem podlegającym koniecznościom. Nie było w nim miejsca na równość i wolność. Dopiero po zapewnieniu sobie podstawowych warunków trwania możliwe było wyjście spod rozkazów, wyzwolenie się od ciężaru pracy i wkroczenie w dziedzinę polityczną, gdzie wszyscy

¹⁹ „Ponieważ wszystkie istoty ludzkie podlegają konieczności, upoważnione są do przemocy wobec innych; przemoc jest przedpolitycznym aktem uwalniania się spod konieczności życiowych po to, żeby osiągnąć wolność. Wolność ta jest istotowym warunkiem tego, co Grecy nazywali szczęściem, *eudajmonia*, które było obiektywnym stanem zależnym przede wszystkim od bogactwa i zdrowia. Być biednym lub słabego zdrowia znaczyło podlegać fizycznej konieczności, a być niewolnikiem znaczyło podlegać nadto przemocy ze strony człowieka”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 37.

²⁰ Przedpolityczna siła jako przemoc, w ujęciu Arendt, nie jest tym samym, co w XVII wieku określano terminem „stan natury”, z którego wyjście umożliwione było jedynie dzięki umowie czy poprzez ustalenie rządu, który skupiając całą władzę i mając możliwość nieskrępowanego posługiwania się przemocą, to znaczy, zastraszania, podtrzymywania wśród ludzi permanentnego strachu przed utratą bezpieczeństwa, utrzymałby porządek i tym samym zniósł stan „wojny wszystkich przeciwko wszystkim”. Takie ujęcie znajdujemy w *Lewiatanie* Hobbesa. Inaczej u Locke’a, dla którego stan natury to równocześnie stan społeczny (z ukształtowanymi już więziami społecznymi i zależkowymi instytucjami świadczącymi o uspołecznieniu stanu natury), odmienny jednak od stanu politycznego (*civil society*). Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 165–173.

byli równi: „Być wolnym znaczyło nie być podporządkowanym życiowym koniecznościami ani rozkazom innych oraz nie rozkazywać samemu”²¹.

Arendt nie traktuje prywatności jako zła koniecznego, przedstawia jedynie pogląd, że sfera gospodarstwa domowego nie jest przestrzenią wystarczającą, to znaczy zapewniającą wyższy poziom egzystencji wypełnionej polityczną treścią. Sens i znaczenie terminu „prywatny” nabiera pejoratywnej konotacji dopiero w odniesieniu do tego, co składa się na dziedzinę publiczną. Człowiek żyjący w prywatności jest pozbawiony możliwości doznania życia prawdziwie ludzkiego. Arendt tłumaczy to tym, że prawdziwe życie człowieka odbywa się we wspólnocie równych i wolnych obywateli. Deprywacyjny charakter sfery prywatnej wynika z niemożności bycia widzianym i słyszonym. A kto nie przejawia się, nie daje o swoim istnieniu znaku w dziedzinie publicznej, ten nie istnieje, według Arendt. W tym sensie, że nikt o jego byciu w świecie nie ma pojęcia: „Cokolwiek robi, nie ma to znaczenia i następstw dla innych ludzi, a to, co jest istotne dla niego, ich nie obchodzi”²².

Sfera prywatna pozostaje jednak w egzystencji ludzkiej czymś nieredukowalnym. To, co znajduje się w obszarze prywatnym, jest nam niezbędne do życia; to, co na co dzień użytkujemy, z czego korzystamy, co konsumujemy, jest nam potrzebne. Prywatne dobra są nam niezbędne. To, co w kontekście dziedziny publicznej traktowane jest jako przymus, konieczność, brak swobody, wolności, zarazem jest katalizatorem, siłą napędową w obszarze prywatnym. Siła ta zapobiega znudzeniu się rzeczywistością, utraceniu inicjatywy, jak to się ma w społecznościach bogatych, w których często ujawnia się apatia i brak chęci do działania²³.

Wylimowanie konieczności, przeniesienie tego, co własne, do tego, co wspólne, nie przynosi automatycznie wolności. Konieczność jest nieodłącznym elementem egzystencji; parafrazując Arendt: tam, gdzie konieczność została zniesiona, tam samo życie jest zagrożone, ponieważ zostaje utracona, zatarta granica między koniecznością a wolnością²⁴. Bez świadomości zniewolenia niemożliwe jest dążenie do wyzwolenia. Według Arendt kondycja ludzka jest taka, że ból i wysiłek nie są po prostu symptomami, które mogą zostać usunięte bez zmiany samego życia. Są one raczej sposobami odczuwania życia. Człowiek nie może być wolny,

²¹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 38. Równość dla Greków, i tym samym dla Arendt, była definiowana jako życie pośród równych sobie i możliwość działania z innymi równymi. Równość zakładała istnienie „nie-równych”, nie była jednak traktowana jako synonim sprawiedliwości. To właśnie tak rozumiana równość stanowiła istotę wolności, to znaczy, że równy oznaczał – wolny od nierówności, żyjący w sferze, w której nie ma rządzących ani rządzonych. Dopiero w epoce nowożytnej równość zaczęło ściśle wiązać ze sprawiedliwością.

²² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 65.

²³ Zob. tamże, s. 78.

²⁴ Zob. tamże, s. 78.

jeśli nie wie, że jest podporządkowany konieczności. Zawsze bowiem zdobywa on swoją wolność w próbach uwolnienia się od przymusu wszelkiego rodzaju, które nie zawsze kończą się pełnym sukcesem.

Mój dom jest moją twierdzą, to znaczy, miejsce prywatne jest schronieniem przed wspólnym światem publicznym, przed innymi ludźmi, na których oglądanie jesteśmy wystawieni. „Życie prowadzone całkowicie publicznie – pisze filozofka – w obecności innych, staje się, rzecz można, płytkie. Zachowuje ono wprawdzie swą widzialność, ale traci właściwość polegającą na tym, że wkraczało w strefę widzenia, wypływając z pewnego ciemniejszego podłoża, które musi pozostawać w ukryciu, żeby nie utracić swej głębi w najbardziej rzeczywistym, niesubiektywnym sensie”²⁵. Nie chodzi więc o to, aby zamykać się w prywatności, nie wychodzić i nie pozwalać nikomu z zewnątrz na wejście. Ważne dla Arendt jest to, co zostało utracone wraz z nowożytnością – pielęgnowanie i utrzymywanie granic między tymi obszarami.

Świat publiczny

Sferę publiczną Arendt definiuje w dwojaki sposób. Publiczne jest to, co widziane i słyszane przez każdego, co ma szeroki krąg odbiorców, a co konstytuuje rzeczywistość dla nas: „Obecność innych, którzy widzą to, co my, i słyszą to, co my, upewnia nas o realności świata i nas samych”²⁶. Publiczne jest także to, co składa się na świat o tyle, o ile jest on wspólny nam wszystkim i jest różny od posiadanego w nim przez nas prywatnego miejsca. Jest to świat związany z wytworami ludzkimi (*the human artifacts*), a nie z przyrodą, ograniczoną przestrzenią, organicznym życiem. Świat publiczny zbudowany jest ludzkimi rękoma, zapełniony relacjami między ludźmi i sprawami wspólnie przez nich dzielonymi; świat ten przypomina stół: „tak jak stół – pisze Arendt – umieszczony jest pomiędzy ludźmi siedzącymi wokół niego; świat, jak wszystko, co jest pomiędzy, zarazem ludzi łączy i rozdziela”²⁷. Usunięcie granicy między prywatnym i społecznym, w efekcie czego powstaje społeczeństwo masowe, odbiera tę właściwość świata polegającą na możliwości łączenia i rozdzielania, zbierania nas razem, ale nie ujednolicając, tak, abyśmy nie potykali się o siebie nawzajem. Dlatego Arendt stwierdza, że życie w społeczeństwie masowym jest trudne, ze względu na wielką

²⁵ Tamże, s. 79.

²⁶ Tamże, s. 57.

²⁷ Tamże, s. 59.

liczbę ludzi oraz, co ważniejsze, na pozbawienie świata mocy rozdzielania, łączenia i zbierania. Trzymając się nadal porównania świata ze stołem, Arendt przedstawia życie w społeczeństwie masowym na wzór uczestnictwa w seansie spirytystycznym: „Dziwaczność tej sytuacji przypomina seans spirytystyczny, kiedy to ludzie zgromadzeni wokół stolika widzą nagle, jak na skutek jakiejś magicznej sztuczki stół znika i dwu osób siedzących naprzeciwko siebie nic już nie dzieli, ale też nie ma nic namacalnego, co by ich łączyło”²⁸.

Nasze odczuwanie rzeczywistości uwarunkowane jest zdolnością pojawiania się. Pojawiać możemy się w przestrzeni publicznej, a zatem odczuwanie rzeczywistości jest ściśle związane z tym właśnie obszarem, „gdzie rzeczy mogą wyłaniać się z mroku prywatnej egzystencji [...]”²⁹. Arendt zastrzega, że nie wszystkie zakamarki naszego życia mają siłę wejścia w blask światła publicznej dziedziny. Otóż tylko to, co jest istotne, co warte jest ujawnienia, oglądania, słyszenia, doświadczania obecności pośród innych. To, co nieistotne, wraca do ciemności sfery prywatnej, a są to konieczności związane z życiem jako takim, czyli praca i po części wytwarzanie³⁰. Niewykluczona jest także i taka sytuacja, w której to, co może nas zachwycać, oczarowywać przez dziedzinę publiczną jest ignorowane³¹.

Dziedzina publiczna to świat, w którym tworzymy, podtrzymujemy wspólnotowość³² z myślą o następnych pokoleniach, ponieważ tu mamy możliwość nieskrępowanego działania. Arendt pisze, że jesteśmy zobowiązani do „wykraczania ku

²⁸ Tamże, s. 59.

²⁹ Tamże, s. 58.

³⁰ Jürgen Habermas, który wielokrotnie krytykował Arendt, między innymi za to, że oddzieliła politykę od sfery ekonomicznej i społecznej, a także dlatego, że wprowadziła niepotrzebne dystynkcje pojęciowe, jak publiczne–prywatne, polityka–ekonomia, wolność–dobrobyt, wyraźnie odrzuca także sposób, w jaki niemiecka filozofka rozumie sferę publiczną. Dla Arendt ten obszar publiczny, naznaczony politycznością, jest zróżnicowany i otwarty. Zróżnicowany poprzez istnienie wielu sposobów działania politycznego (m.in. działanie inspirowane sławą i uznaniem, wspólne podejmowanie decyzji, rozpoczynanie czegoś nowego), wielości perspektyw i opinii. Otwarty natomiast z tego względu, że ludzkie działanie jest nieprzewidywalne. Z kolei Habermas przestrzeń publiczną definiuje jako jednolitą i wewnętrznie zintegrowaną sferę, w której panuje jedynie dyskurs krytyczno-racjonalny. Dla Habermasa sfera publiczna ma sens i znaczenie, jeżeli odbywająca się w jej granicach krytyka władzy politycznej jest wszczynana ze względu na ochronę nienaruszalności sfery prywatnej. Gdy tymczasem u Arendt prywatność jest nudna, niewidzialna, nie-polityczna, nie-wspólnotowa, naznaczona biologicznością, posługująca się przeemocą, a nie działaniem i mową. Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik i M. Łukasiewicz, Warszawa 2007.

³¹ Arendt przywołuje na potwierdzenie swojej obserwacji nowożytnie wywyższanie drobiażgowości, życia pośród rzeczy takich, jak krzesło, stół, książka, i odnoszenia się do tych przedmiotów z wielką czułością i radością. Takie zauroczenie „drobiazgami”, według niemieckiej myślicielki, nie jest charakterystyczne dla sfery publicznej, a wręcz jest jej zaprzeczeniem, ponieważ wielkość została przekształcona w urok: „dziedzina publiczna może bowiem być wielka, ale nie urocza, właśnie dlatego, iż nie jest zdolna udzielać schronienia rzeczom nieistotnym”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 59.

³² Należy podkreślić, że o ile w myśli politycznej Arendt wspólnota jest elementem nieodzownym, to nie stanowi ona punktu centralnego. Innymi słowy, wspólnota nie jest czymś, co

potencjalnej ziemskiej nieśmiertelności”³³, w przeciwnym razie niemożliwa będzie jakakolwiek polityka. Sam świat wykracza poza naszą śmiertelność. Trwał przed naszymi narodzinami i trwać będzie po naszej śmierci, jak to zostało wcześniej wspomniane. Żyjemy w nim wspólnie z ludźmi naszego pokolenia oraz z tymi, którzy byli przed nami i będą żyć, kiedy my już odejdziemy. Trwałość świata gwarantowana jest właśnie przez ową przestrzeń publiczną, będąca w stanie zachować to, co może ulec przemijaniu, poddając się mocy czasu, zapomnieniu czy naturalnemu zniszczeniu.

Starożytne gloryfikowanie obszaru publicznego było podyktowane ludzką chęcią uczynienia swoich dzieł, wspólnych przedsięwzięć czymś trwalszym niż ich skończone w czasie trwanie. Wspólny świat i nasza twórczość może przetrwać tę nieustanną rotację przychodzenia i odchodzenia pokoleń tylko w tej mierze, w jakiej pojawia się publicznie³⁴. Ludzie od zawsze pragnęli nieśmiertelności, a przestrzeń publiczna im to umożliwia, między innymi dzięki historii i pamięci. „Otóż *polis* dla Greków, jak *res publica* dla Rzymian – przypomina Arendt – była przede wszystkim zabezpieczeniem przed ulotnością jednostkowego życia, była przestrzenią chronioną przed tą ulotnością i zastrzeżoną dla względnej trwałości, jeśli nie nieśmiertelności śmiertelników”³⁵.

Zmiana, która od nowożytności rosła w siłę, zmiana dotycząca postrzegania sfery publicznej i postrzegania dążenia do nieśmiertelności, wskazuje, według Arendt, na zniszczenie oddzielenia prywatnych korzyści materialnych od bezinteresownego działania na rzecz wspólnego świata. Publiczne uznanie było traktowane jako przejaw próżności, a następnie sprowadzone do tej samej natury, co wynagrodzenie pieniężne, w efekcie czego uznanie pośród innych ludzi stało się miarą bezpośrednich korzyści; „publiczne uznanie jest konsumowane przez osobistą próżność tak jak jedzenie zaspokaja głód”³⁶, podkreśla niemiecka filozofka.

determinuje i kształtuje jednostki w sposób absolutny, dlatego też nie można zaliczyć niemieckiej filozofki do komunitaryzmu. Komunitaryści bowiem sądzą, że wspólnota jest osią refleksji politycznej, a dopiero w drugiej kolejności kwestie wolności i równości. U Arendt działanie, wolność i równość stanowią centrum rozważań. Wspólnota nie jest celem samym w sobie; umożliwia jedynie realizację działania politycznego. Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Warszawa 2009, s. 259–332. Zob. także A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, tłum. A. Krzynówek, Kraków 2010, s. 135–173.

³³ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 61.

³⁴ Niewolnicy nie tylko byli pozbawieni wolności prezentowania się innym, ale także tej możliwości wpisania się w ponadczasową pamięć. Żyli i umierali nie pozostawiając po sobie żadnego śladu i bycia w świecie.

³⁵ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 62.

³⁶ Tamże, s. 63.

Rzeczywistość obszaru publicznego charakteryzowała się różnorodnością perspektyw, wielością aspektów, które odzwierciedlały wspólny świat, jednak tak było kiedyś. Arendt odtwarzając proces przekształcania się poglądu na dziedzinę publiczną wskazuje, że to, co niegdyś było nie do uchwycenia wspólną miarą, od czasów Adama Smitha, czyli początków liberalizmu, jest mierzone „obiektywnością” wynagrodzenia pieniężnego. Pieniądz stał się wspólnym mianownikiem ludzi działających w obszarze publicznym. Zapomnieniu uległo traktowanie świata jako wspólnego gruntu, na którym spotykali się ludzie, ale widzący i słyszący innych z różnych miejsc. Sens życia publicznego polega właśnie na tym, że obserwujemy siebie z własnych miejsc. Wspólny świat publiczny, w odróżnieniu od subiektywnej prywatności, jest ogólną sumą aspektów. Jeden przedmiot oglądany z różnych pozycji: „Tylko tam, gdzie rzeczy mogą być widziane i słyszane przez wielu w różnorodności aspektów, nie zmieniając swojej tożsamości, tak że zgromadzeni wokół nich wiedzą, iż mają do czynienia z tożsamością w całkowitej różnorodności, może pojawiać się prawdziwie i wiarygodnie rzeczywistość światowa”³⁷.

Punktem centralnym wspólnego świata nie jest wspólna natura wszystkich ludzi, lecz fakt, iż mimo oglądania z różnych pozycji odnosimy się do tego samego przedmiotu. I to zaświadcza o realności rzeczywistości, w której żyjemy³⁸. „Koniec wspólnego świata nadchodzi wówczas, gdy świat ten jest widziany tylko w jednym aspekcie i wolno mu prezentować się tylko w jednej perspektywie”³⁹.

Arendt w swojej teorii politycznej jest zwolenniczką utrzymania podziału na to, co prywatne i publiczne. Sfera wspólnoty niewykłanej w konieczności życiowej charakteryzuje się równością i wolnością. W niej bowiem gromadzą się ludzie kierowani wolnym wyborem, swobodą działania i wzajemnym szacunkiem, respektowaniem odmiennych opinii⁴⁰. Przestrzeń prywatna tak się ma, zdaniem Arendt,

³⁷ Tamże, s. 64.

³⁸ Tyrania czy społeczeństwo masowe niszczy taki obraz wspólnego świata. Wszyscy przedłużamy jedną perspektywę, ludzie są osobami prywatnymi, pozbawieni słyszenia i widzenia, bycia widzianymi i słyszanyymi. Zwielokrotniamy tu jedynie przyjęte spojrzenie.

³⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 65.

⁴⁰ Émile Durkheim socjologię uważał za najważniejszą i fundamentalną naukę humanistyczną, społeczeństwo natomiast za zbiorowość będącą ponad jednostkami. Prawidłowe wychowanie człowieka jest ściśle związane z warunkami środowiska społecznego. Na drodze socjalizacji jednostka dostosowuje się do norm powszechnie obowiązujących w danej zbiorowości, w przeciwnym razie zostanie wykluczona. Na antypodach takiego myślenia jest Hannah Arendt, wyraźnie reprezentująca postawę antysocjologiczną. Nie tylko z tego powodu, że jej dyskurs jest pozbawiony tła empirycznego (w socjologicznym sensie), ale głównie przez fakt, że samo społeczeństwo jest przyczyną wykluczenia możliwości działania. Społeczeństwo oczekuje od swoich członków określonego rodzaju zachowania, narzucając liczne reguły i normy postępowania, eliminując tym samym spontaniczność i niezbędne warunki dla zaistnienia wybitnych osiągnięć. Zasadą istnienia społeczeństwa jest konformizm, zrównywanie wszystkich do jednego sposobu patrzenia, myślenia, osądzania. Natomiast głównym narzędziem technicznym społeczeństwa jest statystyka, której znaczenie nabiera mocy wówczas, gdy operuje wielkimi liczbami lub długimi okresami.

do publicznej, jak przymus do wolności, jak praca do działania⁴¹. Należy zaznaczyć, że wstąpienie do dziedziny publicznej nie było naturalną konsekwencją zapewnienia sobie podstawowych warunków. Jednostka musiała chcieć sama z siebie wkroczyć w taki rodzaj przestrzeni, jednak równie dobrze mogła pozostać w sferze gospodarstwa domowego bez możliwości udziału w działaniach politycznych: „Jeśli właściciel wołał powiększać swą własność – dopowiada Arendt – zamiast używać jej, prowadząc życie polityczne, to jak gdyby gotów był poświęcić swą wolność i stawał się dobrowolnie tym, czym niewolnik był wbrew własnej woli, sługą konieczności”⁴².

Dziedzina publiczna umożliwia osiągnięcie doskonałości, a tego, według założeń Arendt, nie można zrobić bez obecności innych ludzi, tak samo, jak w pojedynkę nie można przekroczyć śmiertelności⁴³. Konsekwencją wyeliminowania więzi z innymi, a tym samym i gwarancji realności świata możliwej dzięki obecności innych, jest zjawisko masowego osamotnienia. Arendt stwierdza jednoznacznie, że pojawienie się społeczeństwa wraz ze swoją homogenicznością i masowością, nie tylko zniszczyło dziedziny publiczną, również zniekształciło, wypaczyło obszar prywatny, czyniąc ludzi nie posiadających punktu zaczepienia, tak w postaci wspólnego świata, jak i prywatnego domu, w którym można było się schronić, ukryć, kiedy miało się taką potrzebę⁴⁴. Dawna, zarówno grecka, jak i rzymska postawa wobec tego podziału na prywatne i publiczne, została porzucona. Dawna

Natomiast spontaniczne czyny, nieoczekiwane wydarzenia są traktowane jako niepożądane fluktuacje i odchylenia. W społeczeństwie masowym statystyki nabierają takiego sensu, jakiego niegdyś depozytariuszką była Wyrocznia Delficka. Arendt broni się przed wszelkim determinizmem społecznym. Zatem to, co dla Durkheima jest istotne i wartościowe w społeczeństwie, dla Arendt jest absolutnie nie do przyjęcia, jako realne zagrożenie dla wolności i podmiotowości człowieka. Zob. E. Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. J. Szacki, Warszawa 2000.

⁴¹ „Być wolnym znaczyło nie być podporządkowanym życiowym koniecznościom ani rozkazom innych oraz nie rozkazywać samemu. Znaczyło to nie rządzić ani nie być rządzonym. Ale człowiek będący głową gospodarstwa był uważany za wolnego tylko o tyle, o ile władny był je opuścić i wkroczyć w dziedzinę polityczną, gdzie wszyscy byli równi”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 38.

⁴² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 72.

⁴³ „Doskonałość, *arete*, jak nazwaliby ją Grecy, *virtus*, jak powiedzieliby Rzymianie, przypisywano zawsze dziedzinie publicznej, gdzie można było się wybić, wyróżnić spośród wszystkich innych. Każda czynność spełniana publicznie może osiągnąć doskonałość, jakiej nigdy nie da się osiągnąć w prywatności; doskonałość na mocy definicji wymaga zawsze obecności innych, a obecność ta potrzebuje formalnych ram obszaru publicznego, konstytuowanych przez równych sobie; nie może być przypadkową, znajomą obecnością ludzi takich samych lub niższych”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 54–55.

⁴⁴ Społeczeństwo w rozumieniu Arendt jest czymś na wzór hybrydalnego tworu, osobliwością, sferą pośrednią, która nie jest ani obszarem politycznym (inaczej publicznym), ani prywatnym, jednakowoż oddziałującą na jednostkę poprzez podporządkowanie jej norm normom tłumy. Zob. H. Arendt, *Refleksje na temat Little Rock*, w: teże, *Odpowiedzialność i władza sądownia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Warszawa 2006, s. 235. Natomiast to, co przyciąga do społeczeństwa, Arendt ujęła w taki sposób: „Wiedzie nas tam albo potrzeba zarobienia na życie, albo chęć pójścia za głosem powołania, albo też pragnienie towarzystwa; a kiedy już znajdziemy się w tej

forma koegzystencji tych dwóch dziedzin straciła znaczenie na rzecz tworu, który nazwano społeczeństwem⁴⁵. Zjawisko to, zdaniem Arendt, zbiegło się wraz z narodzinami epoki nowożytnej. Prywatność rozumiana na sposób starożytnych Greków była czymś negatywnym, oznaczała bowiem brak wolności i możliwości dobrowolnego działania. Epoka nowożytna natomiast z tego pejoratywnego określenia prywatności uczyniła sens pozytywny, odnoszący się do intymności, nazywając to indywidualizmem, a społeczeństwo jedną wielką rodziną.

Arendt analizując etapy rozpadu dawnego podziału na prywatne i publiczne piętnuje moment pojawienia się kwestii socjalnych (ekonomicznych) w obszarze publicznym jako główną przyczynę wykluczenia możliwości bezinteresownego działania politycznego. Od tej pory każda jednostka w społeczeństwie domagała się lub oczekiwała od innych określonego rodzaju zachowania. Sfera społeczna to nic innego jak przekształcenie prywatnej troski o własność prywatną w troskę wspólną i publiczną⁴⁶. Gdy tymczasem Arendt jest zdania, że każda ludzka

strefie (pośredniej, społecznej – przyp. J.S.), zaczynamy podlegać starej zasadzie, mówiącej, że 'podobieństwa się przyciągają', która rządzi całą dziedziną spraw społecznych, z jej nieskończoną różnorodnością grup i związków. Tutaj, w przeciwieństwie do polityki (sfery publicznej – przyp. J.S.), nie chodzi o osobiste wyróżnienie się spośród innych obywateli, ale o wzajemne różnice pomiędzy grupami, których tożsamość wymaga się od innych grup"; tamże, s. 235.

⁴⁵ Arendt już w początkach chrześcijaństwa zauważa proces obumierania dziedziny publicznej: „Jest rzeczą samą przez się zrozumiałą, że deprywacyjny rys prywatności, świadomość bycia pozbawionym czegoś istotnego przez to, że spędza się życie wyłącznie w ograniczonej sferze domu i gospodarstwa, niemal doszczętnie zniknie w wyniku pojawienia się chrześcijaństwa. Moralność chrześcijańska, jeśli przez to określenie rozumieć coś innego niż podstawowe nakazy religijne, zawsze kładła nacisk na to, że każdy powinien zajmować się własnymi sprawami i że polityczna odpowiedzialność stanowi przede wszystkim brzemię, które ktoś podejmuje się dźwigać wyłącznie w imię dobra oraz zbawienia tych, których uwalnia się w ten sposób od niepokoju o sprawy publiczne”; H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 66.

⁴⁶ Arendt w kwestiach ekonomicznych, a dokładnie socjalnych, widzi także przyczynę upadku rewolucji francuskiej, w przeciwieństwie do rewolucji amerykańskiej: „O sukcesie tym bowiem nie zdecydowała wyłącznie mądrość założycieli republiki, aczkolwiek była to istotnie mądrość bardzo wysokiej próby. (...) W istocie powodem sukcesu Amerykanów i klęski Francuzów był fakt, że w Ameryce nie występowało ubóstwo, istniejące wszędzie indziej na świecie. (...) Otóż zjawiskiem, którego nie spotkało się w Ameryce, była raczej skrajna nędza niż ubóstwo. Jeśli natomiast chodzi o «sprzeczności między bogatymi a biednymi, pracującymi a niepracującymi i wykształconymi a niewykształconymi», to i tam ich nie brakowało. Nie dawało to spokoju Założycielom, którzy mimo dobrobytu panującego w ich kraju byli przekonani, że tego rodzaju różnice – «tak dawne jak stworzenie i istnienie świata» – są odwieczne. Jednakże ludzie pracy w Ameryce, choć ubodzy, nie cierpieli nędzy. (...) Nie kierował nimi głód, a biedota nie zdominowała rewolucji. Problem amerykański nie miał więc charakteru socjalnego, lecz polityczny; nie dotyczył porządku społeczeństwa, lecz formy władzy. Sedno sprawy tkwiło w tym, że «nieustający mózół» i prześladowający większość ludzi brak wolnego czasu automatycznie wykluczały ich z aktywnego uczestnictwa w rządzeniu”. H. Arendt, *O rewolucji*, tłum. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 81–82. Natomiast w kontekście Francji Arendt pisze tak: „Rzeczywistością odpowiadającą tej nowożytnej obrazowości jest coś, co począwszy od XVIII wieku przywykliśmy nazywać kwestią socjalną, a co lepiej i prościej byłoby nazwać istnieniem nędzy. Nędza jest czymś gorszym niż niedostatek. Jest to stan permanentnego braku i dotkliwej biedy, której haniebnosć polega na jej dehumanizującej sile. Nędza jest upodleniem, bo poddaje ludzi absolutnemu dyktatowi

czynność ma swoje określone miejsce w świecie (a przynajmniej do pewnego czasu miała); to, co jest prywatne, nie powinno być publiczne. Nasze życie składa się z takich elementów, które powinny pozostać w cieniu oraz takich, które potrzebują ukazania innym, aby móc w pełni cieszyć się faktem, że jesteśmy ludźmi i mamy moc, zdolność tworzenia świata. Przykładem takiego adekwatnego umiejscowienia jest odniesienie do głównych czynności ludzkich z zakresu *vita activa* pracy, wytwarzania i działania. Z tym że, o ile praca wyłącznie należy do obszaru prywatnego, a wytwarzanie jest czymś na pograniczu tych sfer, to działanie w całości należy do dziedziny publicznej.

Porządek ludzkich aktywności

Praca jest fundamentalnym aspektem kondycji ludzkiej, obok której Arendt wymienia również wytwarzanie oraz działanie jako równie istotne, chociaż nie są one równorzędne pod względem ważności. Wprowadzone przez niemiecką filozofkę dystynkcje nie mają na celu dosłownego przedstawienia hierarchii czynności, do których człowiek jest powołany, ale wskazanie różnorodności i jakości zajęć, których człowiek sam oraz wspólnie z innymi może się podjąć.

Praca (*labor*), wytwarzanie (*work*) i działanie (*action*) stanowią trzy składowe życia aktywnego (*vita activa*)⁴⁷ i odzwierciedlają podstawowe warunki (*condi-*

konieczności, którą wszyscy znamy z najbardziej osobistego doświadczenia, pozostającego poza wszelką spekulacją. I właśnie pod naciskiem tej konieczności masy pospieszyły rewolucji francuskiej z pomocą, ożywiły ją, pchnęły naprzód i ostatecznie przywiodły do zguby, albowiem były to masy biedoty. Kiedy nędzarze pojawili się na scenie polityki, wraz z nimi pojawiła się konieczność. Wskutek tego władza starego systemu utraciła moc, a nowa republika została poroniona: wolność dostała się pod panowanie konieczność, pod nacisk samego procesu życiowego. (...) Rewolucja zmieniła kierunek. Nie zmierzała już ku wolności. Jej celem stał się teraz dobrobyt ludu"; H. Arendt, *O rewolucji*, wyd. cyt., s. 70–71. Pamiętać należy, że Arendt jednak nie przekonuje, iż z polityki całkowicie należy wyeliminować kwestie socjoekonomiczne. Filozofka zwraca jedynie uwagę na to, że polityczne zainteresowania powinny kształtować cały kontekst celów, przez pryzmat których będą oceniane właśnie zagadnienia socjoekonomiczne, a nie odwrotnie. Innymi słowy, prawdziwą polityczność należy oczyścić z presji społecznej, która zdaniem Arendt niszczy polityczną wspólnotę, a której źródłem jest niezadowolenie z mniejszego albo nierównego dostępu do dóbr; nie powinno być tak, że ekonomia wyznacza kierunek polityki.

⁴⁷ Termin *vita activa*, według Arendt, pojawia się w procesie Sokratesa, a dokładnie w konflikcie między filozofem a *polis*, zaś jego kres sięga filozofii Karola Marksa. Stwierdza następnie, że w średniowieczu pojęcie to funkcjonowało w sensie arystotelesowskiego *bios politikos*, a u Augustyna jako *vita negotiosa* lub *actuosa* i wyraża pierwotny sens jako życie poświęcone sprawom publiczno-politycznym; „poświęcone”, ale nie warunkujące ostatecznie życia politycznego, ponieważ praca i wytwarzanie nie były dostateczne w swej godności ze względu na ich związanie z koniecznościami i przymusem przetrwania. Starożytne rozumienie *vita activa* w średniowieczu wraz z upływem czasu utraciło swe polityczne przesłanie na rzecz określenia wszelkich rodzajów aktywności. Działanie definiowano jak pracę czy wytwarzanie wynikające z konieczności

tions), na których człowiek otrzymał⁴⁸ zdolność do życia na ziemi. Praca, pisze Arendt, odpowiada biologicznemu trwaniu, wytwarzanie koresponduje z ludzką zdolnością tworzenia rzeczy sztucznych i użytecznych (tu pojawia się aspekt światowości kondycji ludzkiej), działanie natomiast wynika z faktu, że człowiek nie sam, lecz razem z innymi zamieszkuje świat⁴⁹.

Ludzie potrzebują być w posiadaniu świata na własność, jeżeli mają się w nim czuć bardziej „ludzkimi istotami”, aby nie być niewolnikami świata przyrody. Dlatego też przestrzeń „życia aktywnego” to świat rzeczy stworzonych przez człowieka, rzeczy, które wcześniej przez niego wykreowane, nieustannie go później warunkują. Ludzie są całkowicie uwarunkowani, zdeterminowani⁵⁰, gdyż wszystko, z czym się zapoznają bądź spotykają natychmiast wpływa na ich egzystencję⁵¹.

Należy koniecznie zaznaczyć, że w ujęciu Arendt kondycja ludzka (*the human condition*) nie jest tym samym, co natura ludzka. Autorka pod pojęciem kondycji ludzkiej rozumie sumę wszystkich zdolności człowieka. Jednakże o istocie ludzkiej egzystencji nie stanowią wyłącznie praca, wytwarzanie, myślenie, działanie, sążenie, ponieważ i bez nich życie ludzkie nadal będzie życiem ludzkim. Pozostaje jednak stopień jakości takiej egzystencji. Arendt uważa, że kwestia natury człowieka jest problemem nierozwiązywalnym, zarówno w sensie filozoficznym, jak i psychologicznym⁵². Owszem, potrafimy wydawać sądy o naturze innych, otaczających nas rzeczy, ale nie potrafimy tego w stosunku do naszej własnej natury, bo to tak, jakbyśmy chcieli „przeskoczyć swój własny cień”⁵³, pisze Arendt na pierwszych stronach *Kondycji ludzkiej*⁵⁴. Jest tak dlatego, ponieważ świat, narodziny,

ludzkiego życia, a jedynym wolnym sposobem bycia, wolnym od przymusów zajęciem była kontemplacja. Sama Arendt nie trzyma się tradycyjnej hierarchii prymatu *vita contemplativa* nad *vita activa*. Stwierdza bowiem, że troska leżąca u podstaw życia aktywnego jest różna od głównej troski życia kontemplacyjnego, i nie jest ona ani lepsza ani gorsza, ani wyższa, ani niższa. Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 16–22. Por. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki*, Kraków 1987, s. 36–51.

⁴⁸ Arendt nie wnika w zagadnienia teologiczne i nie podejmuje się wyjaśnienia od kogo ludzie otrzymali zdolność do życia na ziemi. W swoich rozważaniach odwołuje się do religii mono-teistycznych, lecz jedynie w celach wyjaśniających historyczne transformacje różnych pojęć, postaw, które miały wpływ na obecne rozumienie różnych zagadnień politycznych.

⁴⁹ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 11.

⁵⁰ Nie jest to determinacja, której ludzie nie rozumieją; byłoby to zatem stoickie rozumienie konieczności.

⁵¹ „Wszystko, co wchodzi w jakikolwiek trwały związek z ludzkim życiem, natychmiast przybiera charakter warunku ludzkiej egzystencji. Właśnie dlatego ludzie, niezależnie od tego, co robią, zawsze są istotami uwarunkowanymi”. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 13.

⁵² Podobne konstatacje, dające się sprowadzić do przekonania „Nie wiemy, kim jesteśmy”, wyrażali, choć z różnych pozycji filozoficznych, Pascal bądź Nietzsche.

⁵³ Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, wyd. cyt., s. 13–15.

⁵⁴ Arendt odwołując się do św. Augustyna, pytanie o naturę człowieka traktuje na sposób teologiczny; jest ono tego samego rodzaju, co pytanie o naturę Boga. Odpowiedzi na oba pytania można uzyskać jedynie dzięki Bożemu objawieniu.

śmierć, światowość, wielość nie wyjaśniają, czym jesteśmy, i o ile warunkują nas, to nie w sposób absolutny.

Podstawa egzystencji ludzkiej jest nierozzerwalnie złączona z narodzinami i śmiercią. Praca, wytwarzanie i działanie, także są związane z faktem przychodzenia ludzi na świat i ich umieraniem. Każda z tych trzech czynności, i każda na swój sposób, za pośrednictwem swoich „produktów”, ma na celu przeciwdziałanie ulotności spraw ludzkich. Praca jest warunkiem przetrwania życia jednostki i gatunku. Wytwarzanie wprowadza pewien stan trwałości. Działanie zapewnia ochronę polityczności, pamięć i historię. Wszystko to ma swoje określone miejsce w świecie, stąd tak ważne według Arendt jest to, aby podtrzymywać istnienie dwóch odrębnych sfer: prywatnej i publicznej, dla prawidłowego funkcjonowania człowieka, jego wolności i równości.

JOLANTA SAWICKA

**DICHOTOMY OF HUMAN WORLD
IN POLITICAL PHILOSOPHY OF HANNAH ARENDT**

(Summary)

The aim of this paper is to present Hannah Arendt's political concept of dichotomous world. First the author of the article shows Arendt's analysis of the world that determines human condition. In that context the fundamental thought of Arendt's political philosophy is explained, namely the deepest structure of human activity is dichotomy in which human beings have to live: public and private sphere. Also presented is the problem of social dimension in its relation to the above-mentioned distinction.

Key words: society, privacy, human being, public sphere, community

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Jolanta Sawicka
ul. Olsztyńska 4 m 6
15-870 Białystok

MIROSŁAW MINISZEWSKI

PROBLEM ZAGŁADY W UJĘCIU GIORGIO AGAMBENA

Giorgio Agamben rozpoczyna rozważania na temat obozu koncentracyjnego (*Lager*) od twierdzenia, że to, co się w nim wydarzyło, tak dalece przekracza pojęcie zbrodni, że zwykle pomija się specyficzną strukturę prawno-polityczną, z której koncepcja obozu jako takiego się wywodzi. Obóz jest przestrzenią, w której realizowana jest absolutna *conditio inhumana*. To jest najistotniejsza kwestia zarówno dla ofiar obozu, jak też dla następnych pokoleń, które zachowują pamięć o Zagładzie. Włoski filozof proponuje jednak poprowadzić analizę w odwrotnym kierunku. Zamiast zastanawiać się nad tym, jakie skutki powstanie obozów zrodziło, i wyprowadzić definicję samego obozu na tej podstawie, pyta on: czym jest obóz i jaka musiała być jego struktura prawna i polityczna, aby to, co w nim nastąpiło, mogło mieć przestrzeń na swe ujawnienie. Taka perspektywa umożliwia ujęcie obozu jako faktu historycznego, jako anomalii, która należy do przeszłości, ale także ujawnia się współcześnie, przede wszystkim zaś jako „ukryta matryca” oraz jako „*nomos* politycznej przestrzeni”, w której powstanie obozu jest możliwe.

Przestrzeń, gdzie wszystko jest możliwe

Giorgio Agamben twierdzi, że obóz jest przestrzenią, która otwiera się dopiero wtenczas, gdy stan wyjątkowy go fundujący staje się regułą. Stan wyjątkowy, który początkowo był tylko czasowym zawieszeniem zwykłego prawa, który stworzono z powodu faktycznych, a potem wytworzonych sztucznie i urojonych

niebezpieczeństw, staje się stabilnym układem przestrzennym, który jednak cały czas pozostaje poza normalnym porządkiem prawnym i politycznym. Stan wyjątkowy, jako fakt zamierzony, celowo wytworzony, zapoczątkowuje w dziejach nowy paradygmat prawny i polityczny, gdzie norma staje się nieodróżnialna od wyjątku. Obóz jest zatem taką strukturą, w której stan wyjątkowy obowiązuje „normalnie”. Właśnie owa „zamierzoneść” stanu wyjątkowego, zainaugurowana przez nazistów, była czymś nowym w historii, czymś dotąd niespotykanym. Normalnie suweren wprowadza stan wyjątkowy na postawie rozeznania realnego niebezpieczeństwa i na postawie prawa podejmuje decyzję o zawieszeniu niektórych jego przepisów. Jest tak zdaniem Agambena dlatego, że stanowi on właśnie przestrzeń wyjątku, w której nie tylko prawo jest zawieszone w całości – przede wszystkim jest tak dlatego, że w przestrzeni tej prawo przestaje być odróżniane od faktów. Każdy, kto został umieszczony w obozie, poruszał się po obszarze nierozróżnialności między tym, co wewnętrzne, i tym, co zewnętrzne – między regułami prawa a wyjątkiem wobec tegoż prawa.

Ta nierozróżnialność sprawiała, że mówienie o podmiotowości prawnej ofiary nie miało już sensu. Ponadto, jak pisze filozof, jeśli więzień obozu był dodatkowo narodowości lub pochodzenia żydowskiego, to trafiał do obozu pozbawiony obywatelstwa na mocy prawa ustanowionego w ramach ustaw norymberskich. Żydzi przebywający w obozach byli pozbawieni jakiegokolwiek podmiotowości prawnej. Dopiero takie postawienie kwestii statusu politycznego Żydów przebywających na terenach opanowanych przez nazistów umożliwia zrozumienie w pełni takich akcji, jak wydawanie Żydom szwedzkich paszportów z inicjatywy dyplomaty Raoula Wallenberga. Szwedzki paszport gwarantował jego posiadaczowi w praktyce nietykalność. W ten sposób Szwed uratował prawdopodobnie życie około 100 tys. osób. W ramach niemieckiego porządku prawnego nie można było unicestwić w obozie osoby posiadającej polityczną podmiotowość. Dlatego też trzeba zrozumieć różnicę między zwykłym więźniem obozu koncentracyjnego a Żydem kierowanym do jednego z sześciu obozów zagłady. Tego rozróżnienia brakuje w wywodach Agambena, przez co wydaje się, że dotyczą one obydwu typów nazistowskiego obozu – więziennych i fabryk śmierci. Jest to jednak powód do sformułowania zarzutów natury metodologicznej. Czym innym był status Polaka lub Niemca jako więźnia obozu w Dachau lub Auschwitz I, a czym zupełnie innym sytuacja Żyda w Treblince, Sobiborze lub Auschwitz II. Polak lub Niemiec po uwięzieniu w obozie koncentracyjnym teoretycznie (raczej tylko teoretycznie) mógł zostać wypuszczony na wolność po zakończeniu kary. Tymczasem żaden Żyd takiej możliwości nie miał. Od momentu umieszczenia w getcie i nałożenia opaski z gwiazdą Dawida, przez transport, rampę, selekcję, wejście do komory gazowej, krematorium i rozrzucenie jego popiołów na polu, uczestniczył w stopniowym procesie odczłowieczania na gruncie prawa. Dlatego też wydaje się koniecznym wprowadzenie korekty do roz-

ważań Agambena i utrzymywanie w świadomości tej podstawowej różnicy, której filozof zdaje się nie zauważać.

Autor *Homo sacer* pisze, że więźniowie obozu nie posiadali statusu politycznego i całkiem byli sprowadzeni do poziomu „nagiego życia” (*la nuda vita*). W ten sposób nazistowska władza stworzyła sobie przestrzeń, w której, w ramach koszmarnego eksperymentu prawnego i antropologicznego, miała do swej dyspozycji czyste, niczym niezapośredniczone życie. Agamben zauważa, że niektórzy w tym miejscu rozważań mogliby zadać pytanie dotyczące wszystkich tych opisywanych okropności, które miały miejsce w obozach: „jak mogło w ogóle dojść do czegoś takiego?”. Zdaniem filozofa takie postawienie problemu jest jednak niewłaściwe, a można tego uniknąć, pytając raczej o to, w wyniku jakich procedur i jakich politycznych narzędzi ludzie mogli zostać pozbawieni własnych praw tak dalece, iż żaden zbrodniczy czyn w stosunku do nich popełniony nie wyglądał na przestępstwo? Agamben konkluduje, iż było tak dlatego, że w obozie wszystko stało się możliwe. Aby jednak taką przestrzeń wszechmożliwości wypełnić odpowiednimi ludźmi, trzeba wprzód stworzyć nie tylko ramy prawne – ową koszmarną konstrukcję obozu; trzeba nadto dokonać zabiegu na samym człowieczeństwie. Można powiedzieć, że wznoszenie konstrukcji obozu idzie w parze z dekonstrukcją człowieczeństwa w wymiarze prawno-politycznym. Nagie życie (Agambenowska *la nuda vita*) trafia do obozu i staje się figurą człowieka оголоconego z człowieczeństwa.

Stan wyjątkowy

Jak zauważa Agamben, pomysł budowania obozów koncentracyjnych nie był niemiecki. Prawdopodobnie pierwsze *campos de concentraciones* budowali Hiszpanie na Kubie w 1896 roku, w celu stłumienia rebelii na terenie kolonii. Również Anglicy stosowali tę metodę internowania w swoich afrykańskich *concentration camps*, w których na początku XX wieku więzili Burów¹.

Twórcy nazistowskich obozów koncentracyjnych skorzystali z pochodzącej jeszcze z prawa pruskiego instytucji tzw. *Schutzhaft*², którą wykorzystywano wcześniej jako środek prewencyjny. W ten sposób można było internować („wziąć w dozór”) każdą osobę, niezależnie od tego, czy popełniła przestępstwo, czy nie. Wystarczyło przekonanie władz, że osoba ta jest potencjalnym zagrożeniem dla

¹ G. Agamben, *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 227–228 (w dalszej części cytowane jako HS).

² *Schutzhaft* (dosł. dozór ochronny) obowiązywała na mocy pruskiej ustawy o stanie wyjątkowym z dnia 4 czerwca 1851 roku; por. HS, s. 228.

reżymu. Pierwsze obozy koncentracyjne na terenie Niemiec, tworzone na mocy tego prawa, nie były dziełem nazistów, ale socjaldemokratów z czasów Republiki Weimarskiej, którzy w roku 1923 osadzili w obozach tysiące komunistów, a w obozie w Cottbus-Sielow (*Konzentrationslager für Ausländer*) internowali uchodźców z Europy Wschodniej, głównie Żydów³ (był to więc pierwszy w XX wieku obóz dla Żydów, chociaż oczywiście nie był to obóz zagłady). Według Giorgia Agambena, obóz koncentracyjny w Niemczech był wydzielonym terenem panowania permanentnego stanu wyjątkowego (niem. *Ausnahmezustand*), obowiązującego na mocy zawieszenia artykułu 48. ówczesnej, niemieckiej (weimarskiej) konstytucji⁴. 28 lutego 1933 roku, zaraz po dojściu do władzy, naziści ogłosili „dekret o ochronie narodu i państwa” (*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*), zawieszając na czas nieokreślony wszelkie artykuły konstytucji stanowiące o swobodach obywatelskich. Ten stan prawny trwał aż do końca III Rzeszy. Ponieważ trwanie stanu wyjątkowego, w takiej postaci, sprawiało wiele trudności formalnych, prawnicy nazistowscy, świadomi osobliwości tej sytuacji, ukuli wyrażenie „stan rozmyślnie wyjątkowy” (*einen gewollten Ausnahmezustand*)⁵. Nazistowski obóz koncentracyjny był realizowaniem tego stanu prawnego. Obozy nazistowskie powstały zatem nie na gruncie zwyczajnego prawa, lecz na gruncie prawa i stanu wyjątkowego. Nie są, jak można byłoby przypuszczać, zwykłym przekształceniem prawa więziennego. Aby poprawnie zrozumieć naturę obozu nie można pominąć tej konstytutywnej więzi między jego konstrukcją a stanem wyjątkowym.

Pojęcie stanu wyjątkowego Agamben wziął od Carla Schmitta, który łączy je ściśle z pojęciem suwerenności⁶. Jak twierdzi autor *Homo sacer*, suwerenność wyjątku ma taką naturę, że z jednej strony rządzi się sam sobą, ale też wyznaczona przez niego przestrzeń jest określana ze względu na ambiwalentny charakter swoich celów. Z jednej strony bowiem ów stan wyjątku jest ustanowiony dla samego siebie, z drugiej strony staje się jednak osobliwie pojmowaną normą. Obóz jako teren ustanowiony mocą suwerennego prawa, gdzie prawo nie obowiązuje, jest miejscem wyjętym spod prawa, gdzie władza, która owego aktu dokonuje, sama już nie zna granic wyznaczonych przez zwykły porządek terytorialny, ale jednocześnie tym prawem definiuje granice obowiązywania przestrzeni wyjątku. Tym, co w wyjątku jest najbardziej interesujące, to fakt, że akt wyłączenia kogoś spod prawa przez normę powoduje, że ów ktoś pozostaje z nią w związku przez rodzaj zawieszenia. Jak pisał Agamben: „Norma stosuje się do wyjątku, nie stosując się,

³ Zob. HS, s. 228–229.

⁴ Zob. tamże, s. 229.

⁵ Tamże, s. 230.

⁶ „Ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny”; C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 33.

lecz wycofując się z niego”⁷. W tym rozumieniu stan wyjątkowy nie jest po prostu, jak można by przypuszczać, stanem chaosu poprzedzającym porządek, lecz sytuacją, w której następuje zawieszenie obowiązywania tegoż porządku. Zatem, jak konkluduje włoski filozof, wyjątek jest „czymś wy-jętym” (*ex-capere*) a nie po prostu wykluczonym”⁸.

Złożoność stanu wyjątkowego polega na tym, że każdy, kto zostaje nim objęty, nie staje się przedmiotem internowania, wykluczenia ze społeczeństwa czy uwięzienia poprzez wydanie odpowiedniego aktu prawnego, lecz jest wyjęty spod wszelkiej jurysdykcji poprzez zawieszenie jakiegokolwiek prawnego ładu. Dlatego też to nie stan wyjątku wymyka się regułom prawa, tylko sama reguła daje miejsce wyjątkowi, w którym sama się znosi, pozostając w nim, poprzez ów gest samozniszczenia, w relacji nazwanej przez Agambena „relacją wyjątku”, która „coś zawiera wyłącznie poprzez jego wykluczenie”⁹. Ten związek między prawem i bezprawiem jest bardzo istotny, w nim bowiem można wychwycić paradoksalną naturę funkcjonowania nazistowskich obozów.

Stan wyjątkowy a stan natury

Jednakże problem wyjątku obozowej Zagłady w powiązaniu z ujawniającą się w jej obszarze naturalnością stanu, gdzie żadne zasady nie obowiązują, gdzie wszystko jest możliwe, nie jest łatwy do ujęcia za pomocą prostej formuły rozumowania. W dużym uproszczeniu: w czystym stanie natury możemy wszak tylko mówić o życiu i śmierci, walce o byt i okrucieństwie wynikającym z wrodzonej agresji i potrzeb wegetatywnych. Zagłada nie jest zaś zwykłą śmiercią, bo chociaż przebiegała jako uśmiercanie milionów ludzi, to przecież nie było w tym nic naturalnego. Po wtóre zaś, stan natury – jeśli rozumiemy go na sposób Hobbesowski, a na taki sposób rozwija swoje myśli Agamben w ślad za Schmittem – jest jednak sytuacją, w której ludzie mogą zawierać społeczną umowę, na co sam Hobbes zwraca uwagę, i wybierać suwerena¹⁰. Wszak w klasycznie pojmowanym stanie natury tkwi liberalny rdzeń, który zakłada wolę, a tej więźniowie obozu zostali przecież pozbawieni.

Aby uwzględnić różnice między stanem natury w rozumieniu pierwotnym, a „stanem natury”, na którym bazuje konstrukcja stanu wyjątkowego utworzo-

⁷ Zob. HS, s. 30.

⁸ Zob. tamże, s. 31.

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 147–152.

nego prawem, Agamben powołuje się na Alaina Badiou i jego zabiegi retoryczne dotyczące kwestii przynależności i reprezentacji oparte na swoistym zastosowaniu teorii zbiorów¹¹. Otóż w tejże teorii rozróżniana jest przynależność od zawierania się. Dany składnik (zbiór lub element) może należeć do jakiegoś zbioru, nie zawierając się w nim jednak; lub odwrotnie, może się w nim zawierać nie należąc do niego¹². Badiou rozwija to rozróżnienie i przekłada je na koncepcję filozoficzną w zastosowaniu do polityki. Proponuje on, aby przynależność odpowiadała reprezentacji. Dany element przynależy do jakiejś sytuacji wtedy, gdy jest w niej prezentowany i liczony jako jednostka – jako że z politycznego punktu widzenia tylko poszczególne jednostki przynależą do społeczeństwa. Natomiast konkretny element zawiera się w jakiejś sytuacji, kiedy jest reprezentowany w państwowej metastrukturze, gdzie struktura sytuacji jest sama liczona jako jednostka – na przykład jednostki przypisane do klas społecznych jako wyborcy. Francuski filozof dany element określa jako „normalny” wtedy, kiedy jest on prezentowany i reprezentowany (kiedy przynależy i zawiera się jednocześnie). Z kolei „naroślą” nazywa taki składnik, który jest jedynie reprezentowany ale nie jest jednocześnie prezentowany, czyli nie przynależy do danej sytuacji, lecz się w niej zawiera. Kiedy jednakże element ten jest tylko prezentowany, ale nie jest reprezentowany czyli przynależy do sytuacji, lecz się w niej nie zawiera, to Badiou nazywa go „szczególnym”¹³.

Agamben twierdzi, że stan wyjątkowy na pierwszy rzut oka wpisywałby się w trzeci przypadek – szczególnego elementu, który jest prezentowany, ale nie jest reprezentowany. Jednak, jak zauważa autor *Homo sacer*, tym, co określa naturę tej szczególnej sytuacji, jest to, że zawiera ona w sobie sytuację, która, paradoksalnie, znajduje się poza nią samą. Wyjątek, jego zdaniem, jest taką figurą, której szczególność jest reprezentowana jako nie dająca się reprezentować. Dlatego też sytuacja, która zostaje wytworzona w enklawie obozowej, nie może się w niej zawierać jako element państwowości, lecz zostaje zawarta pod postacią wyjątku¹⁴. W sukurs Agambenowi przychodzi jednak znów Badiou, który w swych schemacie zawarł jeszcze czwartą figurę, czyli

próg nierozróżnialności między naroślą (reprezentacją bez prezentacji) i jednostkowością (prezentacją bez reprezentacji), coś na kształt paradoksalnego zawierania się samej przynależności. Jest on tym, co nie może być zawarte w całości, do której należy, i nie może należeć do zbioru, w którym już się zawiera¹⁵.

¹¹ Zob. HS, s. 39–40.

¹² W myśl zasady, że przynależność jest pojęciem pierwotnym teorii zbiorów.

¹³ Zob. A. Badiou, *L'être et l'événement*, Seuil, Paris 1988, s. 95–115; cyt. za HS, s. 40.

¹⁴ Zob. HS, s. 40.

¹⁵ Zob. tamże.

W tej granicznej sytuacji nie można rozróżnić przynależności i zawierania się. Nie można określić, co jest wewnątrz, a co na zewnątrz. Nie ma też rozróżniania między normą a wyjątkiem od niej¹⁶. Stan wyjątkowy zatem nie jest tylko zawieszeniem prawa o charakterze czasoprzestrzennym. Jest raczej złożoną konstrukcją, na którą składają się nie tylko reguła i wyjątek, lecz również stan natury oraz prawo, a także to, co wewnątrz niego, i to, co na zewnątrz. Prawidła tegoż stanu rządzą się same sobą, ale także zostają wytworzone w przeznaczonych dlań przestrzeni, która jest wyjątkowa nie tylko ze względu na stan wyjątkowy w niej zaprowadzony, ale przede wszystkim dlatego, że stan ten przybiera postać normy.

Dlatego też, w myśl powyższych rozważań, nie można skonstruować takiego schematu myślowego, gdzie nazistowski obóz odpowiadałby stanowi natury, który pierwotnie znajduje się poza obrębem stanu politycznego, z tą jedynie różnicą, że umiejscowiony jest wewnątrz niego jako enklawa stanu wyjątkowego. Możemy mówić, że w obozie panowały prawa natury na podobieństwo stanu natury, ale rzecz w tym, że z punktu widzenia wewnętrznego obserwatora, czyli więźnia obozu, sytuacja ta była ściśle określona działaniami o charakterze politycznym. Gest odtworzenia warunków stanu natury był możliwy tylko w ramach określonej architektury, na bazie której obóz został powołany do istnienia zarówno jako fizyczna konstrukcja, jak i forma prawnej organizacji.

Więzień obozu podlegał „prawu bezprawia”. Tym jego sytuacja różniła się od kogoś, kto pozostaje poza obrębem polityczności i ochroną prawa państwowego, że podlegał regułom Zagłady – czyli był przeznaczony na śmierć mocą suwerennej władzy i nie mógł uciec się do aktu wyboru własnego suwerena, który mógłby go przed nią ochronić. Był więc pozbawiony podstawowej prerogatywy, którą Hobbes uważał za rdzeń wolności politycznej. Jednakże jego sytuacja w tym była podobna do stanu naturalnego, że podlegał takim regułom, jak ludzie, którzy napotykali na swej drodze „cywilizowanych” kolonizatorów – jako istota pozbawiona politycznej podmiotowości mógł być zgładzony bez żadnych konsekwencji prawnych.

Między νόμος i φύσις

Jeśli ujmijemy problem Zagłady z genealogicznego punktu widzenia, to zredukowanie jej wyłącznie do kwestii „winy niemieckiej” byłoby nader upraszczające. Można wykazać, iż grunt pod Zagładę był przygotowywany od samego początku istnienia zachodniej cywilizacji. Agamben, niczym niestrudzony archeolog,

¹⁶ Zob. tamże, s. 41.

wykopuje z archiwów do ponownego przemyślenia dawne koncepcje, które służą mu do zrekonstruowania owego procesu budowania fundamentów, na którym „niemiecka wina” mogła dojrzeć w postaci nazistowskiego obozu. W tym celu, podobnie jak Hannah Arendt, sięga do antycznej Grecji i wydobywa stamtąd koncepcje, które w kolejnych wiekach ewoluowały, by w końcu, w XX wieku, zaowocować masową eksterminacją. Poszukiwania owe rozpoczyna Agamben od przeanalizowania fragmentu Pindara¹⁷:

Prawo (νόμος) królem wszystkich,
Śmiertelnych i nieśmiertelnych,
Mocarną dłonią narzuca
Najgorszą przemoc jako [największą – przyp. mój] sprawiedliwość¹⁸.
Tego mnie uczą czyny Heraklesa¹⁹.
Który bez zgody i zapłaty
Popędził woły Geriona
Do Eurysteusa²⁰ cyklopiej siedziby²¹.

Jak zauważa autor *Homo sacer*, już ten archaiczny tekst zawiera w sobie niejednoznaczność, która jest związana z paradoksem suwerenności. Przytoczony ustęp można, zdaniem filozofa, zinterpretować wielorako. Wszelako osobliwością, której nie można pominąć, jest to, iż starożytny poeta definiuje „suwerenność *nomos* poprzez usprawiedliwienie przemocy”, gdyż, i to jest najciekawsze, powołuje się on przy tym na akt kradzieży dokonanej przez Heraklesa. Spośród dwunastu jego prac Pindar wybiera bowiem jako przykład dziesiątą: schwytanie wołów Geriona²².

Agamben twierdzi, że aporia zawarta w tym fragmencie polega na tym, że następuje w nich połączenie ze sobą sprzecznych reguł, jakimi dla Greków były przemoc (βία) i sprawiedliwość (δίκη). Tym zaś, co ma je scalać, jest prawo (νόμος). Ponieważ Giorgio Agamben nie zacytował fragmentu 169a omawianego tekstu Pindara w całości, nawiązanie do heraklejskiej kradzieży jest w omawianym ustępie *Homo sacer* bardzo niejasne. Dopiero jego uzupełnienie rzuca światło na całą

¹⁷ Tamże, s. 48.

¹⁸ Pindar używa pojęć βαιοτατον i δικαιοτατον, jako *superlativus* od δίκη i βία, a więc chodzi o „najgorszą przemoc” [gwałt] oraz „największą sprawiedliwość”.

¹⁹ Agamben cytuje fragment tekstu Pindara tylko do tego miejsca.

²⁰ Mityczny król Teb.

²¹ Pindar, *Enkomion dla Trasybulosa z Akragantu* 169a, w: *Liryka starożytnej Grecji*, J. Danielewicz (red.), Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 199–200. Tekst oryginalny: „Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς / Θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων / Ἀγεί δικαιοτατον τό βαιοτατον / Ὑπερτάτα χειρὶ τεκμαίρομαι / Ἐργοισιν Ἡρακλέους / ἐπεὶ Γηρυόνα βόας / Κυκλώπειον ἐπὶ προθυρον Εὐρυσεός / ἀνατεί τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν”, Pindar 169a, *The Odes of Pindar Including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys*, Harvard University Press, 1937.

²² Zob. Stezychor, *Gerioneida* S7–S19, w: *Liryka starożytnej Grecji*, dz. cyt. s. 74–79.

koncepcję. Przypis redaktora polskiego tłumaczenia *Homo sacer* także tej kwestii nie wyjaśnia²³. Co być może dla włoskiego filozofa, znawcy literatury antycznej, jest oczywiste, w tej sytuacji generuje niejasność. Wszak Herakles dokonał kilku czynów, z których przynajmniej kilka można zakwalifikować jako kradzież.

Jeśli chodzi o ową koniunkcję przemocy i prawa (siły i sprawiedliwości), podobny gest czyni, zdaniem Agambena, Solon. Autor *Homo sacer* pisze o 24. fragmencie Solona, nie dając jednak przypisu do żadnego źródła²⁴. Plutarch cytuje Solona we fragmencie 15. biografii Solona: „ὁμοῦ βίην τε καὶ δίκην συναρμόσας”. Włoski filozof zamienia jednakże słowo ὁμοῦ na νόμοῦ pisząc tak: „jeśli nawet odczytuje się *homou* zamiast *nomou*, główna idea pozostaje niezmienniona, jako że Solon mówi o swojej działalności prawodawczej”²⁵. Oryginalny tekst zawiera przysłówek ὁμοῦ, (razem, zarazem, wspólnie), tak też polskie tłumaczenie rzeczzonego fragmentu brzmi: „z przemocą godząc zarazem sprawiedliwość”. Agambenowi, jak widać, odpowiada, tłumaczenie: „siłą *nomos* złączyłem przemoc i sprawiedliwość”²⁶.

Analogiczny wątek filozof odnajduje u Hezjoda, który uznaje νόμος za decydujący w regulowaniu napięcia między przemocą i prawem, pisząc:

Ty, Persesie, to wszystko rozważ dokładnie w swym sercu,
Sprawiedliwości (δίκη) słuchaj, a o przemocy (βίη) zapomnij!
Takie to bowiem prawa (δίκη) nadał dla ludzi [Zeus] Kronida.
Ryby, a także zwierzęta, jak również ptaki skrzydlate
Pożerają się wzajem, bo nie ma wśród nich prawa (δίκη).
Ludziom zaś dał takie prawo (δίκη), które jest lepsze o wiele²⁷.

Konkludując, pisze włoski filozof tak:

Podczas gdy u Hezjoda *nomos* jest jednak władzą rozdzielającą przemoc od prawa, świat dzikich zwierząt od świata ludzkiego, a u Solona z kolei „złączenie” *Bia* i *Dike* nie zawiera niejasności, ani ironii u Pindara (...) suwerenny *nomos* jest zasadą, która, łącząc prawo z przemocą, wystawia je na niebezpieczeństwo nierozróżnialności²⁸.

²³ Zob. HS, s. 48, przypis 2.

²⁴ Zob. HS, s. 49.

²⁵ Agamben powołuje się przy tym na jedno źródło komentatorskie: tamże, s. 49, przypis 3: J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque des origines Aristote*, Les Belles-Lettres, Paris 1971, s. 15.

²⁶ HS, s. 49.

²⁷ Zob. HS, s. 49–50. Hezjod, *Prace i dni*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, 274–279, s. 68. Tekst oryginalny: „ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσι, / καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν. / τόνδε γάρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων / ἰχθυοὶ μὲν καὶ θηροὶ καὶ οἰωνοὶς πετεινοὶς / ἐσθόμεν ἄλληλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς / ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίγνεται.”; Hesiod, *Works and Days* 274–279, *The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White*, Harvard University Press 1914. Autor tekstu mówi o tym, że wśród zwierząt nie ma prawa, ale jest ono wśród ludzi. Użyte jest w tekście pojęcie δίκη, a nie νόμος. Wywód Agambena natomiast cały czas dotyczy pojęcia νόμος, które we cytowanym fragmencie poezji Hezjoda nie występuje.

²⁸ HS, s. 50.

Agamben twierdzi, że ta starożytna koncepcja *nomos* skrywa w sobie paradygmat wszystkich kolejnych definicji suwerenności, gdzie suweren jest „punktem nierozróżnialności przemocy od prawa, progiem, u którego przemoc przeistacza się w prawo, a prawo – w przemoc”²⁹.

Jeśli zatem przyjmujemy perspektywę Pindara, to możemy uznać, że pierwszą, mityczną cegiełką tej konstrukcji jest bandycka wyprawa Heraklesa, która została zorganizowana na rozkaz króla Teb. Z tej perspektywy nazistowskiego gestu eksterminacji nie należałoby zatem nazywać, jak to się nieraz czyni, aktem barbarzyństwa, lecz zwykłego bandytyzmu.

Wyrzucenie (*bando*)

Opisane wyżej kwestie wydają się bardzo istotne – przede wszystkim ten dotyczący odniesienia do łupieskiej wyprawy Heraklesa – jeśli porównamy je z dziejami ekspansji cywilizacji w okresie nowożytnym. Tzw. bukanierstwo i korsarstwo było w istocie, jak twierdzi Nail Ferguson, początkiem Imperium Brytyjskiego³⁰.

Dlatego też – na co Agamben wprost uwagi nie zwraca – można przyjąć, że polityczność została ufundowana na podwalinach bandytyzmu. Należy zwrócić uwagę, że problem nie leży w istocie stanu natury, zwłaszcza nie można postrzegać go w kategoriach aksjologicznych, doszukując się zła w niej tkwiącego. Ten problem staje się zrozumiały i czytelny dopiero wtedy, kiedy ujmuje się ją w ścisłym odniesieniu do ludzi, którzy opuszczają świat prawa i polityki, wkraczając na teren, gdzie prawo nie obowiązuje. To tam cywilizowany człowiek, widząc, że nic go nie ogranicza – żadne prawo, żadna architektura – staje się w istocie bandytą. Agamben podejmuje ten problem od strony pojęcia *homo sacer*, lecz warto na chwilę zatrzymać się na różnicy między „bandytą” a „barbarzyńcą”. Jeśli mowa bowiem o stanie natury (tam, gdzie prawo republiki nie obowiązuje), a więc przestrzeni u Greków utożsamianą z barbarią (gr. βαρβαρικόν – przestrzeń dzika, pełna okrucieństwa, świat barbarzyńców), gdzie mieszkają barbarzyńcy (gr. βαρβαροι – obcy, prymitywni, okrutni, brutalni), to nie można bezpośrednio utożsamiać przestrzeni obozowej z tak rozumianym stanem natury. Hobbesowskie *bellum omnium contra omnes* byłoby w tym rozumieniu aksjologicznie neutralne. Dopiero pojawienie się suwerennej władzy, która sytuje się zarówno wewnątrz stanu politycznego, jak i poza nim oraz architektura przez tę władzę wytworzona, umożliwiają epifanię zła eksterminacji. Figurą, która odpowiadałaby

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. N. Ferguson, *Imperium. Jak Wielka Brytania zbudowała nowoczesny świat*, tłum. B. Wilga, Sprawy Polityczne, Warszawa 2007, s. 21–31.

postaci ujawniającej w sposób czynny to zło, byłby bandyta. Jak bowiem sam Agamben zauważa, analiza pierwotnej natury suwerenności ujawnia kluczowy gest wyrzucenia (wł. *bando*)³¹. Bardzo ciekawe, że filozof nie kontynuuje tego wątku, a przecież źródłosłowem pojęcia bandyty jest średniowieczne łacińskie *bannito* (banicja, w j. polskim w XVI i XVII w. także „bandycja”) i *bannitus*, jako osoba pozbawiona ochrony prawa, wygnana, wyrzucona poza społeczeństwo i jego prawa, od łac. *banniere* (skazać na wygnanie), ale także włoskich terminów *bandire* (ogłosić kogoś wyjętym spod prawa) i *bando* (ogłosić, obwieścić, wyrzucić poza). Stąd także włoskie *bando* (wyrzucanie, zesłanie, wyrzucenie, banicja) i *bandito* (bandzior, rozbójnik) a także, co intrygujące, *bandita* (teren wyjęty spod prawa, obszar objęty zakazem prawnym, rezerwat łowiecki)³². Pojęcie to funkcjonuje w wielu językach europejskich w podobnym brzmieniu i konotacji: na przykład angielskie *bandit* oraz identyczne niemieckie *Bandit*. W przypadku słów „bandyta” i „banita” mamy do czynienia z typową kontaminacją.

Ciekawe jest w tym aspekcie także pojęcie bandy, które ma ten sam źródłosłów, co słowo „bandyta” oraz „banita” i oznacza grupę rozbójników, bandytów, ale także ogrodzenie zabezpieczające, znajdujące się na zewnętrznych krawędziach obiektów sportowych, oddzielające widownię od obszaru, gdzie uprawiane są zawody. W tym aspekcie, jeśli spojrzymy na przykład na współczesne obiekty sportowe oraz ich konstrukcję, łatwo znajdziemy ich genealogiczne podobieństwo do rzymskiej areny, jako wydzielonej przestrzeni, w której gladiatorzy toczyli walki na śmierć i życie poza jakimkolwiek prawem, tzn. udawali barbarzyński świat natury (często stając oko w oko z dzikimi zwierzętami), gdzie wszystko jest możliwe, a zabicie drugiego człowieka, nawet w najbardziej wyrafinowany lub bestialski sposób, było bezkarne, atoli jednocześnie podlegali oni suwerennej władzy imperatora, pozostając w niewoli na mocy ówczesnego prawa.

Bandytą może się stać ktoś, kto był wcześniej poddanym suwerennej władzy i prawa przez nią stanowionego. Barbarzyńcą natomiast, z „greckiego” punktu widzenia, jest się z urodzenia. Suwerenny gest wyrzucenia dotyczy zarówno bandyty, jak i banity, co czyni ich, z pewnej perspektywy, nieodróżnialnymi od siebie. Zatraca się różnica między ofiarą i oprawcą. Jednakże, chociaż stan natury ujawniony w przestrzeni wyjątku naśladuje tylko Hobbesowską wojnę wszystkich ze wszystkimi, to nie jest on „naturalnym” stanem natury, lecz sztucznie wytworzonym miejscem, gdzie bandyta (*S-man*) może czyhać na banitę (Żyda) w atmosferze nierozróżnialności prawa i bezprawia. W jeszcze większym stopniu tożsamość ta zlewa się w postaci kapo oraz członka *Sonderkommando*.

³¹ Zob. HS, s. 65.

³² Por. tamże, s. 46–47, 153. Por. A. Bańkowski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, PWN, Warszawa 2005, s. 30–31.

Frapujące jest pytanie, skąd u człowieka owa skłonność do wydzielania obszarów, które mają odwzorowywać, udawać stan natury? Skąd taka perwersyjna fascynacja nagą przemocą nieujęta w prawo i kulturę, wyrzuconą w rzeczy samej poza nie, ale z ich perspektywy obserwowaną? Jest to w istocie pytanie dotyczące nie tylko obozu koncentracyjnego jako skrajnej formy manifestacji tej skłonności. Z perspektywy współczesności – przy zachowaniu oczywiście właściwej miary bez dokonywania prostych i moralnie niedopuszczalnych porównań – owa fascynacja złem, pragnieniem ewokowania zła w wydzielonych enklawach, ma coś z demoniczności. Dopiero z perspektywy aksjologicznej widać dosyć wyraźnie, że czym innym jest walka o przetrwanie w dzikiej naturze, a z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia na przykład wtedy, kiedy ustawiamy kamerę i w ramach realizowania programu przyrodniczego uwieczniamy nagie okrucieństwo na taśmie filmowej w celu pokazywania tego innym. Ów akt obserwacji nie zmienia istoty stanu natury, ale pozwala ocenić moralnie samego obserwatora i jego postawę moralną, jego motywację.

Wnioski Agambena nie wiodą bezpośrednio ku stwierdzeniu, że obóz jako przestrzeń stanu wyjątkowego, jako konstrukcja, jest tworem sztucznym, odtwarzającym tylko stan natury w celu wytworzenia wygodnej przestrzeni testowania możliwości totalitarnej władzy. Obozowy kat jest zarazem wytworem prawa, któremu podlega z zewnątrz – które to prawo ofiary w żaden sposób nie chroni, ale ją wyrzuca w objęcia złowrogiej siły opartej na gwałcie – oraz bezprawia, któremu ulega wewnątrz przestrzeni wyjątku. Kiedy dwoje „barbarzyńców” walczy w stanie pozbawionego polityczności i prawa świata i jeden, nawet w bardzo okrutny sposób, zabija drugiego, nie ma w tym zła w takiej postaci, którą omawia ta rozprawa. Żaden nie podlega prawu.

Nowa i przez jakiś czas niczym nieograniczona przestrzeń dla zjawiska, które można uznać za desygnat skontaminowanego pojęcia „bandycji”, pojawia się w czasach nowożytnych, wraz z odkryciem Nowego Świata. Koniec okresu zaboru Nowego Świata przez europejskie mocarstwa wyznacza etap przygotowań gruntu pod Zagładę. Można przyjąć, że była etapem kolonizacji „wewnętrznej”, w sytuacji, kiedy Nowy Świat został już podzielony, a Niemcom cały czas brakowało *Lebensraum*.

Nowy Świat a stan natury

Paradoks sytuacji „włączenia poprzez wykluczenie” (zawierania się bez przynależności) można pojąć w kontekście polityki epoki kolonializmu. Odkrycie nieznanych dotąd ziem otworzyło dla nowoczesnej polityki możliwości, które zaktywizowały ów opisywany wcześniej „załążek zła”. Autor *Homo sacer* rozważania

umożliwiający dokonanie takiej konkluzji, opiera na koncepcjach Schmitta. Przede wszystkim, jak zauważa Agamben, niemiecki filozof nazywa wyjątek „fundamentalną lokalizacją” (*Ortung*). Nie jest ona ograniczona tylko do dystynkcji tego, co wewnętrzne oraz tego, co zewnętrzne, ale przede wszystkim jest ona progiem, który jest warunkiem prawomocności zaprowadzanego przez władzę porządku (*Ordnung*); jest nim dla Schmitta suwerenny *Nomos*, który nie jest jednak zajęciem ziemi (*Landnahme*) jako takiej i ustalenie na niej ładu prawnego w oparciu o sprawowanie suwerennej władzy, lecz jest zajęciem tego, co zewnętrzne, zajęciem wyjątku (*Ausnahme*)³³. W tym ujęciu, jak wynika z analiz Agambena, trzeba założyć, iż stan natury jest tożsamy ze stanem chaosu, do którego nie da się zastosować żadna norma prawa, dlatego też musi on być wprzód włączony w ład prawny. Wszelako dzieje się to na drodze wytworzenia przestrzeni, w której wewnętrzne i zewnętrzne, ład i chaos, norma i natura stają się od siebie nieodróżnialne. Stan wyjątkowy w swej pierwotnej formie zasadza się więc na suwerennej decyzji, która narzuca zasady prawnej lokalizacji, otwierając przestrzeń, w obrębie której można po raz pierwszy ustalić ład prawny.

Analizowany przez Agambena Schmitt w tym kontekście buduje teorię „*nomos* ziemi”. Związek między *Ortung* i *Ordnung* determinuje zawsze istnienie strefy wyjętej spod prawa, która tworzy „wolną przestrzeń prawie pustą”, gdzie suwerenność nie rozpoznaje już granic wyznaczonych przez νόμος, w rozumieniu porządku terytorialnego³⁴. W kontekście nie istnienia już granic jako takich, tylko globalnych granic przekraczanych przez kolonizatorów, koncepcja ta ukazuje progowy moment w dziejach nowożytnych. Schmitt przeciwstawia sobie dwa pojęcia: Nowy Świat oraz *ius publicum Europaeum*³⁵. Nowy Świat jest zaś ową przestrzenią, gdzie wszystko jest możliwe. To dlatego John Locke mógł powiedzieć, iż na początku cały świat był Ameryką³⁶. W tym miejscu Agamben znów cytuje Schmitta, który uważa, iż istotnie, wewnątrz stan wyjątkowy był w warunkach stopniowego zaboru kolonizacyjnego czasowo ograniczony, ale dopóki trwał, mogło się w obrębie jego obowiązywania wydarzyć wszystko to, co zostało uznane za konieczne³⁷. Niemiecki filozof sprowadza ów obszar Nowego Świata (*beyond the line*) do stanu wyjątkowego, Analogicznie stanowią one przestrzeń ograniczoną, pustą i wolną, która jest czasoprzestrzenną strefą zawieszenia obowiązywania wszelkiego prawa.

³³ Zob. HS. s. 32.

³⁴ Zob. tamże, s. 56.

³⁵ Por. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin 1974. s. 13–20, 111–186.

³⁶ Zob. HS, s. 57. „Na początku zatem cały świat, w większym stopniu niż ma to miejsce obecnie, był Ameryką”; J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 197.

³⁷ Zob. tamże, s. 100.

Jakiegokolwiek działania Europejczyków w nowoodkrytej i eksploatowanej Ameryce nie miały charakteru bezprawia, były czystą przemocą czynioną z mocy prawa zajęcia tych ziem, lecz prawo na tamtym terenie nie obowiązywało³⁸.

Można zatem przyjąć, w myśl wcześniej poczynionych rozważań, iż kolonizacja była w istocie aktem bandytyzmu. Mógł on się „skrywać” przez obliczem sprawiedliwości, gdyż ona w przestrzeni nierozróżnialności prawa i przemocy nie mogła obowiązywać w rozumieniu etycznym. W rzeczy samej pierwsi kolonizatorzy byli zwolnieni z jakiegokolwiek odpowiedzialności za popełnione na nowych ziemiach czyny, o ile dotyczyły mienia i osób tam napotkanych. Tedy problem Zagłady można rozpatrywać, przez analogię i genealogię, jako proces należący do problematyki imperialno kolonialnej. Trzeba więc zadać kluczowe pytanie: czy można odnaleźć, które uzasadniałyby utożsamienie – przynajmniej na pewnym poziomie teoretyczności – nazistowskiego obozu z Nowym Światem?

Jak długo starczało ziemi, którą można było bezkarnie zajmować, nie przejmując się losem mieszkańców „świata natury”, tak długo mówiono po prostu o ekspansji cywilizacji, szcząc się mianem kosmopolitów. Kiedy jednak przestrzeń nowych światów się skończyła, pojawiło się owo złowrogie pojęcie „przestrzeni życiowej”. Jednak cały świat był już zamieszkały przez obywateli imperiów. Najprościej było zatem uznać, że po pierwsze, nie wszyscy ludzie są ludźmi, a po drugie, że światy polityczności wcale nie są polityczne, tylko dzikie, i można je zająć tak samo, jak ongiś Brytyjczycy Amerykę. Dla Niemców nowy świat rozpościerał się na wschód od ich historycznych ziem. Posiadali tylko skrawki afrykańskich kolonii, a utraciwszy je po I wojnie światowej, poszukiwali terenów ekspansji. Skorzystali w tym celu z gotowych procedur. Wystarczyło tylko odpolitycznić pewne obszary, a zamieszkujące je grupy ludności pozbawić miana człowieczeństwa. Pierwsi byli Żydzi, następni w kolejce Słowianie. Byli oni w istocie tym samym, czym dla Brytyjczyków wcześniej rdzenni mieszkańcy Ameryki, tym samym, czym dla innych imperiów byli czarnoskórzy Afrykanie. Byli czystym, niepolitycznym życiem nowego świata.

Ambiwalencja pojęcia życia

Agamben pisze, iż mieszkańcy Hellady nie posiadali jednego terminu na oznaczenie tego, co dzisiaj określamy tym mianem. Funkcjonowały tam dwa terminy, różniące się od siebie semantycznie i morfologicznie: ζωή oraz βίος. Pierwsze ozna-

³⁸ Zob. tamże, s. 62, 65.

czało po prostu zwykłą cechą życia wspólną wszystkim bytom ożywionym (istotom boskim, ludziom i faunie). Drugie zaś wskazywało na formę lub sposób życia charakterystyczny dla określonej obozy lub grupy osób. Zwykle i naturalne życie było, według Agambena, wykluczone ze sfery politycznej (πόλις) i pozostawało ograniczone do sfery domowej (οἶκος). Ten trop jest zaczerpnięty od Arystotelesa³⁹, który definiując cel doskonałej wspólnoty, czyni to w oparciu o przeciwstawienie sobie prostego faktu życia z egzystencją posiadającą polityczną jakość⁴⁰. Agamben zaś, powołując się na Michela Foucaulta, zauważa, iż ten sposób ujmowania ludzkiego losu pozostawał punktem odniesienia przez całe wieki: człowiek był tylko zwierzęciem zdolnym do egzystencji politycznej (πολιτικόν ζῶον, łac. *animal sociale*). Agamben zaś wprost uważa, iż wkroczenie ζῶή w sferę polityczną i upolitycznienie go jako „nagiego życia” (*la nuda vita*) jest aktem fundamentalnym dla całej nowoczesności.

Autor *Homo sacer* stawia kilka pytań. Jedno z nich dotyczy sensu Arystotelesowskiej definicji polityczności jako opozycji „życia” i „życia dobrego” – jest ona bowiem w istocie wpisywaniem pierwszego w drugie, czyli nagiego życia w życie polityczne. W kolejnym pyta, dlaczego zachodnia polityka konstytuuje się przede wszystkim przez pierwotny akt wykluczenia: jaki jest zatem stosunek między politycznością i życiem jako takim, skoro jest ono tym, co jest „włączane przez wyłączenie”. Struktura suwerennego wyjątku jest, jego zdaniem, współlistotna z zachodnią politycznością w ogóle⁴¹.

Dotychczasowe rozważania wskazują na to, że docierając do źródeł polityczności zachodniej, odkrywamy zarazem fundamenty metafizycznych struktur, konstrukcji o charakterze progowym, gdzie łączą się rzeczywistości wcześniej rozdzielone, których rozdzielenie nie jest czymś wcale oczywistym. Tym, co naziści wyrzucili „poza”, nie był wróg, tylko nagie życie Żyda-banity. Dlatego Agamben wprowadza korektę do koncepcji Schmitta (ostatecznie myśliciela jawnie pozostającego na usługach hitlerowskiej władzy) i stwierdza, że wcale nie opozycja „przyjaciół – wróg” jest fundamentem zachodniej polityki, lecz „ζῶή – βίος”, włączanie przez wyłączenie. W ogóle polityka jako taka istnieje, ponieważ można w sferze czysto pojęciowej przeciwstawić w człowieku dwa rodzaje życia, jego włączanie i wyrzucanie go zarazem poza jej granice⁴².

Blisko dwa i pół tysiąca lat przyniosły w ramach zarysowanego problemu tylko prowizoryczne rozwiązania⁴³. Agamben pisze słowa znamienne, dotyczące

³⁹ Zob. Arystoteles, *Polityka*, I, 1278 b 23–31; 1252 a, tłum. L. Piotrowicz.

⁴⁰ Zob. HS, s. 9–10.

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. HS, s. 19.

⁴³ Zob. tamże.

tezy o dalekosiężnej solidarności demokracji i totalitaryzmu – że nie jest ona mianowicie tezą historiograficzną, na podstawie której można by uzasadnić zniwelowanie czy też całkowitą likwidację różnic pomiędzy nimi. Za właściwą uznaje on płaszczyznę historyczno-filozoficzną. To na niej trzeba głosić zdecydowanie fundamentalną różnicę między nimi. Tylko filozofia – jak pisze – umożliwia zorientowanie się w nowej, post-totalitarnej rzeczywistości. Postuluje tedy filozof oczyszczenie pola dla nowego typu polityki, którą dopiero trzeba wynaleźć⁴⁴. Oznaczałoby to, że należy zrezygnować z polityki jako zespołu procedur zajmujących się życiem – trzeba wyeliminować biopolitykę jako taką: przestać zajmować się kwestią życia w rozumieniu metafizycznym. Jeśli do tej pory nie udało się zrealizować wyznaczonego przez metafizykę zadania polegającego na wytworzeniu więzi między ζωή i βίος, trzeba uznać jej klęskę w tej materii. W przeciwnym razie nagie życie cały czas będzie ujmowane w ramach polityczności pod postacią wyjątku, jako coś, co „zostaje włączone jedynie poprzez wyłączenie”⁴⁵. Pyta więc filozof, czy ζωή rzeczywiście potrzebuje upolitycznienia? Być może, jeśli nie zdołamy wytworzyć innej polityki, nie ufundowanej na opozycji metafizycznych pojęć życia, tak długo nie będzie można wyeliminować problemu eksterminacji. Życiem człowieka w takich warunkach rządzi prawo, które ująć można w figurze *homo sacer*. Jest to życie, „które da się zabić, ale którego nie da się poświęcić”⁴⁶.

Niejednoznaczność figury *homo sacer*

Tytuł dzieła Giorgio Agambena *Homo sacer*, odnosi się do figury tajemniczej postaci, którą filozof wydobywa tym razem z Cesarstwa Rzymskiego II w. n.e. W dziele Sextusa Pompejusza Festusa⁴⁷ okrywa ten trop we fragmencie jedyne go, zachowanego dzieła tegoż gramatyka:

Świętym człowiekiem jest (...) ten, kogo lud osądził za przestępstwo; i nie godzi się go składać w ofierze, lecz ten, kto go zabije, nie będzie skazany za zabójstwo⁴⁸.

⁴⁴ Zob. HS, s. 22.

⁴⁵ HS, s. 23.

⁴⁶ HS, s. 19.

⁴⁷ Rzymski gramatyk, autor zachowanego we fragmentach słownika *De verborum significatione* (*O znaczeniu wyrazów*), zawierającego objaśnienia archaicznych terminów, stosowanych we wcześniejszej literaturze rzymskiej. Nie jest to dzieło oryginalne, jest złożonym z dwudziestu ksiąg wyciągiem innego dzieła, napisanego pod identycznym tytułem przez Marcusa Verriusa Flaccusa, filologa rzymskiego z I w. n.e., którego słownik jednak do dzisiaj się nie zachował.

⁴⁸ HS, s. 101.

Autor, z charakterystyczną dla siebie nonszaliczną erudyty, kolejny już raz nie podaje odniesienia do źródła, do tego cytuje tylko jego fragment, pomijając kwestię tak fundamentalną, że można to odczytać albo jako zwykłą niedbałość, albo celowe pominięcie – nie wydaje się bowiem, żeby znawca tej klasy, co Agamben, nie dostrzegł wymowy tekstu źródłowego. Najciekawsze jest bowiem to, co Festus pisze, w odnoszącym się do omawianego przezeń hasła *sacer mons* (święte wzgórze), na temat *homo sacer*.

Stad też każdego złego człowieka zwykło się nazywać także niegodziwym [złym moralnie] świętym⁴⁹.

Nie jest to po prostu święty człowiek, ale święty niegodziwy, zły. Uwzględnienie tego faktu nie tylko nie falsyfikuje tez Agambena, ale stawia je w wyraźniejszym świetle. Przecież ów akt wartościowania, które pozwala rzymskiemu prawu dokonać podziału na dwa typy świętości – dobrą i złą, jednoczy je w ramach jednej przestrzeni pojęciowej, uwzględniającej opozycję aksjologiczną. Filozof, którego rozważania w omawianej materii cały czas osadzone są na badaniu opozycji pojęciowych, dokonał w tym miejscu poważnego niedomówienia. *Homo malus/improbis sacer* nadal pozostaje Agambenowskim *homo sacer*, ale jakże dokładniej pozwala odnieść tę figurę do omawianego problemu Zagłady i funkcjonowania prawa w przestrzeni wykluczenia w nazistowskim obozie.

Ów enigmatyczny opis świętości, jak pisze filozof, do dzisiaj nie został jednoznacznie zinterpretowany, ponieważ na pierwszy rzut oka jest wewnętrznie sprzeczny, gdyż stwierdzając świętość danej osoby, jednocześnie zezwala na jej bezkarne zabicie. Dlatego też zamiast wikłać się w rozwiązanie tej sprzeczności w kontekście pojęcia wieloznaczności *sacrum* i związaną z nią tabuizacją, proponuje on zinterpretować *sacratio*, jako autonomiczną figurę. Pyta on w tym kontekście, czy nie pomoże to wyjaśnić charakteru pierwotnej struktury politycznej⁵⁰. Śledząc dzieje tego pojęcia, Agamben dostrzega stopniową ewolucję, która pozwala połączyć to z takimi zjawiskami, jak rzucenie klątwy⁵¹, strachem przed nieczystością⁵², a w końcu psychologicznym procesem odrazy i strachu w obrębie

⁴⁹ Tłumaczenie własne. Cały ustęp fragmentu Festusa brzmi w oryginale brzmi następująco: „*Sacer mons appellatur trans Anienem pauloultra tertium miliarium; quod eum plebes, cum secessisset a patribus, creatis Tribunis plebis, qui sibiessent auxilio, discedentes Jovi consecraverunt. At homo sacer is est, quera populus iudicavit ob maleficiū, neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidii non damnatur, nam lege tribunicia prima cavetur: si quis eum, qui eo plebeiscito sacer sit, occiderit, parricidave sit. Ex quo quivis homo malus, atque improbus sacer appellari solet*”, Sexti Pompeii Festi, *De verborum significatione Libri XX*, vol. II, Curante et Imprimente, J. Valpy, A. M., Londini 1826, s. 797–798.

⁵⁰ Zob. HS, s. 104.

⁵¹ Zob. tamże, s. 107.

⁵² Zob. tamże, s. 108.

kultury europejskiej burżuazji. W tym ujęciu *homo sacer* jest osobą wyrzuconą poza obszar jurysdykcji prawa stanowionego. Nie jest to po prostu przejście z obszaru obowiązywania prawa ludzkiego do sfery, gdzie obowiązuje prawo boskie. Suwerenny wyjątek polega na tym, iż w jego obrębie prawo stosuje się do sytuacji wyjątkowej i przestaje obowiązywać.

Homo sacer jednak

należy do Boga pod postacią niemożności złożenia w ofierze i włączony jest do społeczności pod postacią możliwości bycia zabitym. Życiem, którego nie można złożyć w ofierze, a które jednak można zabić, jest życiem świętym⁵³.

Sytuacja *homo sacer* nie polega przeto na domniemywanej pierwotnej niejednoznaczności *sacrum*, atoli nosi znamię podwójnego wyłączenia o szczególnym charakterze. Wyłączenie owo zarazem go chwyta i wystawia na nagą przemoc poza jakimkolwiek prawem. Przemoc ta nie jest, w myśl prawa, zabójstwem, dlatego zdaje się być bezkarną. Nie jest też złożeniem ofiary ani świętokradztwem⁵⁴.

Włoski filozof stawia śmiałą tezę, twierdząc, iż fundamentem politycznej władzy Zachodu jest koncepcja życia, które poddaje się Zagładzie, które poprzez samo upolitycznienie staje w możliwości do bycia eksterminowanym⁵⁵. Uważa on to za jedną z podstawowych cech ustroju opartego na biopolityce. W połowie XX wieku osiągnęła ona szczyt swych możliwości. dzięki ciąglemu przedefiniowywaniu progów wydzielającego i separującego to, co wewnętrzne, od tego, co zewnętrzne. W końcu granice te stały się niestabilne i ciągle trzeba było wyznaczać je od nowa. Kiedy zaś 20^{ty} całkowicie zawarło się w polityce, te przemieściły się one poza mroczny próg oddzielający życie od śmierci, „po to, by tam zidentyfikować nowego żyjącego umarłego, nowego świętego człowieka”⁵⁶.

Dlatego też, przy okazji tych rozważań, włoski filozof zwraca uwagę na figurę uchodźcy, która ujawniła się w niezliczonej liczbie istnień ludzkich już w czasie II wojny światowej. Jest ona niepokojąca o tyle, o ile oznacza zerwanie ciągłości między narodzeniem i narodowością, tym samym generuje kryzys oparty na metafizycznej fikcji stanowiącej podwaliny polityczności jako takiej⁵⁷. W ten sposób ujawniła się przepaść między faktem urodzenia a pojęciem obywatelstwa. Uchodźca staje się przykładem *par excellence* postaci nagiego życia. Obywatelstwo jest zatem maską stale zakrywającą oblicze potencjalnego uchodźcy i dlatego też ta figura jest tak trudna do zdefiniowania. Kiedy już podczas I wojny światowej więź łącząca narodziny z narodowością (obywatelstwem) została zerwana,

⁵³ Tamże. s. 115.

⁵⁴ Zob. tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 123.

⁵⁶ HS, s. 180.

⁵⁷ Zob. Tamże.

po Europie rozlały się masy niedających się zidentyfikować politycznie ludzi. Poszczególne kraje zaczęły denaturalizować swoich obywateli (Francja w 1915, Belgia w 1922, Włochy w 1926, Austria w 1933 roku). Ukoronowaniem tego procesu były słynne ustawy norymberskie, które doprowadziły ten proces do ekstremalnej postaci. Obywatelstwo stało się nagle czymś, co można było zakwestionować. To Żyd stał się ofiarą tego procesu w stopniu najskrajniejszym. Jeśli można mówić o praworządności nazistów, to, jak zauważa Agamben, jednego przestrzegali nadzwyczaj skrupulatnie: „dokonując ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej”, wysyłali Żydów do obozów zagłady dopiero po dokonanych na ścisłym gruncie prawa pozbawieniu ich narodowości⁵⁸. Do obozu mogło trafić tylko „nagie życie”.

Kwestia maszyny antropologicznej

W dziele *Homo sacer* Agamben zakreśla wstępny schemat, z którego później wykoncypuje pojęcie „maszyny antropologicznej”. Uważa on mianowicie, iż pojęcie „nagiego życia” (*la nuda vita*) odpowiada grekiemu *απλός*⁵⁹ – bytowi prostemu, czystemu. Wyizolowanie bytu jako czystego jest najważniejszym osiągnięciem zachodniej metafizyki, ale, jak uważa filozof, znajduje analogię w izolowaniu „nagiego życia” w sferze politycznej. Człowiek jako „zwierzę myślące” zostaje utożsamione ze „zwierzęciem politycznym” (*πολιτικόν ζῶον*)⁶⁰. Po pierwsze więc, chodzi o odseparowanie terminu „bytu prostego” od innych znaczeń pojęcia „bytu”, po wtóre zaś, „nagiego życia” spośród innych, licznych form życia. Pyta Agamben: co jest właściwie treścią tych dwóch pojęć? Dlaczego zachodnia polityka i metafizyka akurat w nich widzą swoje fundamenty? Jaki rodzaj związku istnieje między nimi? Dlaczego, w końcu, polityka i metafizyka cały czas rozbijają się o nieujmowalną w prosty sposób granicę powstającą między nimi? Autor *Homo sacer* uznaje je za nieprzeniknione i nieokreślone – rozum nie potrafi ich pojąć inaczej, jak tylko „w stuporze i osłupieniu”⁶¹. W każdym razie, pisze, myśl podążająca ścieżkami metafizyki, docierając do granic czystego bytu, dokonuje przejścia w politykę, na granicy zaś „nagiego życia” wkracza w teorię⁶². Skutki takiego myślenia dają się

⁵⁸ Zob. tamże, s. 181–182.

⁵⁹ Zob. HS, s. 248. Pojedynczy, całkowity, zupełny; także *ἁπλοῦς* lub *ἅπλους*. Agamben zapisuje je w transliteracji łacińskiej jako *haplōs*.

⁶⁰ Arystoteles, *Polityka*, 1.1.9,10. dz. cyt.

⁶¹ HS, s. 248. Można w tym dostrzec ironię, której ostrze wy kierowane jest w owo „filozoficzne zdziwienie”, mające być jakoby początkiem wszelkiego filozofowania.

⁶² Zob. tamże, s. 249.

dostrzec wyraźnie w nowoczesności. Agamben uważa, iż wydzielenie z człowieka życia wegetatywnego było fundamentalnym wydarzeniem w świecie Zachodnim. Poskutkowało to tym, że wydawało się, iż w jednej osobie ludzkiej żyją jakby dwie istoty, dwa zwierzęta – wewnętrzne i zewnętrzne, wegetatywne i relacyjne. Granica między nimi wyznaczona jest ruchoma, czyli prosty akt rozstrzygnięcia, co jest ludzkie, a co zwierzęce w człowieku, jest w praktyce niemożliwy⁶³.

To właśnie ów *limes* jest tym, co w koncepcji autora *Otwartego* jest powodem do projektu przemyślenia na nowo kwestii zachodniego humanizmu. W naszej tradycji myśli się o człowieku jako o połączeniu ciała i duszy (pierwiastka naturalnego i nadnaturalnego). Filozof proponuje jednak, aby zacząć myśleć o człowieku w odwrotny sposób – traktować go nie jako połączenie, ale rozdzielenie tych dwóch pierwiastków i w ten sposób nie badać już dalej sekretnej kwestii metafizycznego ich zjednoczenia. Zając się trzeba sposobami ich rozdzielenia w obrębie praktyk politycznych. Fundamentalne pytanie w obrębie tej koncepcji brzmi tak:

Czym jest człowiek, jeśli jest on zawsze miejscem – a także wynikiem – nieustannych podziałów?⁶⁴

Konsekwencje takiego przesunięcia uwagi, z metafizyki na politykę, byłby by brzemienne w skutkach. Agamben uważa, że problem wyznaczania granic w człowieku jako takim i pytanie w jaki sposób do tego dochodzi, jest współcześnie bardzo istotną kwestią. Zajmowanie się człowiekiem na tradycyjny sposób, debatowanie o nim w kontekście wartości lub praw człowieka schodzi dzisiaj na plan dalszy. W tym kontekście wprowadza on pojęcie „maszyny antropologicznej”, która polega na tym, iż samo pojęcie człowieka jest ujmowane w relacji do „zwierzęcia” w nim będącego. Sama relacja jest tutaj kluczowa, ponieważ oznacza ona, że istota ludzka rozumiana jest wyłącznie w swej relacji do zwierzęcości. Różnica między tym, co ludzkie, a tym, co zwierzęce wpisana jest przeto w samo pojęcie człowieka i on sam w tym ujęciu jest pojmowany jako „ludzkie zwierzę” (*homo animalis*), zwierzę racjonalne (*animal rationale*) lub πολιτικόν ζῷον. Owa „maszyna antropologiczna” w wersji nowożytnej posiada swoją „technologię”. Polega ona na wykluczaniu poza siebie jako niehumanistycznego, tego, co ludzkim nie jest, animalizując je. Izoluje „nie-ludzkość” w istocie ludzkiej, człowieka-małpę (*homo alalus*) – jak pisze Agamben⁶⁵. Maszyna owa wytwarza w istocie ów stan wyjątkowy, który był przedmiotem wcześniejszych rozważań – tworzy sferę nieokreśloności, gdzie to, co na zewnątrz, jest wykluczonym wnętrzem, zaś to, co

⁶³ Zob. tamże.

⁶⁴ Tamże. s. 126.

⁶⁵ Zob. G. Agamben, *Otwarte*, dz. cyt. s. 130. „Starożytna wersja maszyny antropologicznej”, także wytwarza to, co ludzkie, za pomocą ustanowienia opozycji na linii człowiek-zwierzę i działa na zasadzie wykluczania i włączania; zob. tamże.

wewnętrzne, jest jedynie zewnętrzem, które zostało włączone do środka⁶⁶. Nowe Agambenowskie pojęcie wyłania się bezpośrednio z jego wcześniejszej koncepcji stanu wyjątkowego. Kiedy przykłada on je do problemu Zagłady, widzi w postaci Żyda „nie-człowieka”, którego wytworzono z człowieka.

Agamben kreśli zarys procedury unieruchomienia maszyny antropologicznej, która cały czas rządzi naszym rozumieniem człowieczeństwa. Nie miałaby ona polegać na poszukiwaniu bardziej doskonałych i być może mniej letalnych w skutkach połączeń, lecz na ukazaniu centralnej pustki, „zawieszenia stanu zawieszenia” pojęć stosowanych w odniesieniu do człowieka⁶⁷.

Antropogeneza „maszyny antropologicznej” polega na oddzieleniu iłączeniu tego, co ludzkie, i tego, co zwierzęce. Jest to możliwe dzięki zachodniej ontologii, której Agamben nie uważa za obojętną dla stanu naszej cywilizacji. Przeciwnie, to ona przyczynia się do ruchu rzeczonoj „maszyny”. Jest uwikłana w strategię polegającą na chronieniu ruchu przekraczania zwierzęcości w kierunku ludzkiej historyczności. Ten proces trwa nieprzerwanie i cały czas rozstrzyga od nowa i osobno dla każdego człowieka – decyduje, co jest w nim zwierzęce, a co ludzkie. To dzięki niej nauka zachodnia, wspomagana przez metafizykę mogła wytworzyć takie pojęcia, jak „małpolud”, „dzikus” (*homo ferus*), „rasa”, „niewolnik”, „barbarzyńca”, „obcy”, „inny”, „wykluczony” itd.⁶⁸ To w długim procesie kształtowania się takiego języka, takich koncepcji, wydarzyła się Zagłada, jako wydarzenie związane z nowoczesnością. Stanowi ona epizod długiego procesu masowego eksterminowania ludzi, który trwa nieprzerwanie od czasu odkrycia przez Krzysztofa Kolumba kontynentu amerykańskiego. Dla Zygmunta Baumana jednak taka perspektywa tylko pozornie świadczy na korzyść stanowiska głoszącego, że nie była ona niczym wyjątkowym. Była podobna do innych mordów, ale jednocześnie posiadała cechy ją od nich różniące. W jego przekonaniu góruje ona nad innymi nowoczesnymi zbrodniami w taki sam sposób, jak nowoczesna fabryka góruje nad małą manufakturą, gospodarstwem, chłopskim zagonem. Bauman nie kwestionuje związków zbrodni dokonanej na Żydach z nowoczesnością, jednak uważa, iż była ona „inna niż wszystkie”⁶⁹. Czy jednak fakt, iż sam proces zabijania ludzi przebiegał w sposób przemysłowy, zorganizowany, wręcz maniakałny pod względem organizacyjnym, miałby być powodem do ujmowania go w inny sposób, niż wcześniejszego

⁶⁶ Zob. tamże, s. 129–130.

⁶⁷ Tamże, s. 138. Agambenowska koncepcja demontażu tej maszyny polega także między innymi na dosyć osobliwej interpretacji wątków mesjańskich, które z uwagi na charakter dalszy wywodu, zostaną pominięte.

⁶⁸ Por. tamże, s. 130.

⁶⁹ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 193–195.

i zorganizowanego wyrzynania całych populacji: Hererów przez Niemców, Kongijczyków przez Belgów, Tasmańczyków przez Brytyjczyków, Ormian przez Turków, Indian przez Hiszpanów i białych Amerykanów?

Jeśli, jak pokazuje Agamben, konstrukcja procesu wykluczenia i unicestwienia jest zawsze taka sama i polega na uruchamianiu mechanizmów włączania i wyłączania, dzielenia i łączenia, a granica tych podziałów przebiega w samym człowieku, to przecież zewnętrzny kontekst wydarzenia Zagłady może być wyjątkowy tylko pod względem czysto technologicznym i tylko w związku różnicą, która jest taka sama, jak (idąc tokiem rozumowania Baumana) między wiejską chałupiną na polskiej wsi a najwyższym obecnie budynkiem świata, liczącym 828 m. *Burj Khalifa* w Dubaju. Budynek ten jest wyjątkowy pod każdym względem, lecz jest w swej istocie tym samym, co drewniana chata. Rzecz bowiem tkwi w samej istocie architektury, a nie w rozmiarach wzniesionych budowli. Być może trzeba przyjąć interpretację, że Zagłada dokonana przez Niemców była wyjątkowa tylko w takim znaczeniu, że jako pierwsi chcieli dokonać eksterminacji w sposób ostateczny, konsekwentny i maniacki, nie wycofując się z rozpoczętych procedur nawet wtedy, gdy przez obozowe zasieki prawie widać już było dystynkcje alianckich wyzwolicieli. Naziści jako jedyni chcieli do samego końca nieść owo „brzemie białego człowieka” wyprodukowane przez „antropologiczną maszynę”.

MIROŚLAW MINISZEWSKI

**GIORGIO AGAMBEN'S APPROACH
TO THE PROBLEM OF GENOCIDE**

(Summary)

In my paper I present Giorgio Agamben's critical approach to state of emergency which is the paradigm of modern politics. Concentration camps are a special case of State of Emergency as areas where, by law, the rules of law are not applicable anymore. It causes a paradoxical situation which allows for the exclusion of people placed in camps from any order of rules of law. Agamben writes that the process of formation of concentration camps lasted throughout all the Western Civilization. The instance of excluding (*bando*) and its manifestation as concentration camps is constitutive for this process. This generates a contaminated notion of "Bandit" (*bandito*) and "Outlaw" (*banmitus*) in one. This conceptual conjunction causes political indistinguishability of excluded human being from an ordinary criminal because of his political or biological uselessness. Agamben's considerations lead to the conclusion that formation of State of Emergency in an area of political state is an attempt to reconstruct "State of Nature" within Hobbes' understanding. This is possible because of ambivalence of human life understood as Political Life (βίος) and Biological Life (ζωή) – this division originates from Ancient Greece. Agamben calls the procedure of splitting "The Antropological Machine". Agambenian analyses are for me a starting point not only for reflection upon events of mass extermination, but, in the first place, for a critical approach towards the colonial era which allowed for mass extermination in the modern era at all, but first authorizing itself within ideological concepts of Western civilization, and legitimizing itself by means of Western civilization.

Key words: genocide, concentration camps, state of emergency, *Western civilization*, antropological machine

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Mirosław Miniszewski
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej
im. Stanisława Staszica
ul. Dojlidy Fabryczne 26
15-555 Białystok

mminiszewski@wsap.edu.pl

MARIOLA STANKIEWICZ

LEONA CHWISTKA ROZUMIENIE RZECZYWISTOŚCI WRAŻEŃ

Leon Chwistek był człowiekiem o wszechstronnych zainteresowaniach. Prawdopodobnie było to powodem jego różnorodnej działalności twórczej. Począwszy od muzyki, sztuk plastycznych, zagadnień związanych z etyką i estetyką skończywszy na matematyce, fizyce, logice oraz filozofii. Za życia uznawany był za ekscentrycznego człowieka, który starał się żyć pełnią życia. Jako myśliciel był raczej niedoceniany. Leona Chwistka uznawano za wybitnego logika i filozofa, jednak jego teorie były często krytykowane. Uznawano je za interesujące, nowatorskie, oryginalne, ale przy tym również za dziwaczne i skomplikowane. Myślenie Chwistka o rzeczywistości znacznie odbiegało od pospolitego światopoglądu. Być może dlatego, wielu mu współczesnych (m.in. Stanisław Ignacy Witkiewicz) nie potrafiło patrzeć na świat jego kategoriami pojęciowymi. Współcześnie zainteresowanie teoriami Leona Chwistka zaczyna rosnąć. Wiele młodych, początkujących naukowców interesuje się pracami filozofa. Jego postać oraz zróżnicowana działalność twórcza stają się inspiracją do rozmyślań nad niejednołitością świata.

* * *

Leon Chwistek urodził się 13 czerwca 1884 roku w Zakopanem. Jego ojcem był lekarz dr Bronisław Chwistek, zaś matką utalentowana artystycznie Emilia Majewska. Od najmłodszych lat Chwistek wychowywał się w znakomitym towarzystwie przebywającym zazwyczaj w domu państwa Chwistków. Dorastał razem ze Stanisławem Ignacym Witkiewiczem oraz z Bronisławem Malinowskim. To właśnie z nimi spędzał najwięcej czasu podczas zabaw i rozmów.

Młody Chwistek miał duże zdolności naukowe. Z bardzo dobrymi wynikami ukończył szkołę podstawową oraz gimnazjum Sobieskiego w Krakowie. Po maturze (1902) studiował matematykę oraz filozofię na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W tym czasie rozbudziło się w młodzieńcu zamiłowanie do sztuk plastycznych, zwłaszcza malarstwa. Zaczął dodatkowo uczęszczać na zajęcia do Akademii Sztuk Pięknych. Rysunku uczył go Józef Mehoffer. Niewątpliwie najważniejsza pozostawała dla niego matematyka i filozofia. W 1906 roku uzyskał stopień doktora. Jego praca doktorska nosiła tytuł *O aksjomatach* i dotyczyła zagadnień z zakresu matematyki oraz logiki. Egzamin zdał celująco. Uzyskanie przezeń stopnia doktorskiego uznane zostało za ewenement, ponieważ dokonało się po zaledwie czterech latach studiów. Niestety z przyczyn losowych (śmierć ojca i brak środków do życia) Chwistek musiał rozpocząć pracę w gimnazjum Sobieskiego jako nauczyciel matematyki. Uczył tam dwadzieścia lat.

W 1908 roku Chwistek brał udział w badaniach profesora Władysława Heinicha. Dotyczyły one psychologii widzenia. Doświadczenie to wykorzystał w późniejszych pracach nad rzeczywistością wrażeń. W tym samym roku uczony przebywał na uniwersytecie w Heidelbergu, a w następnym roku wyjechał na stypendium do Getyngi. Tam miał możliwość wysłuchania wykładu Henryka Poincarégo, którego poglądy znacząco wpłynęły na jego filozofię. Stypendium w Getyndze przyczyniło się do napisania przez Chwistka rozprawy pod tytułem *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella*¹. Praca ta przyczyniła się do uzyskania przez filozofa dwuletniego urlopu w gimnazjum Sobieskiego i wyjazdu do Paryża (jesień 1912). Tam zaczął studiować matematykę i fizykę, ale także postanowił w dalszym ciągu rozwijać swoje zainteresowania artystyczne. Chwistek dodatkowo zaczął uczęszczać do Académie de la Grande Chaumière, aby poznać szczegółowo technikę rysunku pod okiem Antoine'a Bourdella, znanego rzeźbiarza i malarza paryskiego. Chwistek był zafascynowany klimatem panującym w Paryżu, a także rodzącym się nowym kierunkiem w sztuce – kubizmem. W tym czasie aktywnie uczestniczył w życiu paryskiej awangardy.

W Paryżu (1912–1914) Leon Chwistek poznał swoją przyszłą żonę Olę Steinhauś, o którą musiał zawalczyć w słynnym pojedynku z hrabią Władysławem Duninem-Borkowskim. W stolicy Francji filozof po raz pierwszy zainteresował się również polityką. Wstąpił do Strzelca, organizacji, która w bliskiej przyszłości miała włączyć się w walkę zbrojną o niepodległą Polskę. W 1914 roku filozof wraca do Krakowa i tam zaciąga się do I pułku artylerii Legionów Polskich. Rok później Legiony Polskie wyruszają w kierunku Królestwa Polskiego. Razem z nimi wyruszył na wojnę Chwistek. Służba wojskowa i przeżycia z pola walki bardzo silnie

¹ L. Chwistek, *Zasada sprzeczności w świetle nowszych badań Bertranda Russella*, Kraków 1912.

doświadczyły artystę. Chwistek nie potrafił odnaleźć się na froncie. Dlatego, gdy wysłano go na bezterminowy urlop z powodu krótkowzroczności i nasilających się chorób układu krążenia, Chwistek opuścił wojsko (1916). W tym samym czasie do Krakowa przyjeżdża jego narzeczona, Olga Steinhaus. Młodzi pobierają się w grudniu 1916 roku.

Od 1917 roku Chwistek całkowicie poświęcił się malarstwu i refleksji filozoficznej. W tym roku w Krakowie powstało stowarzyszenie ekspresjonistów, które przekształciło się w formację artystyczną nazwaną formizmem. Chwistek całkowicie zaangażował się w działalność na rzecz ugrupowania. Do formistów należeli także między innymi: Stanisław Ignacy Witkiewicz, August Zamoyski, Zbigniew Pronaszko, Tytus Czyżewski i Tymon Niesiołowski. Jednak to Chwistek stał się głównym teoretykiem formistów. W 1918 roku filozof przedstawił swoje założenia pluralistycznej koncepcji artystycznej w czasopiśmie „Maski”, w artykule *Wielość rzeczywistości w sztuce*² (1918). Zawarte w nim założenia stały się fundamentem działalności formistów.

W niespełna cztery lata później aktywny i twórczy ruch formistów zaczął upadać. Było to spowodowane między innymi sytuacją polityczną Polski. Dialog artystyczny formistów wkraczał niejednokrotnie na teren polityczny. Inną przyczyną rozpadu formistów były wspólne działania artystyczne ugrupowania z nowopowstałą grupą futurystów (1920), do której należeli między innymi: Bruno Jasieński, Stanisław Młodożeniec, Jan Brzechwa, Anatol Stern i Aleksander Wat. Wspólne manifestacje programowe, występy, publikacje tekstów wywołały wiele skandali towarzyskich. Jednym z największych skandali okazał się druk krótkiego tekstu Leona Chwistka pod tytułem *Nuż w bzuhu*. Utwór wywołał oburzenie społeczeństwa polskiego. Zabroniono dalszych publikacji tego tekstu, a następnie skonfiskowano go. Formiści rozpadli się w 1923 roku.

Leon Chwistek nie zaprzestał swojej działalności artystycznej. Zaczął poszukiwać nowych form wyrazu poprzez malarstwo. Po 1925 roku ogłosił nową technikę malarską, którą nazwał strefizmem. W latach 1926–1930 namalował serię portretów z wykorzystaniem autorskiej techniki.

W tym czasie Chwistek skupił się także na pracy naukowej. W 1928 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1929 roku Leon Chwistek został mianowany kierownikiem katedry logiki matematycznej w Lwowie. Pracował tam do wybuchu II wojny światowej. W tym czasie napisał powieść fantastyczną *Palace Boga*³ (1934–1939). W 1940 roku filozof ciężko zachorował. Nie poddawał się jednak chorobie i ciągle powracał do swojej działalności naukowej. Przed zajęciem

² Zob. „Maski” 1918, z. 1–4.

³ Zob. L. B. Grzeniewski, *Leona Chwistka Palace Boga*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1979.

Lwowa przez Niemców Chwistek wraz z innymi uchodźcami udał się do ZSRR. Tam przez dwa lata był profesorem uniwersytetu w Tyflisie. Niestety w 1943 roku uczony coraz bardziej cierpiał z powodu chorób, które spowodowały wycieńczenie organizmu. Leon Chwistek zmarł w nocy z 20 na 21 sierpnia 1944 r.

* * *

Najbardziej znaną teorią Leona Chwistka jest teoria wielości rzeczywistości. Chwistek wygłosił ją w 1917 r. w Krakowie podczas odczytu na posiedzeniu Towarzystwa Filozoficznego. Jednak jej załączek można już odnaleźć w zachowanym w maszynopisie traktacie z 1916 r. *Sens i rzeczywistość*. Właśnie tam Chwistek napisał: „Świat nie może istnieć, jeśli to, co do niego należy, nie jest rzeczywiste. Dorobić pojęcie ‘świata rzeczywistości’ można oczywiście na wiele sposobów, jak tego mamy przykład w teoriach fizyki. Nie otrzymamy jednak przez to wielu światów. Chodzi o światy, którym odpowiadają różne rzeczywistości, o światy niezależne od teorii, ale narzucające się nam niezależnie od naszej woli. Problem istnienia redukuje się do zapytania: ‘Czy istnieje jeden tylko świat?’”⁴. Odpowiedź na to pytanie staje się głównym celem jego dalszej pracy naukowej, która przebiegała etapami i ciągle ewoluowała.

Podstawowe założenia koncepcji wielości rzeczywistości Leona Chwistka kryształizowały się w latach 1917–1921. W *Trzech odczytach odnoszących się do pojęcia rzeczywistości*⁵ (1917) Leon Chwistek uznał, że pojęcie rzeczywistości jest wieloznaczne. Stwierdził także, że istnienie danej rzeczywistości zależy od podmiotu obserwującego, przeżywającego oraz od jego poglądu na świat. Według logiki dotychczasowe badania nad rzeczywistością nie uwzględniają wszystkich, możliwych pojęć rzeczywistości. Różne systemy filozoficznie odmiennie rozumieją to pojęcie. Dlatego głównym celem Chwistka było zbudowanie spójnego systemu filozoficznego, który na drodze empirycznej uwzględniałby wszystkie rodzaje rzeczywistości. W trzecim odczycie wygłaszanym w Krakowie Chwistek wyprowadził trzy funkcje propozycyjne, które posłużyły mu do zapisu pierwszych aksjomatów określających rzeczywistość fenomenologów i rzeczywistość realistów. W kolejnych fazach rozwoju teorii, wyżej wymienione rzeczywistości, zostaną nazwane rzeczywistością wrażeń i rzeczywistością rzeczy.

W 1918 r. Chwistek napisał artykuł *Wielość rzeczywistości w sztuce*⁶. Mimo że w tej pracy filozof skupił się głównie na nurtach malarskich, to jednocześnie

⁴ L. Chwistek, *Sens i rzeczywistość*, Inter Esse, Kraków 1916, s. 332.

⁵ Zob. L. Chwistek, *Trzy odczyty odnoszące się do pojęcia istnienia*, w: tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, PWN, Warszawa 1961, s. 3–29.

⁶ Zob. L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce*, w: tenże, *Wielość rzeczywistości w sztuce i inne szkice literackie*, Czytelnik, Warszawa 1960, s. 24–45.

rozbudował swoją teorię wielości rzeczywistości. Dotychczasowy podział rzeczywistości na wrażenia i rzeczy nie był już wystarczający do interpretacji różnorodnych typów malarskich. Dlatego Chwistek wzbogacił swoją koncepcję rzeczywistości o kolejne jej rodzaje. Z rzeczywistości wrażeń wyodrębnił rzeczywistość wyobrażeń, zaś z rzeczywistości rzeczy – rzeczywistość fizykalną.

Istotny wpływ na kształtowanie się charakteryzowanej teorii Leona Chwistka miały badania z zakresu logiki oraz matematyki Bertranda Russella. Chwistek interesował się pracami Russella, zwłaszcza *Principia Mathematica*⁷ (1910). Właśnie w tej pracy angielski logik opublikował tzw. rozgałęzioną teorię typów logicznych, która stała się inspiracją do zapisania teorii wielości rzeczywistości Chwistka w postaci równań logicznych oraz napisania pracy na temat badań Bertranda Russella⁸. Drugim źródłem inspiracji Chwistka była filozofia Henriego Poincarégo, której najważniejsze postulaty zostały przedstawione w artykule *La logique de l'infini*⁹. Leon Chwistek, zafascynowany twórczością Bertranda Russella i Henriego Poincarégo, uzupełnił schemat własnego systemu filozoficznego o zapis formalny w postaci układów równań logicznych. Filozof wybrał określoną liczbę twierdzeń fundamentalnych i badał związki zachodzące pomiędzy nimi a pojęciem rzeczywistości. Efektem jego dowodzeń logicznych były typy układów, które ostatecznie wyznaczały formalny zakres czterech rzeczywistości: wrażeń, wyobrażeń, rzeczy i fizykalnej. Ostateczne założenia teorii wielości rzeczywistości filozof zawarł w szkicu *Wielość rzeczywistości*¹⁰ (1921).

Leon Chwistek wyznaczył cztery podstawowe postulaty, które określały poszczególne rodzaje rzeczywistości. Elementem wspólnym wszystkich rzeczywistości wyróżnionych przez Chwistka były dwa twierdzenia. Głosiły one, iż każdy byt¹¹, który jest widzialny i dany bezpośrednio musi być rzeczywisty. Pozostałe twierdzenia Chwistka szczegółowo charakteryzowały każdą z rzeczywistości.

Elementami, które wyróżniają rzeczywistość wrażeń spośród pozostałych, są bezpośrednio dane elementy wrażeniowe. Rzeczywistość wrażeń można utożsamiać ze światem zbudowanym z momentów. Ważne jest choćby to, w jaki sposób pada światło na dany przedmiot, gdyż tę rzeczywistość człowiek poznaje zmysłowo. Musi on zatem dostrzegać dany byt na jawie. Fundamentem kolejnej rzeczywistości są wyobrażenia. To one wyznaczają zakres rzeczywistości wy-

⁷ Zob. B. Russell, *Principia Mathematica*, 1910.

⁸ Zob. L. Chwistek, *Zasada sprzeczności w świetle badań Bertranda Russella*, „Rozprawy Akademii Umiejętności”, Wydział Historyczno-Filozoficzny 2, vol. LV, series 30, Kraków 1912, s. 270–334.

⁹ Zob. H. Poincaré, *La logique de l'infini*, w: „Revue de metaphysique et de morale” 1909.

¹⁰ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości*, w: tenże, *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, PWN, Warszawa 1961, s. 30–100.

¹¹ Byt definiuję ogólnie: wszystko, co jest, jest bytem.

obrażeń. System wyobrażeniowy związany jest z wizjami, halucynacjami, marzeniami sennymi, kontemplacją, a także omamami narkotycznymi, które wykraczają poza widzenie normalne i jawę. Ta rzeczywistość jest jedyną z wymienionych przez Chwistka, która uznaje za istniejące byty poznane poprzez odmienne stany świadomości. Natomiast rzeczywistość rzeczy charakteryzują podobne przesłanki, jak rzeczywistość fizyki. Kluczowym założeniem pierwszej jest istnienie przedmiotów widzialnych, makroskopowych, zaś druga nie wyklucza istnienia bytów mikroskopowych. Niektóre elementy rzeczywistości fizycznej są niewidzialne w warunkach normalnych (np. atomy), a poznać je można na drodze rozumowania.

Chwistek wyróżnił cztery typy rzeczywistości: wrażeń, wyobrażeń, rzeczy i fizyki. Warto zaznaczyć, że granice pomiędzy nimi są często płynne. Pierwszą rzeczywistością opisywaną przez Leona Chwistka jest rzeczywistość wrażeń. Właśnie ona stanie się przedmiotem dalszych rozważań.

Inspiracje

W XXI wieku na pierwszy plan ludzkich zainteresowań i dążeń wysunęła się materia. Na pytanie „mieć czy być?” większość zdecydowanie już odpowiada: „mieć”. Człowiek otacza się niezliczoną ilością przedmiotów, które wyznaczają jego wartość w oczach drugiego. Rzeczywistość współczesna jest rzeczywistością rzeczy. Teoria Chwistka już ponad 100 lat temu wzbogaciła tę, mimo wszystko ubogą i jednopłaszczyznową, sferę życia ludzi o rzeczywistość wrażeń. Środowisko filozoficzne i logiczne odrzuciło ją jako niezrozumiałą i zbyt zawiłą.

Chwistek definiuje rzeczywistość wrażeń poprzez zapis formalny oparty na grupie aksjomatów. W wyniku tego rzeczywistość, która powinna być najbardziej zrozumiałą, ponieważ dotyczy doświadczeń człowieka, staje się zawiłym konstruktem myślowym. Zapis logiczny systemu wrażeń pozwala jedynie na formalny wgląd w ten typ rzeczywistości. Aby ją zrozumieć i być świadomym jej przeżywania, należy sięgnąć do jej źródeł, które stały się inspiracją oraz natchnieniem twórczym Leona Chwistka.

Początkiem namysłu nad tym, co później filozof nazwał rzeczywistością wrażeń, była współpraca z Władysławem Heinrichem, jednym z ówczesnych pionierów psychologii eksperymentalnej w Polsce. Należy uznać, że był to istotny moment w życiu Leona Chwistka. Prowadzone przez Chwistka badania psychologiczne oraz odkrycie zjawiska oscylacji obrazów, stały się bezpośrednim bodźcem zainteresowania logiką wrażeniami. Nowe fascynacje Chwistka były pierwszym krokiem do stworzenia systemu rzeczywistości wrażeń.

Niewątpliwie ważnym momentem w życiu Leona Chwistka był wybuch I wojny światowej. Za namową siostry, Emiliany Stożkowej (zwanej później Anną), filozof zaciągnął się do Strzelca. Styczność z frontem wojennym, biedą, nędzą i okrucieństwem, zupełnie nowymi sytuacjami, stały się przyczyną podjęcia rozważań nad nową kategorią, kategorią rzeczywistości. Jako logik, matematyk i zwłaszcza filozof czuł się osamotniony oraz wyobcowany wśród innych legionistów. Czuł się „pięknoduchem i bezpłodnym dekadentem”¹². Z czasem jednak odizolowanie to pomogło mu dojść do wniosku, który stał się przełomowy w dotychczasowych jego badaniach: „Ostatecznie zrozumiałem, iż jeśli mam sam siebie wziąć serio, muszę stwierdzić, że żyję po prostu w innej rzeczywistości niż moi towarzysze”¹³. Stwierdzenie to stało się początkiem namysłu Chwistka nad koncepcją wielu rzeczywistości, w tym rzeczywistości wrażeń.

Koncepcja rzeczywistości wrażeń nawiązuje do wcześniejszych koncepcji filozoficznych. Początków jej można doszukiwać się w poglądach Johna Locke’a. Locke zastanawiał się nad tym, skąd bierze się w umyśle nieskończona liczba obrazów, materiałów, które człowiek przetwarza w swojej głowie. Filozof dał odpowiedź na nurtujące go pytania: „Odpowiadam na to jednym słowem: z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza”¹⁴. Locke wymienił dwa źródła doświadczenia człowieka. Jednym z nich jest obserwacja świata zewnętrznego, zaś drugim zwrócenie się ku swemu wnętrzu. Uogólniając, można stwierdzić, że doświadczenia tego nabywamy na dwóch drogach: doświadczając rzeczy zewnętrznych (przez „postrzeżenia”; *impressions*) i doświadczając samego siebie (przez „refleksję”; *reflexion*). Przy czym to „postrzeżenie”, czyli doświadczenie uzyskiwane przez narządy zmysłowe, jest ważniejsze niż „refleksja”, gdyż *impression* wyprzedza *reflexion*. Postrzeżenie jest impulsem do działań naszego umysłu¹⁵. Locke kładł nacisk właśnie na wrażenia, które były wynikiem zarówno postrzegania, jak i późniejszej refleksji. Nie nazywał ich jednak wrażeniem, a ideą. Filozof uznał, że termin ten najtrafniej oddaje to, co jest przedmiotem myśli. Stwierdził, że będzie używał określenia „idea”, aby „oznaczyć wszystko to, co rozumiemy przez obraz fantazji, pojęcie, gatunek, i wszystko to, czym umysł może się zajmować, gdy myśli”¹⁶. Co więcej filozof uważał, iż znamy bezpośrednio tylko idee. Wrażenia dane są zatem bezpośrednio. Warto zauważyć, że wśród zapisów logicznych Chwistka pojawia się twierdzenie *x jest bezpośrednio dane*. Być może Chwistek zbudował je w oparciu o założenia Johna Locke’a.

¹² K. Estreicher, *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1844)*, PWN, Kraków 1971, s. 111.

¹³ L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, wyd. cyt., t. 1, s. 202.

¹⁴ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. J. Gawecki, PWN, Warszawa 1955, t. 1, s. 120.

¹⁵ Zob. tamże, s. 139.

¹⁶ Tamże, s. 30.

Poglądy Chwistka mają swe dopełnienie w filozofii Davida Hume'a, którego rozumienie wrażeń, idei, wydaje się bardziej precyzyjne. To właśnie Hume'a Leon Chwistek uważał za właściwego twórcę podstaw teorii rzeczywistości wrażeń. Hume, podobnie jak Locke, badał nie rzeczy, a nasze o nich przedstawienia (postrzeżenia). Filozof dokonał podziału tychże przedstawień. Stwierdził: „Wszelkie percepcje w umyśle ludzkim dzielą się na dwa odrębne rodzaje, które nazywać będę impresjami i ideami. Różnica między nimi polega na stopniu siły i żywości, z jaką narzucają się umysłowi i torują sobie drogę do naszej myśli lub świadomości. Te percepcje, które wchodzą do świadomości z największą siłą i mocą, możemy nazywać impresjami; przez tę nazwę rozumiem wszelkie doznania zmysłowe, uczucia i emocje, jak zjawiają się one po raz pierwszy w naszej duszy. Przez idee rozumiem mgliste obrazy impresji w rozumowaniu i myśleniu”¹⁷. Tym samym Hume konkretnie określił, czym jest wrażenie. Co więcej, ogłosił fundamentalne twierdzenie, że idee pochodzą z wrażeń, a nie odwrotnie. Wrażenia są pierwsze w świadomości człowieka. Idee zaś wywodzą się z owych impresji i są ich wiernym odbiciem¹⁸. Właściwym środkiem poznania rzeczywistości są zatem wrażenia. Idee mają wartość poznania rzeczy tylko wówczas, gdy wiernie kopią wrażenia¹⁹. Hume wyraźnie rozgraniczył pojęcia wrażenia i idei. Jego ustalenia były istotne z punktu widzenia Leona Chwistka. Dały solidną podstawę do dalszych badań filozofa. Wskazały, że rzeczywistość poznajemy nie poprzez rzeczy, ale dzięki naszym spostrzeżeniom. Oznacza to, że w ogóle istnieje jakaś rzeczywistość, którą można poznać dzięki naszym zmysłom. Hume dał narzędzie, które Chwistek wykorzystał do dalszych badań nad rzeczywistością wrażeń.

Leon Chwistek wyraźnie nawiązuje do koncepcji Locke'a i Hume'a, ale na ukształtowanie jego poglądów większy wpływ miały teorie Richarda Avenariusza i Ernsta Macha. W swoich rozważaniach autor *Wielości rzeczywistości* niejednokrotnie inspirował się koncepcją naturalnego pojęcia świata oraz czystego doświadczenia Richarda Avenariusza. Twórca empiriokrytyzmu definiując naturalne pojęcie świata, wskazuje na jeden z jego elementów – „co dane bezpośrednio”. Kategoria ta pojawiła się również u Locke'a. Element ten można utożsamić z tym, co także Chwistek określa jako *bezpośrednio dane*. Avenarius wprowadza to twierdzenie przy omawianiu doświadczenia świata nie przeze mnie, lecz przez bliźniego. Zauważa, że „co dane bezpośrednio, posiada znów tę korzyść, że obejmuje właśnie

¹⁷ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1951, t. 1, s. 7.

¹⁸ Zob. tamże, s. 10.

¹⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, PWN, Warszawa 1998, t. 2, s. 125.

tylko samo to, co doświadczone”²⁰. Kategoria, tego co bezpośrednio dane, analogicznie wiąże się z tym, co doświadczone, czyli związane z wrażeniami.

Znacznie bliższe Chwistkowi są poglądy Ernsta Macha, który stwierdził, że w systemie wrażeń najwyższym kryterium poznawczym są nasze własne wrażenia. Nie ma tu miejsca dla rzeczy, które mają nam służyć do orientacji w świecie. Pojęcie doświadczenia wrażeń najjaśniej, według Chwistka, sformułował właśnie Mach. Ernst Mach uważał bowiem, że: „Barwy, dźwięki, ciepło, nacisk, przestrzeń, czas itd. wiążą się wzajemnie w różnorodny sposób; łączą się też z nimi nastroje, uczucia i wola. Z tego spłotu wylania się to, co jest stosunkowo trwalsze i bardziej stałe; zapada w pamięć i wyraża się w języku. Stosunkowo trwalsze okazują się przede wszystkim przestrzennie i czasowo (funkcjonalnie) powiązane *kompleksy* barw, dźwięków, nacisków itd., którym nadaje się dlatego poszczególne nazwy i określa się jako *ciała*. (...) *Względnie* trwałe okazuje się nadto powiązany ze szczególnym ciałem (organizmem [*Leib*]) *kompleks* wspomnień, nastrojów, uczuć, który jest określany jako *Ja*”²¹. Mach na prostym, ale bardzo plastycznym, przykładzie wydzielił warstwę wrazeniową rzeczywistości, która jest odrębną częścią świata zewnętrznego. Utożsamianie konkretnych przedmiotów z ich niezmiennością jest według niego konwenansem, schematem postrzegania. Co więcej, autor *Analizy wrażeń*, także tzw. *Ja* traktuje jako element wrazeniowy. Ludzie, przedmioty w rzeczywistości wrażeń są niezliczoną ilością wrażeń i ulegają ciągłym metamorfozom.

Rozważania

Przekonanie, że świat jest jednolity i można go oglądać tylko z jednej perspektywy, jest złudne. Świat to wielość rzeczywistości – twierdzi Leon Chwistek. Rzeczywistość wrażeń to jeden z jej wariantów. Głównym komponentem tego systemu są wrażenia. Rzeczywistość ta powinna być człowiekowi najbliższa. Na każdym kroku stykamy się przecież z niezliczoną wielością wrażeń. Mimo to wydaje się ona być niedostrzegana i jednocześnie zsuwana na dalszy, mniej ważny plan. Tymczasem przekraczanie granic codzienności rozwija najbardziej naszą wrażliwość na otaczający nas świat. Umiejętność przeżywania rzeczywistości wrażeń sprawia, że człowiek otwiera się na nowe doświadczenia i pozwala na chwilę odebrać się od materii codzienności.

²⁰ R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, tłum. A. i A. Wiegnerowie, PWN, Warszawa 1969, s. 45.

²¹ E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, tłum. M. Miłkowski, PWN, Warszawa 2009, s. 3–4.

Rzeczywistość ta jest *stricte* subiektywna. Liczę się ja i to, co czuję, czego doświadczam, widząc określony przedmiot lub określone zjawisko. Dzięki umiejętności jej przeżywania człowiek może w różny sposób „oglądać” rzeczy, które Leon Chwistek nazywa konstruktami rzeczywistości. Istnieje jednak pewna trudność w dotarciu do rzeczywistości wrażeń. Jest nią przyzwyczajenie w patrzeniu na świat. Przyzwyczajenie to jest przyczyną bariery w przejściu od rzeczywistości rzeczy do rzeczywistości wrażeń. Doświadczanie codzienności, oglądanie tych samych rzeczy, różnorodne przeżycia, wszystko to powoduje, że człowiek nie ma „świeżego” spojrzenia na otaczający go świat. Człowiek, według Locke’a, rodząc się jest czystą kartą. Kolejne lata życia skrupulatnie ją zapisują. W tym kontekście wartościowa staje się koncepcja czystego doświadczenia Richarda Avenariusza. Pomijając kwestie spójności, można odnaleźć w tej koncepcji pewne wskazówki, które okazują się pomocne w odkrywaniu nowych obszarów rzeczywistości. Czym jest doświadczenie czyste? Trafnie ujmuje to Bogusław Wolniewicz, który stwierdza: „Doświadczenie czyste ma zawierać jedynie to, co dyktują nam zmysły. Radzi się nam tutaj mniej więcej tak: nie myśl, tylko patrz, i opisuj tylko to, co naprawdę widzisz. (...) Idea czystego doświadczenia jest (...) próbą spojrzenia na świat okiem dziecka (...)”²². Nie w sposób dziecinny, ale z pewną wrażliwością dziecka. Tak jakbyśmy dopiero odkrywali świat, jakbyśmy byli pozbawieni poznanych schematów rzeczywistości. Gdy tylko odrzucimy to wszystko, do czego nasz umysł jest przyzwyczajony, odkryjemy nową przestrzeń – przestrzeń wypełnioną wieloma wrażeniami: ruchu, słuchu, węchu itp. Odkryjemy nową „melodię” świata. Leon Chwistek miał poczucie, że zna tę melodię. Co więcej, potrafi odróżnić w niej wszystkie „tony”. Wydawać by się mogło, że filozof patrzył na świat, właśnie przez kategorię czystego doświadczenia. Potrafił dostrzec pod powłoką codziennej rzeczywistości zupełnie odmienny świat wrażeń. Świadczą o tym jego słowa: „W rzeczywistości elementów wrażeniowych figurują osoby i rzeczy, ale są one czymś zasadniczo odmiennym od tego, za co je uważamy w rzeczywistości naturalnej”²³.

W rzeczywistości wrażeń funkcjonują także elementy wrażeniowe, które stanowią istotny jej budulec. Chwistek zainspirowany twórczością Ernsta Macha, przenosi jego kategorię „elementów wrażeniowych” do swojej koncepcji wielości rzeczywistości. Mach stwierdził, że „postrzeżenia i wyobrażenia, wola i uczucia, krótko mówiąc cały świat wewnętrzny i zewnętrzny składa się z *ograniczonej liczby tego samego rodzaju elementów*, łączących się raz w bardziej ulotny, a raz w trwał-

²² B. Wolniewicz, *Empiriowerbalizm Richarda Avenariusza*, w: R. Avenarius, *Ludzkie pojęcie świata*, wyd. cyt., s. XLI–XLII.

²³ L. Chwistek, *Pisma filozoficzne i logiczne*, wyd. cyt., t. 2, s. 223.

szy sposób. Te elementy *zwykle* nazywa się *wrażeniami*"²⁴. Określony przedmiot jest złożony z różnych kompleksów elementów wrażeniowych. Mach wyjaśnia to na przykładzie owocu, który może być słodki, ale też i gorzki. Widzimy owoc, który ma barwę, kształt. Barwę i kształt można rozbić na kolejne elementy. Kompleksy rozkładamy na ostateczne składniki – elementy²⁵. „Rzecz, ciało, materia nie jest niczym innym jak *związkiem* elementów, barw, dźwięków”²⁶ – podsumowuje Ernst Mach. Koncepcja ta z pewnością zainspirowała Leona Chwistka do stworzenia teorii wielości rzeczywistości. Chwistek niejednokrotnie powołuje się na autora *Analizy wrażeń*, np. wówczas, gdy objaśnia i komentuje rzeczywistość wrażeń. Nie jest jednak tak, że filozof zgadzał się ze wszystkimi twierdzeniami Macha.

Opisywanie rzeczywistości za pomocą kategorii wrażeń nie dotyczy jedynie przedmiotów. Wrażenia mogą być wywołane na skutek oglądania jakiegoś zjawiska bądź przeżywania określonej sytuacji. Mogą dotyczyć także podmiotu. Chwistek uważa, że „zarówno świat zewnętrzny, jak i tzw. *Ja* są to tylko pewne kompleksy wrażeń”²⁷. Oznacza to, że *Ja* nie jest stałe. Teoria ta jest analogiczna do założeń Ernsta Macha, który stwierdził, iż to doznania kształtują *Ja*. Wraz z przyrostem wrażeń *Ja* ulega ciągłym zmianom i modyfikacjom. Dlatego nie można stwierdzić, że znamy siebie. *Ja* jest dynamiczne i zmienne. W każdej chwili istnieje możliwość odkrycia swojego nowego oblicza²⁸. W tym momencie pojawia się pytanie. Czy wrażenia, które są wynikiem przeżywania świata zewnętrznego, są takie same, jak te, które budują *Ja*? Jedne i drugie są kompleksami elementów wrażeń, ale różnica jest zasadnicza. Świat zewnętrzny budujemy z wrażeń zmysłowych, które są krótkotrwałe. Wrażenia składające się na *Ja* mają długotrwały charakter. Są nimi np.: wspomnienia, nastroje, emocje.

Rzeczywistość wrażeń Leona Chwistka nie jest jedynie konstruktem teoretycznym. Z pewnością zapis logiczny nie ułatwia rozpoznania jej praktycznego zastosowania. Warto jednak podkreślić, że system wrażeń Chwistka można wykorzystać jako specyficzną metodę poznawania świata przez doświadczenie. Akt spostrzegania jest ściśle związany z reakcją podmiotu zaangażowanego. Karol Chrobak dodaje cenną uwagę w tej kwestii. Zauważa on, iż to postrzeganie jest nacechowane hermeneutycznie²⁹. Chwistek nie wspomina o tym wprost, ale jest to

²⁴ E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, wyd. cyt., s. 20.

²⁵ Por. tamże, s. 6.

²⁶ Tamże, s. 7.

²⁷ L. Chwistek, *Granice nauki. Zarys logiki i metodologii nauk ścisłych*, w: tenże *Pisma filozoficzne i logiczne*, wyd. cyt., t. 2, s. 223.

²⁸ Zob. K. Chrobak, *Niejedna rzeczywistość*, Inter Esse, Kraków 2004, s. 87.

²⁹ Zob. tamże, s. 57.

istotny aspekt teorii wielości rzeczywistości, zwłaszcza typu rzeczywistości wrażeń. Istotą hermeneutycznego składnika doświadczenia rzeczywistości wrażeń jest rozumienie. Wrażenie jest często połączone z emocjami podmiotu i rozumieniem tego, co postrzega. Rozumienie treści doświadczenia jest „ustaleniem relacji między samym przedstawieniem a tym, co się w nim prezentuje, lub, inaczej mówiąc, między treścią doświadczenia a przedmiotem doświadczenia. Treść mojego obecnego spostrzeżenia rozumiem, jeśli potrafię się ustosunkować do kwestii jej statusu ontycznego”³⁰.

Kategoria doświadczenia stała się w zasadzie dominującą w teorii wielości rzeczywistości. Przeżywanie każdej z rzeczywistości uzależnione jest od rodzaju doświadczenia oraz od tego, jak człowiek zrozumie jego treść. Stąd też mogły powstawać wszelkie nieдомówienia związane z przekonaniem Chwistka. Każdy człowiek, który doświadcza otaczającego go świata, czyni to na swój, indywidualny sposób. Odmienność odbiorcy sprawia zatem, że jego doświadczenia są wyjątkowe i jednostkowe. Rzeczywistość wrażeń cechuje to, iż najwyższym kryterium poznawczym jest doświadczenie zmysłowe jednostki. Wraz ze zmianą podmiotu doświadczonego zmienia się perspektywa poznawcza. Chwistek utożsamia człowieka, który potrafi przeżywać i odczuwać świat poprzez wrażenia z impresjonistą. Według niego: „Impresjonista nie zastanawia się nad istotą rzeczy lub jej stosunkiem do obserwującego przedmiotu. Problemy te nie mają dla niego sensu, podobnie jak dla psychologisty. Impresjonista maluje to, co znajduje się w wrażeniach zmysłowych, pragnie w obrazie utrwalić moment zapałtrzenia się w rzeczywistość”³¹.

Być realistą czy impresjonistą? Żyć realiami czy wrażeniami? Chwistek nie każe nam wybierać! Niczego też nie narzuca. Pokazuje nam jedynie, być może niepotrzebnie w sposób skategoryzowany, że świat jest różnorodny. Odkrywa przed czytelnikami nowe perspektywy poznawcze tych samych przedmiotów czy zjawisk, oglądanych w odmienny sposób. Wszystko czego potrzebujemy do nowych wrażeń mamy w sobie. Musimy tylko (aż?) patrzeć, słuchać i czuć.

³⁰ Tamże, s. 57.

³¹ L. Chwistek, *Wielość rzeczywistości w sztuce*, wyd. cyt., s. 41.

MARIOLA STANKIEWICZ**UNDERSTANDING REALITY OF SENSATIONS
BY LEON CHWISTEK****(Summary)**

Conviction that the world is homogeneous and examinable with one prospect is deceptive. World is a multiplicity of reality – says Leon Chwistek. The article shows the theory of the multiplicity of reality by Leon Chwistek, where the philosopher distinguishes four fundamental types of reality: sensations, conceptions, things and physical matter. The author analyses one of them in detail – reality of sensations. Chwistek defines reality of sensations through the formal record based on the group of axioms. The logical record of the reality of sensations system allows only to look formally into this type. The author refers to the sources of philosophical reality of sensations which was a source of inspiration for its creation. She alludes to the John Locke, David Hume, Richard Avenarius and Ernst Mach's conceptions. The author describes reality of sensations through categories of the impression and sensory experience. She states that cognition of reality of sensations is closely associated with an individual way of observing the world by every human.

Key words: theory of multiplicity of reality, reality of sensations, sensations.

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Mariola Stankiewicz

mariola_szu@wp.pl

PAWEŁ NIERODKA

PROSTOMYŚLNOŚĆ ODPOWIEDZIĄ W POSZUKIWANIU SENSU ŻYCIA

Problem sensu życia stanowi treść humanistycznej refleksji nad życiem. Podejmuje go między innymi Henryk Skolimowski, Alfred Adler, Albert Einstein. Szukając odpowiedzi na pytanie o sens życia wkraczają oni w obszar zainteresowań nauk humanistycznych, np. filozofii¹. „Jednym z najważniejszych pytań w całej historii filozofii i w życiu każdego człowieka – pisze Michał Heller – są pytania o sens ludzkiego życia (o sens człowieka) (...) Są to niezwykle doniosłe pytania filozoficzne – w gruncie rzeczy wszystkie dociekania filozofów obracają się wokół nich. (...) A tego, że pytanie o sens życia jest ważne dla każdego czło-

¹ Są koncepcje filozoficzne, w których zagadnienie sensu życia, jest podstawowym tematem rozważań (np. etyka prostomyślności), są też i takie, w których jest ono pomijane (np. neo-pozytywizm), czy też, w których stanowi ono konsekwencję podjęcia rozważań nad innymi problemami. W tym ostatnim przypadku chodzi o egzystencjalizm. Egzystencjalizm nie czyni problemu sensu życia problemem centralnym swych analiz. Jeśli podejmuje go, to jest on echem rozważań między innymi nad wolnością, odpowiedzialnością, życiem. Przykładem są tu rozważania filozoficzne Alberta Camusa. Twierdzi on, że życie jest miarą wartości. Sens życia, nie istnieje wiecznie; leży on w granicach egzystencji człowieka. Zob. A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Muza, Warszawa 2002. Karl Jaspers podkreśla natomiast ważną rolę filozofii w zachowaniu sensu życia: „Dzięki filozofii – pisze on – trwa wymóg, by życie zachowało sens wykraczający poza wszelkie cele na świecie”; K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, tłum. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 112–113. Egzystencjalizm, zauważa Stefan Sarnowski, przyczynił się do upowszechnienia pojęcia „sens, sens życia”, a dokładniej nie jego twórcy (oni mówią bowiem o wolności, odpowiedzialności, autentyczności), lecz jego interpretatorzy. S. Sarnowski sprzeciwia się pogładowi jakoby wypowiedzi egzystencjalistów wyrażały bezsens ludzkiego życia, jest raczej – twierdzi on – odwrotnie. Zob. M. Dudzikowa, Z. Kwieciński, K. Obuchowski, S. Sarnowski, *Dyskusja panelowa*, w: A. M. de Tchorzewski, P. Zwierzchowski (red.), *Sens życia – sens wychowania. Dylematy człowieka przełomu wieków*, Wydawnictwo „Wers”, Bydgoszcz 2001).

wieka, nie trzeba nawet uzasadniać. Większość ludzkich tragedii sprowadza się do jakiejś porażki w dociekaniu na nie odpowiedzi”². Jest to porażka indywidualna, osobista człowieka. Sprawa sensu życia jest, zauważa Józef Maria Bocheński „sprawą w najwyższym stopniu (...) prywatną”³ człowieka, sprawą jednostki. Jest ona szczególnie ważna współcześnie, kiedy kondycję człowieka określa, zdaniem Jürgena Habermasa, „kryzys sensu”.

W kontekście pytania o sens ludzkiego życia odwołuję się w pracy do koncepcji filozoficznej Józefa Bańki. Głosi on pogląd, że prawda jest tylko w systemie: w systemie filozoficznym. Jego rozważania nad sensem życia różnią się od rozważań filozoficznych Andrzeja L. Zachariasza, który podejmuje problem sensu ludzkiego istnienia w kontekście formalnych zasad myślenia. J. Bańka umieszcza rozważania dotyczące sensu ludzkiego życia w obszarze swej etyki (nie zapomina również o jego aspekcie logicznym), której tematem jest między innymi prostomyślność, człowiek prostomyślny, a także „łzeczłowiek”. Zasadniczą tezę jego prac, można wyrazić w następującym sformułowaniu: prostomyślność, której źródłem jest natura ludzka, stanowi odpowiedź w poszukiwaniach sensu ludzkiego życia. Poszukiwania sensu swego istnienia, coraz częściej podejmuje człowiek współczesny, kiedy rozgrywające się w jego życiu wydarzenia, a także świat i zachodzące w nim procesy, przestają być dla niego zrozumiałe.

1. Sens – sens życia

Podając analizy dotyczące problemu sensu życia, należy ustalić znaczenie słowa „sens” w pojęciu „sens życia”. „Najczęściej – pisze Lech Zdybel – mówi się, że chodzi tu o ‘wartość’, ‘doniosłość’, ‘rację istnienia’ czy ‘cel życia’. W tym znaczeniu, przyznanie lub odmówienie sensu ludzkiej egzystencji wiąże się zasadniczo z przyjęciem tezy o sensowności lub bezsensowności bytu (świata, całej rzeczywistości itp.)”⁴. Definiowanie sensu życia za pomocą pojęcia „cel życia”, prowadzi do pytania o znaczenie słowa „sens” i „cel”. Józef Maria Bocheński, pisząc o życiu człowieka⁵, zauważa, że sens życia może łączyć się z celem życia, chociaż są momenty, kiedy sens życia ludzkiego niezwiązany jest z dążeniem do

² M. Heller, *Sens życia i sens Wszechświata. Studia z teologii współczesnej*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2002, s. 168.

³ J. M. Bocheński, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 8.

⁴ S. Jedynak (red.), *Mały słownik etyczny*, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1994, s. 206–207.

⁵ „Życie danego człowieka – pisze J. M. Bocheński – ma sens wtedy i tylko wtedy kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa” (J. M. Bocheński, dz. cyt., s. 13), czyli np. cieszy się nią. Bocheński zauważa, że „istnieją chwile, w których dany człowiek

jakiegoś celu. Różnicę między pojęciem celu a sensu akcentuje między innymi A. L. Zachariasz⁶. „Słowo ‘sens’ – pisze Stanisław Głaz – jest używane przez wielu w różnym znaczeniu i okolicznościach życiowych. Nie jest to termin jednoznaczny⁷ ani w języku polskim, ani w łacińskim, z którego się wywodzi”⁸. Często jest on definiowany, jako znaczenie: „sens (łac. *sensus* – znaczenie)”⁹. Rzeczywiście łacińskie słowo *sensus* oznacza między innymi „(w znac. intelektualnym¹⁰) rozum, władza myślenia, sąd (...) myśl = znaczenie, sens”¹¹. M. Heller odróżnia te dwa bliskoznaczne pojęcia tj. sens i znaczenie. „Termin ‘znaczenie’ – pisze on – będę używać w odniesieniu do wyrażań językowych. A więc mogę pytać na przykład o znaczenie wyrazu »konkocja« lub o znaczenie wyrazu ‘sens’”¹². Tak rozumiane pojęcie znaczenia, jest zgodne z jego definicją słownikową, ujmującą znaczenie jako „jedną z podstawowych własności semantycznych (...) wyrażań językowych”¹³. „Znaczenie – pisze z kolei W. Stróżewski¹⁴ – to tyle co ‘treść nazwy’. Wydaje się, że dla ‘znaczenia’ (...) jest ono podstawowe. Jeśli tak, to wy-

do żadnego celu nie dąży, a w których jego życie ma przecież sens” (Tamże, s. 12). W tych chwilach człowiek używa życia. Jan P. Hudzik podaje przykłady takich chwil, np. rozkosz płynąca z zażywania świeżego powietrza, oglądania pięknego krajobrazu; zob. J. P. Hudzik, *Człowiek, czas i sens życia w perspektywie hermeneutycznej*, w: *Sens życia – życia – sens wychowania. Dylematy człowieka przełomu wieków*, wyd. cyt.

⁶ „Podkreślić (...) należy – pisze A. L. Zachariasz – że o ile pojęcie celu może być odczytane jako tożsame z rzeczywistością, do której człowiek ‘dąży’, niezależnie od jego zasadności, to pojęcie sensu wydaje się niejako zakładać *ex definitione* właśnie jego zasadność. Może ono, w kontekście zasadności, być odczytane jako działanie zasadne, a więc sensowne”; A. L. Zachariasz, *Człowiek wobec pytania o sens istnienia. Wprowadzenie do antropologii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1996, s. 82.

⁷ Na wieloznaczność pojęcia „sens” wskazuje Władysław Stróżewski. Po pierwsze, pojęcie to jest traktowane jako, „synonim ‘znaczenia’ równoważnego wyrażeniu ‘treść nazwy’”; W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków 1994, s. 424. Przyjęło się jednak, że w tym przypadku mówi się raczej o sensie zdania i o znaczeniu słowa. Po drugie, sens to korelat, odpowiednik intencjonalnego odniesienia do przedmiotu poznania. Po trzecie stanowi on synonim racjonalności. Po czwarte, sens rozumiany jest również jako racja, przyczyna (pojawia się on w pytaniach o sens istnienia, o sens życia, o sens działania, o sens jakiegoś przedsięwzięcia). W. Stróżewski próbując ująć całokształt problematyki sensu, rozważa ją kolejno w sześciu obszarach tj. semantycznym, fenomenologicznym (noetycznym, intencjonalnym), ontologicznym, otycznym, aksjologicznym i metafizycznym.

⁸ S. Głaz, *Sens życia a religia. Wymiary filozoficzno-psychologiczne*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2006, s. 93.

⁹ W. Krajewski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1996, s. 183.

¹⁰ Słowo *sensus* można rozważać nie tylko w znaczeniu intelektualnym, ale i w znaczeniu fizycznym (w którym jest ono rozumiane np. jako zmysł, władza czucia, świadomość), czy też w znaczeniu moralnym (w którym jest ono rozumiane jako np. uczucie, wrażenie, zapał, smak).

¹¹ *Słownik łacińsko-polski*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 454.

¹² M. Heller, dz. cyt., s. 169.

¹³ *Słownik pojęć filozoficznych*, dz. cyt., s. 217.

¹⁴ W. Stróżewski analizując pojęcie znaczenia, zauważa, że można je rozumieć: po pierwsze, jako „treść nazwy”, po drugie jako synonim doniosłości, wagi, prestiżu, po trzecie jako wyraz czegoś, ekspresję. Zob. W. Stróżewski, dz. cyt.

raz 'znaczenie' używany powinien być przede wszystkim odnośnie do tworów językowych, w szczególności nazw"¹⁵. Analizy dotyczące zagadnienia znaczenia mają swą historię¹⁶. W odróżnieniu od terminu „znaczenie”, które według M. Hellera stosuje się do wyrażen językowych, termin „sens”, należy jego zdaniem odnieść do „do obiektów pozajęzykowych; na przykład mogę zapytać – pisze on – jaki jest sens studiowania na uniwersytecie lub właśnie jaki jest sens człowieka i Wszechświata”¹⁷. Nie wszystkie jednak przedmioty pozajęzykowe, muszą być sensowne. Przykładem rzeczy sensownych dla człowieka jest np. stół, przy którym można usiąść, zjeść obiad; gwiazda, jako przedmiot analiz, wzruszeń. Mimo, że pewne przedmioty, procesy mogą być dla człowieka mniej lub bardziej sensowne, to jednak „sens jest zawsze – pisze M. Heller – sensem dla kogoś (...) tak rozumiany sens wiąże się z wartością; jest wręcz pewnym rodzajem wartości (...). Z sensem wiąże się – przynajmniej *implicite* – pewna doza zrozumienia (...). Stół jest dla mnie stołem, jeżeli rozumiem, do czego może mi służyć; proces kształcenia się ma dla mnie sens, jeżeli rozumiem, co może mi dać”¹⁸.

Tak pojmowany sens można, zdaniem autora, odnieść nie tylko do życia człowieka, ale także do istnienia Wszechświata. Pytanie o sens istnienia Wszechświata jest równie istotne, jak pytanie o sens ludzkiego życia, ponieważ człowiek jest częścią tegoż Wszechświata. M. Heller odnosząc zagadnienie sensu do życia człowieka traktuje je w wymiarze egzystencjalnym. „Zagadnienie sensu życia – pisze on – ma dla człowieka niezwykle doniosłe (i praktyczne!) znaczenie. Chcąc podkreślić dramatyczność tego znaczenia, mówimy, że jest to dla człowieka problem egzystencjalny. Każdy człowiek w swoim życiu powinien swój sens rozpoznać i go urzeczywistniać”¹⁹. Również w koncepcji filozoficznej Ludwiga Wittgensteina, można dostrzec wymiar egzystencjalny tego zagadnienia. Ireneusz Ziemiński zauważa, że u Wittgensteina problem sensu życia traktowany jest „jako najważniejsze z zagadnień, które człowiek może w ogóle postawić. Pytanie to nie jest pytaniem o fakty, nie ma więc charakteru naukowego, przeciwnie, jest ono w ścisłym sensie pytaniem egzystencjalnym, angażującym każdego, kto jest stawia”²⁰.

¹⁵ Tamże, s. 423.

¹⁶ Już Platon i Arystoteles analizowali znaczenie różnych pojęć. Nie pominął również problemu znaczenia w swej filozoficznej koncepcji Edmund Husserl. Współcześnie jest ono przedmiotem filozofii, logiki, logiki języka. W logice języka można wyróżnić następujące działy, w których zostaje podjęte zagadnienie znaczenia: syntaktykę, semantykę, pragmatykę. Pojęcie znaczenia jest zatem terminem wieloaspektowym. Współcześnie poddaje się analizie to pojęcie w językach formalnych np. w języku matematyki, w językach programów komputerowych.

¹⁷ M. Heller, dz. cyt., s. 169.

¹⁸ Tamże, s. 182.

¹⁹ Tamże, s. 197.

²⁰ I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Wydawnictwo Ureus, Kraków 2006, s. 18.

Pojęcie „sens” dotyczy również wypowiedzi, nazw, zdań²¹. Stefan Sarnowski zauważa, że „określenie ‘sens’ – używane np. przez Fregego i innych logików – odnosi się do wypowiedzi, do tego, co inaczej możliwe jest do kwalifikowania jako prawdziwe lub fałszywe (...). Czy życie jest wypowiedzią? Nie”²². Słowo „sens”, jego zdaniem, „odnosi się do tworów o charakterze semantycznym. Życie ludzkie – twierdzi on – nie jest tworem semantycznym. Jest tworem złożonym, ale na pewno nie semantycznym. Wobec tego można co najwyżej mówić o sensie życia (...) w odniesieniu do pewnych wypowiedzi o ludzkim życiu”²³. Problem sensu, analizuje również wspomniany A. L. Zachariasz. Jego zdaniem sens, jest zagadnieniem rozumu teoretycznego²⁴. Autor odróżnia problem uzasadnienia sensu ludzkiego istnienia, który podejmuje religia, światopogląd, ideologia, od kwestii postawienia problemu sensu właściwej jedynie myśleniu racjonalnemu: filozofii. Zauważa, „że o ile człowiek jako pewne jestestwo może uzasadnienie, czy też sens swego istnienia, znaleźć właściwie w każdym rodzaju działań, to jednak problem sensu może być postawiony jedynie w myśleniu racjonalnym (...); religia, ideologia, światopogląd są formami postępowania lub określonych zachowań, akceptowanymi na zasadzie wiary, przekonania itp., a zatem ‘faktycznego bycia’ w pewnym sposobie działania”²⁵. Obecny w filozofii problem sensu, działania, istnienia ludzkiego A. L. Zachariasz odnosi do formalnych zasad myślenia. „Określić w filozofii sensowność działań ludzkich – pisze autor – to poddać je analizie z perspektywy rozumu teoretycznego. Tak więc za spełniające wymogi sensowności w perspektywie myślenia filozoficznego można by uznać te działania, które poddane analizie nie jawią się jako wewnętrznie sprzeczne, zachowują reguły wynikania logicznego

²¹ „Sensem zdania – według Wittgensteina – jest sytuacja, którą ono przedstawia, niezależnie od tego, czy taka sytuacja istnieje. Zdanie ma więc sens niezależnie od faktów, jeśli tylko jest ekstensjonalne i gdy jego składniki są z sobą połączone wg określonych zasad obowiązujących w danym języku. Wobec tego sens jest czymś niezmiennym: jeśli coś ma sens, to ma go stale”. J. Bańka, W. Sztumski, *Ekorecentywnizm, jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2007, s. 158–159.

²² M. Dudzikowa, Z. Kwieciński, K. Obuchowski, S. Sarnowski, *Dyskusja panelowa*, w: dz. cyt., s. 22.

²³ Tamże, s. 24.

²⁴ Rozum teoretyczny, według A. L. Zachariasza popada dziś „w konflikty z samym sobą. Nie jest w stanie na zasadzie swego autorytetu rozstrzygnąć sporów nie tylko świata człowieka ale także świata rzeczy. Człowiek postawił się sobie samemu jako jestestwo poza sensem. Poza sensem, który znajdowałby uzasadnienie w rozumie. Stąd też ucieczka w sferę irracjonalności. Mit, ideologia, światopogląd czy też religia to dziedziny, które wypierają myślenie teoretyczne, a zwłaszcza filozoficzne ze sfery sensu”. A. L. Zachariasz, dz. cyt., s. 16. Człowiek, zdaniem A. L. Zachariasza nie potrafi już sensu swego istnienia uzasadnić racjonalnie, a jednocześnie nie może zaakceptować jego bezsensu, dlatego też racjonalność w uzasadnieniu zastępuje irracjonalnością. Zarówno siebie jak i rzeczywistość pojmuje on jako irracjonalną, pełną namiętności i interesów, pełną konfliktów i wojen.

²⁵ A. L. Zachariasz, dz. cyt., s. 22–23.

i zgodne są z aktualnie posiadaną przez człowieka wiedzą”²⁶. A. L. Zachariasz sprzeciwia się uznawaniu za cel filozofii tworzenie różnych przepowiedni, wizji, które pełniłyby funkcję pocieszycielską, i odpowiadałyby marzeniom czy też interesom człowieka. To bowiem w próbach poszukiwania praktycznych zastosowań filozofii jest, wskazuje Franz Brentano, źródło jej kryzysu. Problem sensu życia, różnie jest charakteryzowany. Inaczej analizuje go A. L. Zachariasza, J. M. Bocheński, M. Heller czy chociażby W. Stróżewski. Jest on istotny dla człowieka, porządkującego rzeczywistość, a także swe życie. Wymaga on kolejnych prób ujęcia, systematyzacji.

2. Problem sensu życia przedmiotem humanistycznej refleksji nad życiem

Zagadnienie sensu życia można ująć np. według następującego schematu: *życie w ogóle nie ma sensu; sensem życia jest samo życie; sens życia leży poza życiem*. Można bowiem zanegować sens życia, poszukiwać go „w samym życiu bądź poza nim”²⁷. Arthur Schopenhauer, przedstawiając zasadnicze „idee swojej pesymistycznej wizji świata i człowieka”²⁸, „deprecjonując sens i skuteczność powinności moralnych”²⁹, twierdzi, że życie w ogóle nie ma sensu, jest ono chaosem, nie obowiązują żadne prawa, ani żadne zasady. Życie jego zdaniem, jak twierdzi Władysław Tatarkiewicz, „jest męką nie tylko dla nas, ale dla wszystkich ludzi”³⁰. To my, ludzie, zajmując estetyczną postawę nadajemy znaczenie naszym czynom. Brak poczucia sensu życia, zauważa Maria Szyszkowska, może być przyczyną zagrożenia zdrowia człowieka. „Brak poczucia sensu życia – pisze ona – jeśli, jest szczególnie nasilony, prowadzi do gabinetów psychiatrów i psychologów”³¹. Najnowocześniejsze terapie zalecają w takim przypadku pod-

²⁶ Tamże, s. 83.

²⁷ W. Łagodski, G. Pyszczyk (red.), *Filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 301.

²⁸ L. Szczegółka, *Przedmowa*, w: A. Schopenhauer, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Wydawnictwo „Bis”, Warszawa 1991, s. 5.

²⁹ Tamże, s. 6.

³⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*. T. 2. *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 221.

³¹ M. Heller zauważa, że „sens życia, jeżeli istnieje, winien spełniać także funkcje terapeutyczne, choć nie powinien się wyczerpywać w tych funkcjach”. M. Heller, dz. cyt., s. 183. Klasycznym przykładem odwołania do problemu sensu życia ludzkiego jest logoterapia. Twórcą jej jest Viktor E. Frankl. Najważniejszą potrzebą człowieka, według niego, jest dążenie do odsłonięcia sensu. Logoterapia, tj. leczenie sensem, wzmacnia w człowieku twórcze podejście do rzeczywistości,

jęcie działań mających na celu odnalezienie go na nowo. Bywa, że w trakcie wspólnych poszukiwań z psychoterapeutą odkryty zostaje talent artystyczny”³². Aby odnaleźć sens życia, potrzebny jest według autorki bunt, zarówno na poziomie myśli, jak i uczuć, wobec obiegowych prawd, obowiązujących poglądów, które często w ramach tradycji traktowane są jako niepodważalne. Sprzeciw wobec autorytetów, czy też wobec „utartych idei” wymaga od człowieka wewnętrznej siły. Nad zagadnieniem sensu życia, pisze M. Szyszkowska, zastanawia się „stosunkowo niewielka grupa ludzi. Problem ten dla wielu powstaje dopiero pod wpływem nieszczęść, które burzą utarty rytm życia, kształtowany najczęściej na wzór otoczenia. Każdy z nas sam musi – mniej lub bardziej świadomie – ustalić sens swojego życia”³³, nadać mu kierunek. Osobą niezdolną do życia, twierdzi Albert Einstein, jest ta, która swe życie uważa za pozbawione sensu. Jest to osoba nieszczęśliwa. Człowiek może uważać swe życie nie tylko za pozbawione sensu, ale może również nie dostrzegać tego sensu. Nie dostrzeganie sensu, nie musi oznaczać, że coś jest bezsensowne. „Natura ludzka (...) – mówi S. Sarnowski – jest taka, że obraca się jakby w przeciwnościach. No bo jeśli ktoś nie widzi sensu, czy oznacza to, że coś jest bezsensowne? A tak wcale nie musi być”³⁴.

Sens życia można ująć również z perspektywy filozofii życia, z perspektywy koncepcji filozoficznej Wilhelma Diltheya, Henri Bergsona, czy Friedricha Wilhelma Nietzschego. Podstawowym tematem ich filozofii nie jest jednak sens życia, lecz życie, w którym ulokowany jest jego cel. F. W. Nietzsche przyjmuje założenie o pierwotności wartości życia. „W przypadku przyjęcia założenia o autonomii i pierwotności wartości życia pytanie o jego sens może owocować odpowiedzią, iż ‘celem życia jest samo życie’”³⁵, sensem życia jest samo życie³⁶. Tu cel (*resp.* sens) życia spełnia ten, „kto (...) nie potrzebuje innego celu poza życiem”³⁷, ponieważ życie jest najwyższą wartością. Życiu, które jest prawdziwą wartością, zauważa

pomaga jemu unikać biernej postawy wobec życia. Widząc w swych działaniach sens łatwiej stawia on czoło pojawiającym się sytuacjom. Logoterapia odsłania świat wartości, sens wyzwań stojących przed jednostką, nie nadaje ona jednak sensu. W konstruowaniu sensu życia dostrzega zabieg terapeutyczny między innymi Bogdan Suchodolski. Zabieg taki, pomaga jego zdaniem poradzić sobie z problemem frustracji egzystencjalnych.

³² M. Szyszkowska, *W poszukiwaniu sensu życia*, Twój Styl, Warszawa 1997, s. 15–16.

³³ Tamże, s. 15

³⁴ M. Dudzikowa, Z. Kwieciński, K. Obuchowski, S. Sarnowski, *Dyskusja panelowa*. w: dz. cyt., s. 22–23.

³⁵ S. Jedynak (red.), *Mały słownik etyczny*, wyd. cyt., s. 207.

³⁶ Urszula Ostrowska zauważa, że „sensem, czy według Nietzschego celem życia jest samo życie”. U. Ostrowska, *Doświadczenie wartości a sens życia*, w: *Sens życia – sens...*, s. 58.

³⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 61.

F. W. Nietzsche, wrogię jest pojęcie Boga³⁸. Kategoria życia stanowi dla niego podstawę odróżnienia porządku apollinijskiego od porządku dionizyjskiego. Apollo to wzór ładu w relacjach międzyludzkich, w przyrodzie, państwie i sztuce. Ład odnajdywany w bezruchu, niszczy zmienność, subiektywność, naturalną ekspansywność życia, stanowi negację życia. Dionizos natomiast, to wyraz autentyczności, subiektywności, to przede wszystkim pochwała życia. F. W. Nietzsche odróżnia dwie postawy wobec życia, dwa typy moralności: moralność panów i moralność niewolników. Człowiek wyższego typu, kierujący się moralnością panów, nie tylko chce utrzymać się przy życiu, ale również chce rozwijać się – rozwijać życie³⁹. Problem życia podejmuje również w swej filozoficznej koncepcji, będącej postacią filozofii życia W. Dilthey. Przyznaje on pierwotność istnienia „życiu” jako biologicznemu i psychicznemu, spontanicznemu sposobowi przejawiania się ludzkiego ‘wnętrza’. Owo życie miało być źródłem wszelkiej wiedzy i podstawowym przedmiotem poznania⁴⁰. Życie jest, według niego, na wzór rwącego potoku. Filozofia natomiast winna szukać punktów oparcia, dzięki którym można by je opanować. Stanowi ona postać światopoglądu, powstaje z życia. Podejmuje ona próbę rozwiązania „zagadki życia”⁴¹, poznania jego tajemnicy. Życiem, zdaniem W. Diltheya, jest człowiek w swej historyczności. Człowiek należy do życia, tkwi w życiu, doświadcza je, zanim je poznaje. Jest on jednorodny z przedmiotem swego poznania: z życiem. Pierwotność życia szczególnie mocno akcentuje H. Bergson. Rozumie on życie jako proces twórczy. Mówi o „pędzie życiowym” (*élan vital*), o ewolucji życia rozumianej między innymi jako gra przypadkowych rozstrzygnięć, twórczość, proces żywiołowy o nieskończonym polu rozstrzygnięć. Przecistawiając intelekt intuicji, świadomość powierzchowną autentycznej świadomości głębokiej, traktuje intuicję w kategoriach instynktu (tj. wrodzonego biologicznego przystosowanie organizmu do życia). Rozumie ją jednak jako uświadomiony instynkt. Niezależnie od obecnych w filozofii życia określeń życia, życie jest w niej traktowane jako sfera ludzkich celów, sfera ludzkiego sensu.

Ujmując sens życia w kontekście koncepcji filozoficznej Platona, można powiedzieć, że sens życia leży poza życiem, a przynajmniej poza życiem zmysło-

³⁸ Friedrich W. Nietzsche twierdzi, że w świecie nie istnieje jakikolwiek ukryty sens, prawda tego świata, istota, obiektywne wartości. Antyesencjalizm prowadzi go, do krytyki systemów moralnych, krytyki obowiązującej moralności utrwalonej przez chrześcijaństwo. Moralność ta winna być, jego zdaniem, przezwyciężona i zastąpiona inną moralnością.

³⁹ Człowiek wyższego typu, zauważa F. Nietzsche, nie kieruje się jedynie ślepym pędem (tj. wolą życia) – stanowiącym uniwersalną zasadę dotyczącą istot żywych, zgodnie z którą organizmy żywe dążą do utrzymania gatunku – o którym mówi Artur Schopenhauer, ale przede wszystkim wolą mocy.

⁴⁰ W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Witmark, Warszawa 1996, s. 45.

⁴¹ W. Dilthey, *O istocie filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1987, s. 126.

wym. Polega on na realizowaniu w życiu wartości⁴² wyższych. Ludzie są bowiem „stworzeni – pisze H. Skolimowski – do wyższych celów niż tylko do podnoszenia (...) stopy życiowej (...) Jesteśmy stworzeni na podobieństwo własne – naszych snów, wizji, złudzeń, misji”⁴³. Według H. Skolimowskiego świat człowieka „ma sens w przeszłości (i przyszłości), o ile przypiszemy człowiekowi twórczy geniusz we współtworzeniu świata. Żyję, więc *tworzę*, a przynajmniej współtworzę”⁴⁴. Dla egzystencji ludzkiej, zauważa A. Einstein, znaczenie ma nie tylko odpowiedź na pytanie o sens życia, ale i rodzaj tej odpowiedzi. Realizacja takich ideałów jak na przykład dobro, prawda, jest, według A. Einsteina, sensem życia⁴⁵. Opowiedzenie się człowieka po stronie „mieć” na pytanie: „mieć czy być?”, jest również poszukiwaniem sensu życia poza życiem, np. w świecie rzeczy. Chodzi tu o wartości niższe. Refleksję nad relacją: „człowiek–świat rzeczy”, w kontekście pytania o sens ludzkiego istnienia, podejmuje A. L. Zachariasz. Zagrożeniem życia ludzkiego, zauważa on, jest mierzenie jego wartości wartością świata rzeczy. „Wartość człowieka mierzona wartością świata rzeczy wcześniej czy później – pisze A. L. Zachariasz – prowadzi do sprowadzenia na poziom użyteczności rzeczy. Rzeczy bowiem są o tyle w polu naszych zainteresowań, o ile są użyteczne”⁴⁶. Takie podejście do człowieka, obecne jest w wielu totalitaryzmach, czy też dehumanizujących systemach produkcji. W nich, „człowiek, który stracił zdolność do dalszej pracy, był już tylko śmieciem ludzkim”⁴⁷, był jak rzeczy, które „z czasem skazane są na ‘zaświat’ świata rzeczy, jakim jest śmietnisko”⁴⁸. Wartość człowieka z wartością rzeczy zestawia już Tomasz Hobbes. „Wartością człowieka – pisze on – podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena, to znaczy: wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc to wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi”⁴⁹. Zrelatywizowanie wartości człowieka do rzeczy, czy też do jego zdolności do pracy, wiąże się z odrzuceniem autotelicznej sfery jego istnienia, z odrzuceniem wolności. W tym kontekście można by

⁴² U. Ostrowska zauważa, że: „pytanie o sens życia to w istocie swej pytanie o doświadczenie wartości, które człowiek uznaje, przestrzega, wzbogaca, bądź, które odrzuca”; U. Ostrowska, *Doświadczenie wartości a sens życia*, w: dz. cyt., s. 53.

⁴³ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Astrum, Wrocław 1991, s. 67

⁴⁴ Tamże, s. 33.

⁴⁵ Zob. A. Einstein, *Mój obraz świata*, tłum. S. Łukomski, Wydawnictwo M. Fruchtmanna, Warszawa 1935.

⁴⁶ A. L. Zachariasz, dz. cyt., s. 15.

⁴⁷ Tamże, s. 16.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 167.

zapytać w duchu, podjętych przez G. Haeffnera⁵⁰ rozważań nad sensem ludzkiej egzystencji: czy da się osiągnąć pełny i głęboki sens życia, pomijając chociażby sens wolności?

A. Schopenhauera i F. Nietzschego koncepcje filozoficzne, reprezentują dwa „logiczne ujęcia” sensu życia. Dla F. Nietzschego sensem życia jest samo życie (podobnie jak głosi zasada tożsamości: *p wtedy i tylko wtedy, gdy p*). Życie, nawet w najskrajniejszych warunkach, znajdzie sobie sposób przetrwania. Pytając o znaczenie, cel życia, pytając: co jest wartością życia, zgodnie z koncepcją filozoficzną F. Nietzschego należy odpowiedzieć: samo życie. Analiza poglądów filozoficznych A. Schopenhauera, prowadzi natomiast do wniosku, że pytanie o sens życia, jest źle postawione. Jak można pytać o sens czegoś, co w ogóle nie ma sensu?

3. Człowiek prostomyślny wobec komplikacji sensu życia

3.1. Problem sensu a znaczenie życia

Problem sensu życia stanowi treść filozoficznych rozważań J. Bańki. Wskazuje on na wieloznaczność pojęcia „sens”. „W języku potocznym słowem ‘sens’ posługujemy się powszechnie i przy równych okazjach. Wskutek tego stało się ono wieloznaczne i niejasne (...). ‘Sens’ jest pojęciem wielowymiarowym i wieloaspektowym (...); każdy rozumie sens inaczej w różnych sytuacjach⁵¹”. Wieloznaczność tego pojęcia nie wyklucza jednak, zdaniem J. Bańki, jak również zdaniem Wiesława Sztumskiego, jego ważności w życiu człowieka, który szuka sensu, gdzie jest to tylko możliwe, kierując się potrzebą bezpieczeństwa, pewności, czy też porządku. Problem sensu życia można ująć, twierdzą autorzy książki *Eko-recentywnizm, jako idea ochrony środowiska człowieka współczesnego*, z punktu widzenia logiki, lub też na płaszczyźnie aksjologicznej. Z punktu widzenia logiki życie sensowne cechuje się ciągłością, koherencją działań i stanów; tworzy ono całość, zmierza do określonego celu. Etapy tego życia są podporządkowane określonemu celowi (często jest to cel ostateczny, do którego prowadzą cele do-

⁵⁰ Zob. G. Haeffner, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

⁵¹ J. Bańka, W. Sztumski, dz. cyt., s. 158. Bańka i Sztumski pokazując złożoność zagadnienia sensu, piszą: „Niekiedy ‘sens’ znaczy to samo, co ‘racja’ (...). Można mówić o sensie w aspekcie uniwersalnym, ogólnym i indywidualnym, o sensie słowa, wypowiedzi lub zdania, o sensie odnoszącym się do myśli, faktów, sytuacji i zdarzeń. Sens związany jest nie tylko z racją, ale też z celowością i przyczynowością. (...) Sens utożsamia się z porządkiem, ładem i usystematyzowaniem”; tamże.

rażne i pośrednie). Ważna okazuje się tu, nie tylko treść celu, ale i sam cel, który organizuje życie, czyni je integralnym i sensownym w rozumieniu logiki. Choć słowo „sens” jest kategorią logiczną, to ludzie w praktyce ujmują je na poziomie aksjologii, a nie logiki. „Kiedy (...) ludzie wypowiadają słowo ‘sens’, mówią o nim i poszukują go, to na ogół rozumieją je inaczej, szerzej niż w języku logiki⁵². Dla nich sens ma zabarwienie aksjologiczne, a więc bardziej subiektywne lub intersubiektywne niż obiektywne”⁵³. Życie sensowne rozumieją jako życie wartościowe, mówią o nim w znaczeniu aksjologicznym, etycznym, analizują je na gruncie etyki⁵⁴, którą można określić jako „rozważania nad sensem życia (...), nad właściwym *sposobem życia*”⁵⁵. Zagadnienie sensu aksjologicznego, wskazuje, że – jak to ujmuje W. Stróżewski – „czynnikiem sensotwórczym są wartości (...) sens jest wedle nich konstytuowany (...). Sens aksjologiczny (...) nie jest sensem całkowicie racjonalnym, albowiem sama istota wartości wymyka się – przynajmniej częściowo – racjonalnym sposobom poznawania”⁵⁶. Dla uniknięcia wieloznaczności obecnych w rozważaniach dotyczących sensu życia, proponuję odnosić sens do aspektu logicznego, zaś znaczenie – do aspektu aksjologicznego. W aspekcie aksjologicznym istotne zatem jest znaczenie, sposób życia. Są koncepcje filozoficzne odróżniające życie samo w sobie, od preferowanego przez człowieka sposobu życia. Przykładem takich koncepcji jest filozofia Platona, czy też nurt „filozofii chrześcijańskiej” (nawiązującej do Platona), który podkreśla ważność w życiu człowieka sposobu życia: dobre życie, to życie zgodne z nakazami wiary.

Józef Bańka analizuje w obszarze etyki problem sensu życia⁵⁷ (*resp.* znaczenia życia)⁵⁸. Jego koncepcja etyki prostomyślności, ma swych protoplastów w koncepcji *daimoniona* Sokratejskiego, instynktu moralnego F. Nietzschego i etyki

⁵² Jako kategorię logiki ujmuje sens między innymi Tadeusz Czeżowski. Zob. T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Toruń 1958.

⁵³ J. Bańka, W. Sztumski, dz. cyt., s. 159.

⁵⁴ Ludwig Wittgenstein zauważa, że mówienie, czy też pisanie o „Etyce”, napotyka granice języka. „To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonałe, absolutnie beznadziejne. Etyka na tyle, na ile wypływa z pragnienia, by powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia, o absolutnym dobru, o tym, co ma wartość absolutną, nie może być nauką”. L. Wittgenstein, dz. cyt., s. 84–85.

⁵⁵ Tamże, s. 77.

⁵⁶ W. Stróżewski, dz. cyt., s. 434.

⁵⁷ Problem sensu umieszcza w etyce Arno Anzenbacher. Pisze on, że „miejszem dla pytania o sens w filozofii jest etyka”. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, UNUM – Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Kraków 1992, s. 317.

⁵⁸ J. Bańka nie ułatwia czytelnikowi rozumienia swych tekstów. Używa on kategorii sensu życia w rozumieniu nie tylko sensu życia, ale i znaczenia życia. Przy dokładnej analizie tekstów autora, daje się jednak odróżnić logiczny sens życia od aksjologicznego (etycznego) znaczenia, sposobu życia. Tak też należy patrzeć na poniższą analizę tekstów J. Bańki.

niezależnej Tadeusza Kotarbińskiego. Wszystkie one zakładają, że człowiek jest z natury dobry, natomiast czynienie zła jest determinowane zewnętrznie. Koncepcja J. Bańki we współczesnym kryzysie aksjologicznym, czy też w dyskusjach o etyczności człowieka, jest bardzo ważnym i mocnym głosem powrotu do autotelicznego traktowania wartości moralnych. Przeciwstawia się ona relatywizmowi moralnemu i instrumentalizmowi. W autotelicznej postawie, w filozoficznym pytaniu *diá tí* („dlaczego”), nie zawiera się pytanie o opłacalność. Na pytanie, „dlaczego?” warto być moralnym, można odpowiedzieć: dlatego, że jestem człowiekiem. Humanizm, humanistyka, są ściśle związane z człowiekiem, ze sposobem jego życia, nadającym życiu znaczenie, które ufundowane jest na wartościach moralnych. Człowiek troszczy się nie tylko o to, aby życie jego trwało, miało sens, ale i o sposób, znaczenie swego życia. Sposób życia zwierząt wyznaczony jest przez instynkt samozachowawczy, środowisko przyrodnicze. Człowieka natomiast odróżnia od zwierząt to, że ma on „instynkt moralny”. Ma on „instynkt aksjologiczny” prawdy, dobra i piękna.

3.2. Człowiek prostomyślny a łęczłowiek

W swej koncepcji filozofii cywilizacji, filozofii techniki, a także w eutyfronie czy też w etyce prostomyślności J. Bańka snuje refleksję nad stanem współczesnej cywilizacji. Cywilizacja ta, jego zdaniem, zmierza do nadmiernej racjonalizacji życia ludzkiego, do uzależnienia go od techniki. Pomija ona fakt, że to człowiek tworzy technikę i „nadaje jej sens w zależności od ludzkich potrzeb, jak prawdziwy demiurg, wyznaczający niewidzialnym gestem jej miejsce w świecie wartości”⁵⁹. Technika rozwija się dziś, zauważa J. Bańka, wbrew prostomyślności, rozumianej jako „intuicyjnie niezawodny zmysł rozumienia życia, nie oparty na przesłankach naukowych”⁶⁰. Prostomyślność jest koniecznym warunkiem, zdrowia moralnego człowieka, a także zdrowia społeczeństw. Społeczeństwo, „jest zdrowe dopiero wtedy – pisze autor – gdy ma bezpośrednie poczucie wartości życia, jego sensu. Racjonalizacja ludzka przejawia się w nadkomplikacji tego sensu, istoty świata i wartości zmagających człowieka z jego losem”⁶¹. J. Bańka dostrzega we współczesnym świecie „nadczytność rozumu”, promocję łęczłowieka, czyli człowieka nieprostomyślnego, który racjonalizuje swą kondycję ludzką. Postawa łęczłowieka jest przykładem sposobu życia. Czy ma ona sens? Odpowiadając na to pytanie,

⁵⁹ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 72.

⁶⁰ J. Bańka, *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1997, s. 291.

⁶¹ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, dz. cyt., s. 50.

należy zauważyć, że łącznik, reprezentuje sposób życia, aksjologicznie potępiany, który pozbawiony jest sensu. Jest to człowiek, który zatracą swe człowieczeństwo, humanizm, humanitaryzm. Stanowi on przeciwieństwo *homo euthyphronicus*, czyli człowieka prostomyślnego⁶² działającego według zasad najprostszych, który ma pierwotne poczucie życia, intuicyjnie niezawodny zmysł słusznego rozumienia życia. Dziś to „pierwotne poczucie życia (...) – pisze autor – ustępuje miejsca niezwykle skomplikowanej, hermetycznej refleksji (...) występuje tu (...) problem tzw. alienacji, a więc odchodzenia od postawy człowieka prostomyślnego w kierunku przyjęcia postawy łącznika, który odkrywa siebie jako istotę (...) władczą, a jednocześnie ukrywa własne zagubienie w świecie, swoje osamotnienie i bezradność”⁶³, żyjąc w egzystencjalnej pustce.

We współczesnej cywilizacji J. Bańka dostrzega paradoks. Z jednej strony dąży ona do ułatwienia życia, z drugiej natomiast strony, przez zwiększanie sprawności urządzeń technicznych, zwiększanie specjalizacji w nauce i technice, tworzy świat coraz mniej dostępny dla człowieka, coraz bardziej technicznie złożony, pełen komplikacji. „Tymczasem (...) egzystencja ludzka nie jawi się nam jako przedmiot określonego rzędu komplikacji, dający się ‘obronić’ elektronicznie, lecz raczej – niczym cień drzewa – stoi za naszym osobistym przemyśleniem świata: przedstawia się więc jako wartość prosta, której niepodobna zobiektywizować, gdyż można ją tylko zaakceptować. Nie żąda ona od nas rozumienia, lecz poręczenia moralnego”⁶⁴, czyli „osobistego przyjęcia”⁶⁵, uznania. Komplikacja procesów cywilizacyjnych niszczy, zdaniem J. Bańki, ludzką empatię i spontaniczność; pojawia się „obojętność na osobisty los ludzki, brak zainteresowania tym, co dzieje się wewnątrz drugiego człowieka i w jego bezpośrednim otoczeniu, a więc wydarzeniami z życia naszych bliznich, radosnych i tragicznych”⁶⁶. Obojętność na los drugiego człowieka, staje się własnością naszych czasów, które jako najważniejszą formę zaufania, traktują wzajemną nieufność ludzi względem siebie. Wynika to z tego, że życie pozbawia się znaczenia.

⁶² W człowieku prostomyślnym, występuje dobre (*eu*), harmonijne połączenie sfery uczuciowej (*thymos*) ze sferą rozumu (*phronesis*).

⁶³ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, dz. cyt., s. 50.

⁶⁴ Tamże, s. 52.

⁶⁵ J. Bańka, *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obywateli i obywateli*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1999, s. 241.

⁶⁶ J. Bańka, *Soliloquia, siedem dni medytacji i jedna godzina myśli z dodatkiem uwag o idei prostomyślności*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2011, s. 177.

3.3. Nieprostomyślność semantyczna

Józef Bańka podejmuje zagadnienie sensu (*resp.* znaczenia) życia nie tylko w aspekcie aksjologicznym, ale także w kontekście analiz dotyczących między innymi języka. Traktuje język jako podstawowe narzędzie poznania, rozumienia świata. Wychodzi „z przekonania, że rozumienie struktury języka pomoże w rozumieniu struktury świata. Bada język w jego użyciach najbardziej codziennych, zakorzenionych w danym kontekście, zależnych od konkretnych okoliczności”⁶⁷. Wyznacza sobie zadanie rekonstrukcji ogólnej teorii aktów mowy. Teoria ta, stanowi ogólną koncepcję, ilustrację wyrażanego w mowie poznania. Jest to koncepcja prostomyślności języka. Prostomyślność⁶⁸, jest rezultatem myślenia o przedmiocie *a recentiori* – wprost. To najwyższa rękojmia prawdy zarówno w filozofii, jak i w nauce. „Polega ona bowiem na takiej przejrzystości i jasności prawdy, iż umysł nie może jej nie uznać”⁶⁹. J. Bańka dostrzega różnicę między prostomyślnością i pewnością. „Prostomyślność – pisze on – wiąże się z tą własnością przedmiotu, która wymusza uznanie sądu za prawdziwy bez obawy błędzenia, podczas gdy pewność jest tylko mocnym, potwierdzonym w akcie mowy, uznaniem sądu za prawdziwy”⁷⁰. Różnica między prostomyślnością a pewnością jest na zasadzie różnicy między przyczyną i skutkiem, a przede wszystkim między sensem a znaczeniem. Filozofia sięga do przyczyn, poszukuje *arché*. Człowiek w swym życiu, zdaniem J. Bańki, winien dążyć do prostomyślności, która stanowi rację dostateczną pewności ludzkiej mowy. Wszelkie „wysiłki intelektualne i filozoficzne zmierzające do nadania sensu jego istnieniu muszą (...) być dla niego zrozumiałe”⁷¹, muszą charakteryzować się nie tylko pewnością, ale przede wszystkim prostomyślnością. W przeciwnym razie, ma miejsce semantyczna nieprostomyślność języka, która „prowadzi do nadkomplikacji sensu życia, zaciera świeżość spojrzenia i odbiera mu charakter poręczenia moralnego, bez którego nie ma prawdziwej samowiedzy o życiu”⁷².

⁶⁷ J. Bańka, *O prawdzie, która nawiedza słowo. Sermonizm jako stanowisko recentywizmu w sporze o powszechniki*, Wydawnictwo „Śląsk”, Katowice 2008, s. 7.

⁶⁸ Prostomyślność, w koncepcji filozoficznej J. Bańki, stanowi treść nie tylko etyki, ale i epistemologii.

⁶⁹ J. Bańka, *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1990, s. 36.

⁷⁰ J. Bańka, *O prawdzie, która nawiedza słowo. Sermonizm jako stanowisko recentywizmu w sporze o powszechniki*, dz. cyt., s. 25–26.

⁷¹ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 77.

⁷² Tamże, s. 62.

Człowiek współczesny, zauważa J. Bańka, ma coraz większe trudności ze zrozumieniem nowych odmian komunikacji tworzonych w oparciu o „cywilizację wirtualną”, ze zrozumieniem języka kształtowanego w ramach różnych dyscyplin specjalistycznych. Rzeczywistość odbiera jako zbiór, konstrukcję złożoną z informacji. W naukowym, „scjentystycznym obrazie świata – pisze J. Bańka – wszystko jest konstrukcją. Jest nią także sens życia, którego – jako konstrukcji właśnie – trzeba dowodzić i bronić, ale który samoczynnie nie narzuca się człowiekowi”⁷³. Zgromadzone informacje, „jeśli nie zostaną przetworzone w proste informacje, pozostaną bezużyteczne”⁷⁴. Nie rozumiejąc ich, człowiek zignoruje je. Podstawą postępowania moralnego człowieka nie jest tylko wybór między różnymi dostępnymi informacjami. „Człowiek postępuje moralnie – zauważa J. Bańka – jeżeli przejawia gotowość podejmowania decyzji nie tylko zgodnie z zewnętrznymi informacjami (...), ale także zgodnie z uznawanymi przez siebie wartościami, co ma potwierdzić konkretne postępowanie w jego życiu”⁷⁵, konkretne jego działanie.

3.4. Etyka systemowa a mała prywatna „filozofia życia”

Józef Bańka poddaje krytyce sztuczne systemy, stanowiące konstrukcje umysłu ludzkiego. „Budując sztuczne systemy – zauważa – uczony współczesny doszedł do przekonania, że sam człowiek i społeczeństwo to też systemy, które należy analizować w kategoriach prakseologicznych, a nie psychologicznych. Ponieważ jednostki są w ramach systemu wzajemnie uzależnione, trzeba poznawać nie poszczególne jednostki i ich zachowania (...) a (...) prawa systemu”⁷⁶. Przykładem sztucznych systemów są etyki systemowe. Są to etyki lżeczłowieka, w których dobro wpisane jest nie w sumienie człowieka, ale w system etyczny. Przez system etyczny lżeczłowiek patrzy na wartości. Od tego, jaki skonstruuje on system, zależy interpretacja jego czynów. Etyka, która ocenia działania człowieka przez system, jest poza prostomyślnością dobra i zła, poza intuicyjnym rozumieniem dobra i zła. Oceniając czyn człowieka w etyce systemowej potrzebna okazuje się znajomość systemu⁷⁷. Dążeniem „każdego systemu etycznego – pisze J. Bańka – było zawsze to, by dzięki jego posiadaniu człowiek, czujący się jak ‘rozdarta sosna’, mógł nabrać właściwego stosunku do spraw, które toczą się w polu jego widzenia. Ro-

⁷³ Tamże, s. 64.

⁷⁴ Tamże, s. 83.

⁷⁵ J. Bańka, *Soliloquia, siedem dni medytacji i jedna godzina myśli z dodatkiem uwag o idei prostomyślności*, wyd. cyt., s. 157.

⁷⁶ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, dz. cyt., s. 162–163.

⁷⁷ Ocena moralna, mówi J. Bańka, jest niezależna od systemu etycznego.

zumowano w ten sposób: Jeśli drzewo, z którego zbudowany jest człowiek, zostało przez naturę ‘pokrzywione’, to – być może – ‘wyprostuje’ go system”⁷⁸. Konsekwencją takiego podejścia, okazywało się umieszczenie człowieka, z jego pożądaną różnorodnością wspartą na sferze *thymos* (tj. sferze emocjonalnej), w ciasnych ramach „katalogu cnót” systemu etycznego. Sprawy trudne, często powikłane po prostu „sprawy ludzkie”, nie dają się, zdaniem J. Bańki, zastąpić uproszczonym „katalogiem cnót”, teoretycznymi kryteriami odróżniania dobra i zła. To nie teoretyczne kryteria odróżnienia dobra i zła, ale intuicyjnie niezawodny, wrodzony człowiekowi, właściwy jego naturze zmysł słusznego rozumienia życia, stanowi podstawę odróżnienia wartości moralnych. Jest to zmysł prostomyślności moralnej, stanowiący zasadniczy temat rozważań etyki prostomyślności. W odróżnieniu od etyk systemowych etyka prostomyślności uwzględnia „to, co przylega do umysłu człowieka na zasadzie przemawiania do jego najprostszych typów motywacji”⁷⁹. Ludzie mogą bowiem „się rozumieć bez specjalnie tworzonych reguł czy miar, ponieważ w nich samych tkwi owa miara prostomyślności, dla której niekoniecznie trzeba dorabiać jakąś ideologię”⁸⁰. Posiadają oni intuicję moralną, zmysł moralny, zwany „prostomyślność”. Intuicja ta wsparta jest na wartościach prostych, które stanowią „ukryty” język w naturze człowieka, niezależny od różnic społecznych. J. Bańka zalicza do tych wartości, między innymi człowieczeństwo, czyste sumienie, bezkompromisowość. Na poziomie wartości prostych kompromis jest wzbroniony. Przeznaczeniem człowieka jest osiągnięcie wartości – wartości prostych, a nie celów⁸¹.

Podjmując refleksję nad ludzkim życiem, sensem tego życia, J. Bańka zadaje pytanie, „które leży u podstaw wszelkiej etyki: *Co ludzie cenią najbardziej?*”⁸². Odpowiadając na nie, stwierdza, że człowiek ceni najbardziej, nie naukowe uzasadnienia, systemy racjonalistyczne, ale to, co przemawia do jego prostomyślności, czyli to, co jest zrozumiałe dla niego (w obszarze *phronesis*), jak również to, co czuje (w obszarze *thymos*). Człowiek ceni, nie wielkie teorie filozoficzne, lecz małą prywatną „filozofię życia”, która przemawia do jego sfery osobistej. Ta mała prywatna „filozofia życia”, nie jest przykładem relatywizmu moralnego, lecz opowiedzenia się za światem wartości prostych, rozumianym jako świat ludz-

⁷⁸ J. Bańka, *Soliloquia, siedem dni medytacji i jedna godzina myśli z dodatkiem uwag o idei prostomyślności*, dz. cyt., s. 154.

⁷⁹ J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 71.

⁸⁰ J. Bańka, *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obwiesiów i obieżyświatów*, wyd. cyt., s. 145.

⁸¹ J. Bańka twierdzi, że „poczucie sensu działania nie pokrywa się z odczuciem skuteczności działań”; J. Bańka, *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności*, wyd. cyt., s. 71.

⁸² Tamże, s. 77.

kiej natury. Jest to filozofia w sobie, dyktowana potrzebą odwołania do tego, co w człowieku podstawowe – do prostomyślności. Przy jej braku dochodzi do komplikacji sensu życia. J. Bańka uznając różnorodność znaczeń, jakie nadaje swemu życiu konkretny człowiek, zamyka je w ramach zdeterminowanego przez prostomyślność sensu życia. Z punktu widzenia ludzkości, dla jej istnienia, ważna jest prostomyślność. Czy prostomyślność jest jedynie logiczną istotą życia, logicznym sensem życia, czy też jest ona etycznym sposobem życia, jego znaczeniem? Prostomyślność, zgodnie z filozoficzną koncepcją J. Bańki, jest również sposobem życia, ma ona wymiar nie tylko logiczny, ale i aksjologiczny. Jest ona nie tylko warunkiem koniecznym odnalezienia sensu życia, ale również podstawą „zdrowia moralnego” człowieka. Jej potrzebę można dostrzec współcześnie, kiedy występuje dominacja tego, co rozumowe, techniczne, z jednoczesnym pominięciem tego, co psychiczne, uczuciowe, kiedy „wkraczamy w świat, który jakby zaprzeczał wszelkiemu głębszemu sensowi, a więc przeżyciu nastawienia wewnętrznego, które uruchamia aktywny stosunek do życia i czyni nas zdolnymi do podejmowania nowych zadań”⁸³.

Józef Bańka daje nie tylko diagnozę współczesnych czasów, ale również proponuje terapię jako powrót do wartości – znaczenia życia – człowieka prostomyślnego, czyli do wartości prostych. Propozycja ta zawarta jest w etyce prostomyślności, której potrzebę dostrzega autor współcześnie. „Zdrowy rozsądek – pisze on – zadaje się potwierdzać, że etyka prostomyślności nie tylko jest możliwa (...) w naszych warunkach europejskich, ale i niezbędna, aby (...) życie – pełne pośpiechu i nieporozumień – miało również dla współczesnego człowieka jakiś sens. Nie jakikolwiek sens, ale sens konkretny: ‘dla mnie’, ‘dla drugiego’, ‘dla innych’”⁸⁴. J. Bańka w swej filozoficznej koncepcji akcentuje to, co konkretne, indywidualnie znaczące. Istnieją konkretne rzeczy, istnieje konkretny indywidualny człowiek tzw. *homo recens*. *Homo recens*, to człowiek teraźniejszy, żyjący „tu” i „teraz”. Sens jego „egzystencji realizuje się jako wartość w czasie teraźniejszym”⁸⁵. Jest to bowiem jedyny czas, w którym człowiek żyje i realizuje swe zamierzenia⁸⁶.

⁸³ J. Bańka, *Eurocentryzm, czyli droga Europy do wspólnotowej teraźniejszości narodów*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2002, s. 11.

⁸⁴ J. Bańka, *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców rozpisana na dwanaście spotkań z małą i wielką publicznością obywateli i obywateli*, wyd. cyt., s. 13.

⁸⁵ J. Bańka, *Filozofia cywilizacji*. T. 1: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1986, 1, s. 19.

⁸⁶ Tylko w teraźniejszości, twierdzi J. Bańka, człowiek może być prostomyślny. *Homo euthyphronicus* (tj. człowiek prostomyślny), jest zarazem *homo recens* (czyli człowiekiem teraźniejszym). Przeszłość to jedynie wspomnienia, natomiast przyszłość jest projekcją ludzkiego umysłu. Te dwie perspektywy życia człowieka (tj. przeszłość i przyszłość) autor określa od strony ontologicznej, pierwszą jako niebyt, drugą natomiast jako nicość. Byt jest tylko w teraźniejszości. Położenie akcentu na teraźniejszości w rozważaniach etycznych J. Bańki dotyczących sensu życia, jest konsekwencją przyjętego przezeń aksjomatu. Aksjomatem tym jest *recens* (rozumiane jako to, co jest „teraz”, „świeże”), stąd nazwa jego filozoficznego systemu: „recentywnizm”.

J. Bańka dostrzega w człowieku dążenie do nadania znaczenia „czemukolwiek”. Dążenie to, jego zdaniem, wsparte jest na myśleniu logicznym o sensie.

Dyskutowane jest często zagadnienie ujmowania znaczenia i sensu życia poza życiem. Dotyczy ono raczej sposobu życia (tj. znaczenia życia), niż sensu życia. Z perspektywy logicznej obrony wymagają dwa ujęcia problemu sensu życia: życie nie ma sensu; sensem życia jest samo życie. Natomiast koncepcja, która widzi sens życia, poza życiem, pyta o wartości, nie tyle chodzi w niej o sens, czy też o samo życie, lecz raczej o sposób życia (o jego znaczenie). Pytając o sposób życia, zadaje się pytanie na poziomie aksjologii, a dokładniej etyki. W etyce prostomyślności J. Bańka pisze o prostomyślności jako niezawodnym zmyśle moralnym. Według niego, we współczesnym świecie problemem okazuje się połączenie koncepcji sposobu życia (jego znaczenia), czyli tymicznej (emocjonalnej), z koncepcją sensu życia, czyli fronicznej (rozumowej). W jego filozoficznym systemie jest zarówno jedna, jak i druga koncepcja. W swej koncepcji sensu życia zauważa on, że sens „jest ‘w nas’”. To my sami jesteśmy kreatorami sensu i spoglądamy na świat, a także postrzegamy go przez pryzmat wytworów naszej świadomości: logiczność, rację i sensowność⁸⁷. Życie samo w sobie nie posiada sensu, ponieważ ten kształtuje się podczas życia, w którego trakcie człowiek może uznać je za sensowne lub pozbawione sensu. Choć istnieje wiele różnych propozycji charakterystyki czy też definicji pojęcia „sens”, to jest ono jednak „kategorią logiczną, która z dziedziny logiki przeniknęła do języka potocznego”⁸⁸. Choć słowo „sens” jest kategorią logiczną, to ludzie w praktyce ujmują je na poziomie aksjologii, bardziej intersubiektywne, subiektywne niż obiektywne. Życie sensowne rozumieją jako życie wartościowe. Czynnikiem sensotwórczym okazują się wartości, według nich wyznaczany jest sens.

Podjmując zagadnienie sensu życia na poziomie aksjologicznym, J. Bańka tworzy koncepcję sposobu życia (czyli jego znaczenia). Nie jest to koncepcją filozofii życia, w której samo życie stało się wartością. Jest to raczej koncepcja sposobu życia wyznaczonego przez wątek tymiczny, czyli przez „wartości prostomyślne (proste)”, w tym godność życia. J. Bańka nie nakazuje człowiekowi cierpieć na ziemi, aby dostać nagrodę w niebie. Według niego, człowiek winien żyć tak, aby był szczęśliwy, uczciwy, aby nie był łęczłowiekiem (tj. człowiekiem nieprostomyślnym). Propozycja J. Bańki dotycząca odróżnienia sensu życia od znaczenia życia, pozwala uporządkować dyskusję na ten temat. Zwraca ona uwagę na sensowne znaczenie życia, które determinuje prostomyślność. Znaczenie dotyczy zatem *thymos*, natomiast sens – *phronesis*. Jedność *phronesis* i *thymos*, którą proponuje J. Bańka, to jedność sensu i znaczenia.

⁸⁷ J. Bańka, W. Sztumski, dz. cyt., s. 160.

⁸⁸ Tamże, s. 158.

PAWEŁ NIERODKA

**RIGHT-MINDEDNESS AS THE ANSWER IN SEARCH
OF THE MEANING OF LIFE**

(Summary)

The issue of the meaning of life is the essence of humanistic reflection on life. More and more often, the contemporary human beings begin to search for the meaning of their existence when they can no longer understand the events in their life, the world, and the processes which take place. In the context of the meaning of life, I refer in this work to the philosophical thoughts of Andrzej L. Zachariasz, Józef M. Bocheński and Michał Heller, among others, and to the philosophical concept of Józef Bańka.

According to J. Bańka, one problem of the modern world is combining the concept of the way of life with the concept of the meaning of life. The word "meaning" is a logical category. However, in practice, people refer to it from the axiological or ethical perspective – subjectively rather than objectively. They understand a meaningful life as a valuable life. In my work, I stress that J. Bańka's proposal concerning the meaning of life and the way of life helps to organize discussion on this subject.

Key words: **meaning, life, meaning of life, ethics of right-mindedness**

Adres do korespondencji

Address for correspondence

dr Paweł Nierodka
Śląska Wyższa Szkoła Zarządzania
im. gen. Jerzego Ziętka
Wydział Nauk Społecznych i Technicznych
ul. Z. Krasińskiego 2
40-952 Katowice

nierodka@wp.pl

MARIOŁA PARUZEL-CZACHURA

PSYCHOLOGIA MORALNOŚCI ODPOWIEDZI, JAKICH NIE ZNAJDZIE FILOZOFIA

*Nie możemy opracować dobrej teorii moralności
 bez dogłębnej wiedzy odnośnie do ludzkiej motywacji,
 natury „ja”, natury pojęć konstruowanych przez ludzi,
 jak pracuje nasz umysł, czy na czym polega
 nasze bycie istotami społecznymi.*

Mark Johnson¹

Człowiek interesował się moralnością jeszcze zanim powstała nauka. Już w religiach i mitach starożytnych pojawiały się próby uchwycenia i wyjaśnienia ludzkiej moralności, a więc sposoby spojrzenia na ludzi jako sprawców dobra i zła. Najczęściej próby te miały charakter etyczny, tzn. nie tylko opisywały fakty, lecz wskazywały na pewne powinności, normy, na to co jest dobre, a co złe. Z upływem lat problematyka moralności znalazła się w kręgu zainteresowań naukowców, którzy uznali, iż o moralności można pisać w sposób obiektywny. Konsekwencją takiego założenia jest odrzucenie aspektów religijnych, etycznych w tej sferze i skupienie się na czystej empirii². Zarówno religia, jak i etyka, niezależnie od tego z jaką religią i etyką mamy do czynienia, są ze swej istoty dziedzinami życia człowieka, w których rozstrzyga się o tym co jest dobre, a co złe, oraz co powinniśmy czynić. Nauka o moralności tego zrobić nie może, jej zadaniem jest tylko opis zachowań moralnych człowieka, opis czystych faktów, bez ingerencji w to czy są one dobre czy złe, gdyż nie zakłada się tu nawet istnienia jednoznacznych definicji dobra i zła. O tym, co jest dobre a co złe decyduje zawsze dana jed-

¹ M. Johnson, *How moral psychology changes moral theory*, w: L. May, M. Friedman, A. Clark (red.), *Mind and Morals: Essays on Cognitive Science and Ethics*, Cambridge: Massachusetts: MIT Press, s. 49. Cyt. za: P. O. Żylicz, *Psychologia moralności*, SWPS, Warszawa 2010, s. 28.

² Zob. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, PWN, Warszawa 1963.

nostka będąca przedmiotem badań. Ważną część nauki o moralności zajmuje psychologia moralności, która analizuje moralność z uwzględnieniem psychicznego funkcjonowania człowieka. Psychologia moralności daje nam odpowiedzi jakich nie da nam filozofia. Dzieje się tak nie dlatego, że filozofia jest nauką o mniejszych możliwościach, lecz dlatego że szuka innych odpowiedzi. Filozofia zajmuje się moralnością od strony teoretycznej, zaś psychologia opiera się przede wszystkim na wynikach badań empirycznych. Stąd też umożliwia nam poznanie moralności od zupełnie nowej strony. Podobnie jak w filozofii, i tu zadaje się pytania o to, dlaczego człowiek zachowuje się altruistycznie (McDougall, 2001) lub czyni zło (Zimbardo, 2008), skąd się bierze poczucie winy czy jakie motywy dostrzegają ludzie w swoich działaniach (Ossowska, 2002). Celem niniejszego artykułu jest opis psychologii moralności i pokazanie, iż uwzględnienie tej dziedziny (obok filozofii, teologii, socjologii, biologii i prawa) w badaniach nad moralnością pozwala nam uzyskać pełny obraz zjawiska.

1. O psychologii moralności słów kilka

Według Marii Ossowskiej (1963) psychologia moralności, obok socjologii moralności i analizy ocen i norm moralnych, jest jedną z trzech dziedzin zainteresowanych moralnością człowieka. Przedmiotem psychologii moralności jest moralność widziana oczami zwykłego człowieka. To, jak rozumiemy świat oraz wszystkie zawarte w nim wartości takie jak dobro, zło, sprawiedliwość itd. Nie chodzi tutaj tylko o pewne procesy poznawcze, moralność człowieka jest przeniknięta także emocjami i motywacjami. Jak stwierdził Janusz Mariański, psycholog analizuje fakt „przeżywania moralności, tego, jak jawi się on w świadomości indywidualnej”³. Z takim podejściem zgadza się Dorota Kornas-Biela (1977). Z kolei Andrzej Gołąb (1975) napisał, że psychologia moralności interesuje się człowiekiem jako podmiotem wiedzy moralnej, podmiotem ustosunkowań moralnych i podmiotem postępowania moralnego. Jak wskazuje Jerzy Brzeziński (2005), każda nauka powinna posiadać przedmiot i metodę badań, Józef Bocheński dodaje iż „należy zastosować pewne poprawne metody”⁴. Psychologia moralności może stosować szereg metod, takich jak eksperymenty, badania korelacyjne, sondaże, obserwacje w warunkach naturalnych czy studia przypadków. Z kolei zdefiniowanie moralno-

³ J. Mariański, *Struktura („anatomia”) moralności (oceny, wartości i normy moralne, sankcje, wzory osobowe)*, 1989, w: Z. Kalita (red.), *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 85).

⁴ J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, W drodze, Poznań 1988, s. 14.

ści należy już do samego zadania psychologii moralności⁵. Jak w każdej nauce, dąży się tu do spełnienia warunku obiektywizmu. Jest to możliwe, gdyż – jak piszą Tadeusz Styczeń i Andrzej Szostek (1995) – moralność to fakt. Konsekwencją metodologiczną próby obiektywnego badania moralności jest rozumienie słowa „moralny” w jego neutralnym znaczeniu. Jak podaje Ossowska, moralność w sensie neutralnym oznacza „dyspozycję do reagowania na pewien rodzaj podnieć i pewien rodzaj ocen”⁶, nie uznaje się tu jednak pochwały czy nagany. Tak więc to, co moralne, nie oznacza tego co dobre, a to, co niemoralne, tego co złe. Owszem, ludzkie zachowania można podzielić na moralne i na niemoralne. Przykładem moralnych zachowań mogą być: zabójstwo, pomoc bezdomnemu, kradzież, a zachowań niemoralnych: kupno mleka, podniesienie książki czy otworenie drzwi.

Piotr Żylicz (2010) dokonał analizy możliwych ujęć moralności w psychologii, która doprowadziła go do siedmiu możliwych podejść. **Po pierwsze**, moralność najczęściej w ogóle nie jest definiowana. **Po drugie**, moralne jest to, co możemy oceniać kategoriami dobra i zła. **Po trzecie**, moralne jest to, co wiąże się z normami etycznymi, w odróżnieniu np. od norm obyczajowych. **Po czwarte**, moralne jest to, co wzbudza w nas pewne doznania psychiczne np. poczucie powinności, wyrzuty sumienia, poczucie winy. **Po piąte**, moralność jest wynikiem istnienia społeczeństwa. To grupa społeczna stworzyła normy i oceny moralne, którymi się kierujemy. **Po szóste**, nie ma jednej moralności. Każdy człowiek tworzy swoją własną moralność. Żylicz wskazuje na podstawową wadę tego ujęcia, czyli to, że nie zostało ono odpowiednio uzasadnione. Wydaje się jednak, iż obserwacja świata codziennego (a przecież na empirii opiera się psychologia) doprowadza nas do wniosku, że wśród nas są osoby o odmiennych moralnościach. Jedni z nas dostrzegają niesprawiedliwość świata, inni wierzą w jego sprawiedliwość. Jedni kierują się zasadami utylitarystycznymi, inni widzą najpierw dobro drugiego człowieka, a następnie własne. Istnienie wielości moralności było także postulowane w filozofii⁷. Wagę badań z uwzględnieniem takiego ujęcia zjawisk moralnych głosiła także Norma Haan (1982). **Po siódme**, moralność jest definiowana na gruncie danej etyki i aksjologii. Tutaj więc zakłada się np. które kategorie są ważne dla badanych (np. sprawiedliwość, dobro, wolność, modlitwa, sposób jedzenia, ubieranie się, czystość duchowa itp.), a więc wskazuje się na istnienie pewnych nie tyle norm, co możliwych ich obszarów. Z takim ujęciem nie zgadzała się Ossowska ze względu na brak obiektywności. Do rozważań Żylicza można jeszcze dodać **ósme**

⁵ Zob. P. Kahn, *Bounding the controversies: Foundational issues In the study of moral development*, „Human Development”, 34, 1991, s. 325–340.

⁶ M. Ossowska, dz. cyt., 1963, s. 10.

⁷ Zob. B. W. Ballard, *Understanding MacIntyre*, University Press of America, Lanham – New York – Oxford 2000.

rozumienie moralności, jako uwarunkowanej głównie przez czynniki biologiczne (dobór naturalny).

W Polskiej literaturze pojawiły się tylko dwie całościowe książki z zakresu psychologii moralności. Pierwsza z nich, będąca jedynym, kompleksowym opracowaniem z zakresu psychologii moralności w XX wieku, to *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności* (1949) Marii Ossowskiej. Druga zaś powstała już XXI wieku, autorstwa Piotra Olafa Żylicza pt. *Psychologia moralności* (2010). Chociaż praca Ossowskiej ma charakter tylko teoretyczny, stanowi ona bazę wyjściową dla zrozumienia moralności. O ponadczasowej wadze motywów pisze również współczesny etyk, Peter Singer: „Oceny etyczne odnoszą się do motywów, ponieważ jest to dobry wskaźnik tendencji czynu do promowania dobra lub zła”⁸. Singer twierdzi, że współcześnie mamy tendencję do zapomniania o roli motywów, skupiając się tylko na skutkach danego zachowania, a to przecież motywy warunkują to, co myślimy, czujemy i co robimy. Jego uwagi są zgodne z ujęciem Ossowskiej, które wciąż nie straciło swej aktualności. Autorka zaliczyła psychologię moralności do jednego z trzech działów nauki o moralności (obok socjologii moralności oraz analizy ocen i norm moralnych). W psychologii moralności badacze koncentrują się na psychologii oceniania, psychologii postępowania, przeżyciach i dyspozycjach, przedmiotach dodatniej lub ujemnej oceny moralnej, psychogenezie moralności, topologii moralnej oraz zjawiskach patologicznych.

2. Podział psychologii moralności

Jednym z najbardziej znanych podziałów psychologii moralności jest typologia Ossowskiej. Psychologia oceniania według autorki bada uwarunkowania oceny moralnej jednostki, a więc to dlaczego w pewnych warunkach jesteśmy skłonni do surowszych lub pobłażliwych ocen. Psychologia postępowania wypowiada się w odwiecznym sporze o ludzką naturę, a więc o to jakimi motywami kierujemy się w swoim życiu, czy jesteśmy skłonni z natury bardziej do altruizmu czy do egoizmu. Psychologia moralności obejmuje także zagadnienia związane z przeżyciami i dyspozycjami związanymi ze sferą moralną, np. zmysłem moralnym, moralną ślepotą, pojęciem powinności, wyrzutami sumienia, szlachetnym oburzeniem⁹. Czwarta część psychologii moralności według Ossowskiej dotyczy innej kategorii przeżyć czy dyspozycji, do której autorka zalicza miłość, współczucie, za-

⁸ P. Singer, *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa 2007, s. 303.

⁹ Zob. S. Ranulf, *The Jealousy of Gods and Criminal Law at Athens. A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, Ayer Co Pub, London 1933 oraz S. Ranulf, *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, Schocken Books, Copenhagen 1938.

zdrosć, zawiść. Przeżycia te są według niej przedmiotem Ocen moralnych, stąd też zasługują na uwagę badacza moralności. W psychologii moralności zainteresowania naukowców skupiają się wokół rozwoju moralnego dziecka, jego poszczególnych faz i przejawów. Tutaj odnajdujemy badania Jeana Piageta (1966), Lawrence'a Kohlberga (1969, 1976, 1984), Jamesa Resta (1979) czy Johna Gibbsa (Gibbs i inni, 1992; Gibbs i inni, 2007; Gibbs, 2010). Typologia moralna z kolei próbuje ustalić typy moralności jakie są dostrzegalne w społeczeństwie.

Jak wskazuje Ossowska, każdy z nas może przywołać z pamięci osoby, które starają się działać bezwzględnie zgodnie z pewnymi zasadami lub też osoby skupione na sprawianiu innym tylko przyjemności bez względu na wyznawane zasady moralne. Autorka wskazuje, iż jak dotąd nie pojawiła się taka systematyczna typologia, istnieje jednak jej duża potrzeba w nauce o moralności. Ostatnim elementem psychologii moralności jest patologia moralności, której przedmiotem są psychopaci, osoby zdemoralizowane i „chorobliwi skrupulaci”¹⁰. Używając języka współczesnej psychologii klinicznej możemy stwierdzić, iż ten dział interesuje się wszystkimi zaburzeniami patologicznymi, w których potencjalnie może dojść do silnych zmian w zakresie psychologii moralności, np. psychopatią, schizofrenią itd. Autorka w tym miejscu kończy swoje rozważania, pojawia się jednak nie rozwiązany problem granicy patologii moralności. Czy być może nie jest tak, iż wszelkie dążenia egoistyczne czy sadystyczne są wynikiem zaburzeń osobowości? Czy być może istotne są uwarunkowania środowiskowe? Jeśli mamy do czynienia z zachowaniami moralnymi ocenianymi najczęściej jako ujemne (np. zabójstwo), to w wypadku wojny, a więc czynnika środowiskowego, która przyczynia się do wzrostu tych zachowań, nie możemy mówić o patologii, gdyż w innych warunkach środowiska jednostka nie popełniłaby tego czynu. Tym samym patologia wynikałaby tylko i wyłącznie z czynników leżących po stronie człowieka. Wydaje się, iż Ossowska postrzegała patologię moralną jako dziedzinę badającą zachowania oceniane jako moralnie ujemne, których autorami są osoby chore psychicznie. Dziedziną patologii moralności interesowali się Abraham Maslow analizując tzw. meta patologię będącą wypaczonym systemem motywacji, czy Viktor Frankl w swej logoterapii. Ciekawą grupą zagadnień jest jednak patologia środowiskowa, którą zajął się w swoich badaniach Philip Zimbardo (2008). Wpływ roli środowiska na zachowania moralne obrazuje chociażby prosty eksperyment pokazujący, iż porzucony samochód w spokojne miejscowości Palo Alto nie został zdemastrowany jak porzucony samochód w dzielnicy Nowego Jorku, Bronxie¹¹. W zasadzie można dojść

¹⁰ Jak wyjaśnia Andrzej Gołąb (1975), cechują się oni stałym poczuciem lęku przed grzechem oraz stałym poczuciem winy. Prawdopodobnie przyczyną jest wykształcenie sfery emocjonalnej w zakresie moralności bez równoległego rozwoju sfery poznawczej. Zob. A. Gołąb, *Problemy psychologii moralności*, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, PWN, Warszawa 1975, s. 121–177.

¹¹ Zob. P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera*, PWN, Warszawa 2008, s. 47.

do wniosku, iż znaczy dorobek w dziedzinie psychologii moralności wniosła psychologia społeczna, analizująca zjawiska takie jak agresja czy altruizm.

Nieco inny podział psychologii moralności opisuje Dziamski (2000). Otóż dzieli on ją na psychologię oceniania, motoryczne siły zachowań moralnych, psychogenezę moralności, patologię moralności i typologię moralności. W skład psychologii oceniania wchodzi badanie własności sądów moralnych oraz przedmioty dodatniej lub ujemnej oceny moralnej. W ramach tego działu psychologia próbuje odpowiedzieć na pytania o motywy i warunki wpływające na ocenę danych zachowań, zjawisko przebaczenia itd. Analizuje również sposoby wartościowania ludzi, uwzględniając najczęściej podział na wartościowanie pozytywne i negatywne. Dziamski podobnie jak Ossowska podkreśla, iż wartościowanie to dotyczy zazwyczaj uczuć takich jak współczucie, miłość, zawiść, zazdrość, współcześnie psychologia idzie jednak o krok dalej, czego przykładem są badania Izaada Jarudi, Tamara Krepsa i Paula Blooma (2008), którzy analizują moralną ocenę przedmiotów codziennego użytku. Druga grupa zagadnień bada motoryczne siły zachowań człowieka, w tym jego potrzeby, motywy postępowania i idee kierunkowe. Przykładem takich analiz jest koncepcja merkantyizmu psychicznego autorstwa Małgorzaty Górnik-Durose (2007). Górnik-Durose redefiniuje pojęcie materializmu uwzględniając wartości, motywację i specyficzną wizję świata człowieka, która leży u podłoża materializmu, oraz preferencje co do sposobu autoprezentacji jednostki. Według autorki materializm wiąże się z cenieniem wartości zewnętrznych, motywacją zewnętrzną, pewnym „zespołem przekonań na temat tego, jak świat jest zorganizowany i jakimi zasadami się rządzi”¹². Zespół ten dotyczy uzależniania poczucia własnej wartości, odniesionego sukcesu i szczęścia od posiadanych dóbr, popularności, a także uprzedmiotawiania innych ludzi oraz związanych z tym manipulacji. Ostatnim ważnym aspektem jest autoprezentacja człowieka, która obejmuje głównie prezentacje siebie poprzez posiadane dobra¹³. Merkantyizm psychiczny jest to „kompleks psychiczno-behawioralny (czyli zespół procesów psychicznych i tendencji do zachowywania się w określony sposób), którego rdzeniem jest przekonanie, iż w relacjach społecznych najważniejsze jest uzyskiwanie rezultatów w postaci korzyści zewnętrznych (tzn. pieniędzy, wizerunku i popularności, czyli money, image & fame)”¹⁴. Posługując się terminologią Johna Gibbisa (1991) można stwierdzić, iż osoba o wysokim poziomie merkantyizmu znajduje

¹² M. Górnik-Durose, *Nowe oblicze materializmu, czyli z deszczu pod rynnę*, „Psychologia, Edukacja i Społeczeństwo” 4 (3), 2007, s. 13.

¹³ Zob. Richins, 1994; Christopher, Marek, Carroll, 2004; za: M. Górnik-Durose, *The Emperor's New Clothes – searching for the meaning of materialism*, „Economics and Psychology: Methods and Synergies”. IAREP/SABE World Meeting 2008. Rome: LUISS University Press (publikacja elektroniczna).

¹⁴ M. Górnik-Durose, dz. cyt., s. 16.

się na drugim stadium rozwoju moralnego, w którym moralność jest efektem interakcji społecznych, działa zaś zgodnie z modelem wymiany (ja tobie pomocą, kiedyś ty mnie). Uznaje więc zasadę, że moralność się ekonomicznie opłaca¹⁵. Trzy inne grupy zagadnień psychologii moralności u Dziamskiego są takie same jak u Ossowskiej.

Piotr Olaf Żylicz (2010) proponuje zaś podzielić psychologię moralności na następujące działy: metapsychologia moralności, psychologia rozwoju moralnego, patologia rozwoju moralnego, edukacja moralna, orientacje moralne, przekonania moralne oraz dokonywanie ocen i rozumowań moralnych, postępowanie moralne i reakcje podmiotu w kontekście funkcjonowania moralnego. Nowym aspektem jest metapsychologia moralności będąca refleksją nad psychologią moralności, w tym nad jej językiem, metodologią, założeniami i relacją z innymi dyscyplinami. Edukacja moralna zajmuje się psychologią wychowania moralnego, badacz w tej dziedzinie próbuje ustalić jakie są najkorzystniejsze warunki do nauczania moralnego czy też kompetencje nauczyciela które temu sprzyjają itp. Część psychologii moralności poświęcona orientacjom moralnym to wyróżniony przez Ossowską dział typologii moralności. Żylicz podkreślił tu rolę predyspozycji osobowościowych człowieka w kształtowaniu pewnych moralnych orientacji. Inny obszar dotyczy przekonań moralnych oraz dokonywania ocen i rozumowań moralnych. Tutaj analizuje się sądy ludzi na tematy związane z moralnością, ich światopogląd, założenia itp. Znanymi psychologami zajmującymi się tym nurtem są Donelson Forsyth (1980) czy Bogdan Wojciszke i Wiesław Baryła (2000). W kolejnej części psychologii moralności badacze zajmują się reakcjami podmiotu w kontekście funkcjonowania moralnego, zarówno poznawczymi jak i afektywnymi¹⁶.

3. Kilka słów o historii nauki o moralności oraz psychologii moralności

Zainteresowanie moralnością sięga początków zainteresowania samym człowiekiem, a więc czasów filozofii starożytnej. Pitagoras, Sokrates, Platon, Arystoteles, Gorgiasz, Diogenez, Epikur, Zenon z Kition, Chryzyp, Seneka, Marek Aureliusz, Plotyn i wielu innych filozofów próbowało nakreślić nam obraz moralności zgodny z ich sposobem myślenia, szkołą filozoficzną. Istotne w tym miej-

¹⁵ Zob. T. Gössling, *The Price of Morality. An Analysis of Personality, Moral Behavior, and Social Rules in Economic Terms*, „Journal of Business Ethics” 45, 2003, s. 121–131.

¹⁶ Zob. J. Tangney, R. Dearing, *Shame and guilt*, Guilford Press, New York 2002; P. O. Żylicz, L. Poleszak, *Naturalistic concepts of collective guilt*, „Humboldt Journal of Social Relations”, 29 (2), 2006, s. 185–206; S. Oliner, P. O. Żylicz, *Altruism, Intergroup Apology, Forgiveness, and Reconciliation*, Paragon House, Saint Paul 2008.

scu nie jest nakreślenie wszystkich tych kierunków, lecz podkreślenie ich wieloaspektowości i wielozakończoności, a więc bogactwa możliwych spojrzeń na moralność człowieka. Rozwój filozofii, zwłaszcza etyki, trwał przez kolejne wieki. Myśliciele rozszerzali zakres rozumienia moralności, dodając nowe pojęcia i jej wyjaśnienia. Dopiero jednak w wieku XIX pojawiła się współcześnie rozumiana nauka o moralności, jak pisze Ossowska. Do jej powstania przyczynili się badacze kultury, socjolodzy oraz przyrodnicy. Pozytywizm umocnił opisowe podejście w nauce o moralności. Wyróżnia się trzy grupy badań nad moralnością w tym okresie czasu.

Pierwszą z nich jest teoria ewolucji i myśl Karola Darwina, który wyjaśniał w *The Descent of Man* (1871), iż moralność rozwija się w drodze ewolucji, jest jedną z form przystosowania jednostki do środowiska. Wykształcenie moralności było dla Darwina przejawem postępu ludzkości, gdyż sprzyjała ona przetrwaniu grup społecznych. W 1887 roku Karol Letourneau wydał słynną książkę *Rozwój moralności*, w której wyznacza cztery fazy rozwoju moralności ludzkiej: zwierzęcą, dzikości, barbarzyńską i przemysłowo-merkantylną. Z kolei Aleksander Sutherland badał instynkt moralny jakim była dla niego sympatia, wyniki swych długoletnich poszukiwań zawarł w dziele pt. *Powstanie i rozwój instynktu moralnego* (1898). Znanym naukowcem był również Edvard Westermarck, autor *Genezy i rozwoju pojęć moralnych* (1908), dla którego ocena moralna była kwestią uczuć, a nie myślenia. Dwa lata wcześniej ukazała się książka filozofa i socjologa Leonarda Trelawnixa Hobhouse'a pt. *Rozwój moralności*. Myśliciel skoncentrował się w niej na potrzebie stworzenia typologii moralności społeczeństw oraz na metodologicznych problemach badania moralności, zwłaszcza na negatywnych aspektach zbytniego uproszczenia problemu. Podsumowując, pierwszą grupę badaczy moralności łączy dostrzeganie ewolucyjnego charakteru moralności, unikanie przy tym rozważań metafizycznych czy religijnych.

Druga grupa obejmuje dorobek Emila Durkheima i jego szkoły. W tym nurcie za centralny problem badań przyjęto pewne przejawy zachowań moralnych w społeczeństwie, np. problem samobójstwa, a za cel postawiono sobie odkrycie reguł postępowania moralnego¹⁷. Mimo iż socjolog uznał istnienie nauki o moralności, to jednak jego uczeń Lucien Lévy-Bruhl jest uznawany za jej pioniera, twórcę *Moralności i nauki o obyczajach* (1903). Myśliciel ten uznał, iż moralność zależy od warunków środowiskowych (zasada warunków bytowania) oraz że jest ściśle powiązana z innymi zjawiskami społecznymi (zasada solidarności serii). W nurcie tym znane są także prace Alberta Baytea. Podobnie jak w wśród ewolucjonistów, i tutaj odrzuca się rolę czynników nadprzyrodzonych w kształtowaniu moralności człowieka.

¹⁷ Zob. E. Durkheim, *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1893.

Badacze w ostatniej grupie opierają się na założeniu, iż moralność to kwestia kultury. Zalicza się tu dorobek Wilhelma Wundta (*Etyka*, 1887), Maxa Webera, Georga Simmela (*Wstęp do nauki o moralności*, 1892) i Fryderyka Nietzschego (*Genealogia moralności*, 1887).

Również Polscy badacze zainteresowali się problematyką moralności. Najbardziej znanymi postaciami z początku XX wieku byli filozof Aleksander Świętochowski, filozof, psycholog Julian Ochorowicz i socjolog Ludwig Krzywicki. Pierwszy z nich skupił się na aspektach związanych z genezą i rozwojem praw moralnych (*O powstawaniu praw moralnych, Etyka i etologia, Źródła moralności*). Według myśliciela źródła zachowań moralnych ludzi tkwią w popędach samolubnych (instynkcie samozachowawczym) oraz popędach współczuciowych (instynktach płciowych). Kontynuował więc w swej pracy ujęcie Darwina. Z kolei Ochorowicz podkreślał wagę etyki opisowej, zaś Krzywicki, podobnie jak Świętochowski, badał rozwój moralności (*Rozwój moralności*, 1905).

Chociaż o psychologii moralności jako odrębnej dziedzinie psychologii nie mówi się zbyt często na łamach literatury psychologicznej, to była ona obecna w psychologii już od jej początków. Najbardziej znanym przykładem badaczy interesujących się tymi zagadnieniami był Zygmunta Freud ze swoją koncepcją przejmowania od opiekunów dziecka reguł moralnych podczas identyfikacji, wewnętrznej struktury superego będącej pewnymi regułami moralnymi i czymś w rodzaju sumienia czy popędu do przyjemności – libido. Freud określił psychoanalizę jako „procedurę badania procesów umysłowych niedostępnych w inny sposób”, „metodę leczenia zaburzeń psychicznych opartą na tym badaniu” oraz „teorie psychologiczne oparte na tej metodzie badania i tworzące nową dyscyplinę naukową”¹⁸. W podejściu tym podkreślono rolę nieświadomości, której wydobyć było możliwe przez metodę wolnych skojarzeń, oraz wpływ przeszłości na aktualne życie człowieka. Chociaż pojawiło się wiele zarzutów wobec naukowości psychoanalizy¹⁹, to jednak pozostaje ona wciąż jednym z istotnych nurtów psychoterapii (aczkolwiek we współczesnych jej odmianach). Za popęd kierujący człowiekiem uznane zostało *libido*, popęd seksualny. Drugim ważnym popędem był Tanatos, popęd śmierci i agresji. Według Freuda w każdej jednostce istnieje konflikt między impulsami a społecznymi normami, który przybiera odmienną postać w zależności od fazy życiowej jednostki. Tak więc nasza moralność została przejęta od rodziców podczas procesu internalizacji w dzieciństwie i wciąż podlega działaniu naszych popędów, które stara się kontrolować superego działające zgodnie z normami społecznymi. Zupełnie innego spojrzenia na moralność dostarcza nam behawioryzm.

¹⁸ L. Grzesiuk, *Psychoterapia. Teoria, Eneteia*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2006, t. 1, s. 32.

¹⁹ Zob. T. Witkowski, *Zakazana psychologia*, Biblioteka moderatora, Tarnów 2009.

Z kolei według znanego psychologa rozwojowego Jeana Piageta, rozwój moralny polega na reorganizacji zdobytej wiedzy o rzeczywistości moralnej, jest więc procesem aktywnym. Ważniejszej roli nie odgrywają tutaj rodzice, lecz rówieśnicy dziecka, z którymi wchodzi w relacje równościowe pozwalające na wykształcenie własnego punktu widzenia na sprawy moralne, a więc autonomicznej moralności. Tak więc moralność jest ściśle powiązana ze zmianami w obrębie struktur poznawczych (głównie rozwojem intelektualnym). Podobnie twierdził Lawrence Kohlberg, który jednak uznał, że wszystkie relacje (także relacje nierówności) w jakie wchodzi dziecko mają znaczenie dla kształtowania się jego moralności.

Najbardziej znanym behawiorystą, który interesował się moralnością, był Burrhus Frederic Skinner, twórca słynnej książki *Poza wolnością i godnością* (1978). Autor uznał, iż wolność i godność człowieka nie są wewnętrznymi stanami, lecz cechami środowiska²⁰. Im więcej więc w naszym życiu wzmocnień negatywnych, tym bardziej jesteśmy zdeterminowani. Godność z kolei jest prawem do wzmocnień pozytywnych. Behawioryzm zainteresował się zachowaniem człowieka, które opisał w kategoriach bodźca i reakcji. W przeciwieństwie do psychoanalizy skupił się na tym, co widoczne z zewnątrz, gdyż według jego twórców tylko takie podejście ma charakter naukowy. Istotne jest to, iż behawioryzm nie negował istnienia świadomości czy innych procesów wewnętrznych, uznał jednak, że nie mają one znaczenia dla tego jak się zachowujemy. Józef Kozielecki opisał behawiorystów w sposób następujący: „Ich zdaniem większość filozofów, psychologów (...) analizuje ludzkie zachowanie w sposób przednaukowy; badacze ci z reguły lekceważą fundamentalną zasadę determinizmu zjawisk. (...) Behawioryści (...) twierdzą, że wyjaśnienie zachowania za pomocą hipotetycznych czynników wewnętrznych jest pseudodeterministyczne i prowadzi psychologię do bankructwa. Wyjaśnienie to niczego nie tłumaczy”²¹. Behawioryści uznali, że osobowość to układ utrwalonych nawyków zachowania się. Wyuczyliśmy się zatem naszej moralności²². W podejściu tym dostrzeżono uwarunkowania zachowania w procesach uczenia się, systemie kar i nagród, motywacji czy różnicach indywidualnych jednostek. Na zachowanie jednostki wpływać mogą trzy sposoby uczenia się: warunkowanie klasyczne, instrumentalne oraz modelowanie. Możemy zadać pytanie, dlaczego (gdybyśmy starali się wychować wszystkich na jednostki dobre moralnie) jedni z nas są zdolni do działania zgodnie z normami, inni zaś nie? Hans J. Eysenck wyjaśnił to zjawisko odwołując się do wrodzonej, ogólnej zdolności do

²⁰ Zob. J. Kozielecki, *Psychologiczne koncepcje człowieka*, Wyd. Akademickie Żak, Warszawa 2000, s. 53.

²¹ Tamże, s. 22.

²² Hans J. Eysenck mawiał, że sumienie jest odruchem warunkowym, za: A. Gołąb, dz. cyt., 1975, s. 152.

warunkowania. Otóż, jedni z nas łatwiej ulegają warunkowaniu, innym przychodzi to z trudem. Ciekawe jest połączenie tej koncepcji ze współczesnym dostrzeganiem procesów afektywnych w tworzeniu moralności²³. Jeśli więc np. jesteśmy osobami skłonnyymi do reagowania lękiem, to prawdopodobnie łatwiej będzie u nas wykształcić działanie zgodne z normami. O wyuczonej moralności pisał również Albert Bandura (2007).

O ile w psychoanalizie człowiek był ujmowany jako istota słaba, irracjonalna, potrzebująca opieki, o tyle w nurcie humanistycznym patrzy się na niego jako na potencjał, który nie tylko potrafi się rozwijać, ale także ma sam w sobie niezbędne do tego siły. Wystarczy pomóc mu tylko je odkryć. Cechą stale towarzyszącą człowiekowi w odnajdywaniu tych sił jest wolność. Psychologia humanistyczna powstała w latach 60. XX wieku w odpowiedzi na niedoskonałości psychoanalizy i behawioryzmu. Jednym z najbardziej znanych przedstawicieli psychologii „ja” jest Abraham Maslow który, podobnie jak Kurt Goldstein, skupił się na pozytywnych stronach człowieka. W nurcie humanistycznym ujmuje się człowieka jako osobę, integralną całość złożoną z podsystemów „ja” i „organizmu”. By rozwijać się prawidłowo, istotna jest harmonia tych podsystemów, bycie całością, zachowując przy tym autentyczność jednostki. Uważa się tu, że nie czynniki środowiskowe, ale to co immanentne warunkuje rozwój człowieka. Zgodnie z tym podejściem ludzie rozwijają się przez całe życie, a więc sami są nieustającymi procesami²⁴. Podstawowym celem człowieka jest osiągnięcie samorealizacji, gdyż tylko ona pozwala żyć autentycznie. Psychologowie humanistyczni głoszą, że w pełnym rozwoju istotne jest wykorzystanie wszystkich swych możliwości. Ponadto, patrzą na człowieka – zgodnie z filozofią Jana Jakuba Rousseau – jako na osobę z natury dobrą. Wszelkie choroby, brak rozwoju, destrukcyjne zachowania itd. związane są według nich nie z wewnętrznymi popędami człowieka, lecz ze środowiskiem zewnętrznym, które może blokować rozwój. Największe znaczenie dla jednostki ma to co dzieje się w teraźniejszości (ewentualnie w przyszłości), a więc aktualne środowisko, nie zaś wydarzenia z przeszłości. Zachowanie moralne jest tutaj rozumiane jako czynnik sprzyjający samoaktualizacji, a normy są wyznaczane przez jednostki wybitne takie jak Albert Einstein, Abraham Lincoln, Henry David Thoreau czy Eleanor Roosevelt (według Maslowa doświadczali oni tzw. doznań szczytowych, w których dochodzi do całościowego, pełnego, absolutnego poznania).

Najbardziej znanym ujęciem w psychoterapii egzystencjalnej jest logoterapia Viktora Frankla. Jej zadaniem jest udzielenie pomocy pacjentom w poszukiwaniu sensu ich życia (dostrzeganiu, lecz nie odkrywaniu) oraz dostrzeżeniu roli wolności,

²³ Zob. T. Tyszką, *Emocje moralne w podejmowaniu decyzji ekonomicznych*, w: J. Koziński (red.), *Nowe idee w psychologii*, Wyd. GWP, Gdańsk 2009, s. 88–109.

²⁴ Zob. C. Rogers, *O stawianiu się osobą*, Wyd. Rebis, Poznań 2002.

odpowiedzialności i miłości w stawianiu się sobą. Z pewnością na charakter myśli Frankla wpłynęły jego doświadczenia z bycia więźniem obozów koncentracyjnych w Terezynie, Oświęcimiu i Dachau. Według psychologia i filozofa podstawową ludzką potrzebą jest posiadanie poczucia sensu życia (stąd też nazwa logoterapia od greck. *logos* – sens, duchowość). Według Frankla brak poczucia sensu jest źródłem frustracji egzystencjalnej, która z kolei jest przyczyną nerwicy noogennej. Osoba znerwicowana cechuje się pustką egzystencjalną, wątpi w wartość i sens tego co robi. Logoterapia jest wezwaniem jednostki do urzeczywistniania ważnych w życiu wartości, wzięcia za siebie odpowiedzialności.

Wymienione ujęcia są tylko jednym z licznych podejść do zjawiska moralności powstałych w psychologii. Cechują się one często swym teoretycznym charakterem, jednak ich twórcy i przedstawiciele prowadzili badania empiryczne, które miały potwierdzać ich poglądy. Wydaje się jednak, iż wyniki tych badań były uwarunkowane stawianymi *apriori* założeniami, a więc można im zarzucić nienaukowość lub też jednostronność analiz. Próby integracji teoretycznej różnych psychologicznych koncepcji moralności dokonał Justin Aronfreed²⁵. Doszedł on do wniosku, że ujmują one zazwyczaj jednej z trzech aspektów moralności: poznanie (Piaget), emocje (psychoanaliza) i zachowanie (behawioryzm), stąd też różnorodność ich wyników. Według autora na drodze socjalizacji dochodzi do procesu internalizacji kontroli dzięki procesowi warunkowania. W kształtowaniu moralności człowieka istotną rolę odgrywa zdobywanie wiedzy o rzeczywistości i o pojęciach moralnych. Wraz z kształtowaniem zdolności poznawczych rozwija się sfera emocjonalna, a zwłaszcza przeżycia empatyczne. Obie te sfery tworzą tzw. struktury ewaluatywne, kiedy pojęcia moralne wiążą się z określonymi trzema emocjami: lękiem, wstydem i poczuciem winy. Koncepcja Aronfreeda pozwala wyjaśnić niespójność zachowania jednostek. Otóż wyróżnił on nastawienie wewnętrzne i zewnętrzne, związane ze stopniem bezpośredniości, w jakim struktury ewaluatywne wyjaśniają rzeczywistość. Jak wyjaśnił A. Gołąb: „Nastawienie wewnętrzne cechuje te struktury, które ujmują zjawiska w oderwaniu od bezpośrednich interesów podmiotu (o istnieniu takich struktur świadczy np. przeżywanie poczucia winy, ocena czynów zgodnie z tym, jak wartościują je osoby szanowane przez podmiot, ocenianie czynów zgodnie z kryteriami utylitarystycznymi (...)) Nastawienie zewnętrzne reprezentują struktury, które ‘każą’ jednostce spostrzegać świat wyłącznie przez pryzmat własnych potrzeb i celów. Takie struktury leżą u podstaw np. przeżywania lęku przed karą albo pozytywnego wartościowania czynów przynoszących jednostce miłość rodziców”²⁶. Niespójność zachowania jest efektem korzystania z różnych struktur ewaluatywnych.

²⁵ Zob. A. Gołąb, dz. cyt., 1975.

²⁶ Tamże, s. 159.

4. Próby odpowiedzi psychologii moralności

Źródło moralności człowieka z perspektywy filozoficznej było różnie opisywane. Według niektórych jest nim rozum (św. Tomasz z Akwinu, 1984; Immanuel Kant, 1785, 2005), według innych emocje (David Hume, 1777, 2005; Adam Smith, 1989). Obserwacja dzieci dokonana przez psychologów rozwoju doprowadziła Jeana Piageta i Laurence'a Kohlberga do wniosku, iż wraz z upływem lat korzystamy coraz częściej z rozumu w podejmowaniu moralnych decyzji. W nurcie tym tworzą także David A. Pizarro i Paul Bloom (2003). Także i drugie podejście ma swoich zwolenników²⁷. To afektywne podejście jest powiązane z intuicjonizmem etycznym, tzn. uważa się tu, że osoby niekoniecznie potrafią wyjaśnić dlaczego zachowałyby się w dany sposób, ale mają poczucie, że to jest słuszne²⁸. Według Tadeusza Tyski powstają w ten sposób dwa systemy poznania moralnego: racjonalny i afektywny.

Spór o źródło moralności na gruncie psychologii nie został więc jeszcze ostatecznie rozstrzygnięty. Psychologowie zgadzają się jednak co do faktu, że najważniejszy jest moment dzieciństwa w tworzeniu się norm moralnych²⁹. Jednym z zadań psychologii wychowawczej jest kształtowanie wrażliwości moralnej wśród dzieci i młodzieży. Mówi się tu tzw. procesach socjalizacji. Uważa się, że rodzice³⁰ przekazują dziecku informacje o skutkach określonych zachowań, wywołując u dziecka określone emocje oraz kształtując sposoby postępowania (m.in. poprzez warunkowanie czy modelowanie). Większość badań empirycznych pokazuje, że wraz z upływem lat nasze poglądy moralne stają się bardziej elastyczne, tzn. w odniesieniu do norm konwencyjnych zaczynają być dostrzegalne możliwe konflikty między regułami, które w pewnych sytuacjach mogą być odpowiednio modyfikowane³¹. Według Andrzeja Gołęba nie dotyczy to jednak ogólnych reguł postępowania, np. „nie powinienś czynić innym tak, jak chciałbyś, aby czynili tobie”³². Wraz z wiekiem wzrasta również tendencja do odwoływania się do sankcji wewnętrznych, z pomijaniem wyższości sankcji zewnętrznych (zabójstwo nie jest złe dlatego, że pójde do więzienia, lecz dlatego że pozbawiam życia drugiego czło-

²⁷ Zob. J. Haidt, *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, „Psychological Review” 108, 2001, s. 814–834; M. Koenigs i inni, *Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments*, „Nature”, 446, 2007, s. 908–911.

²⁸ Zob. Paruzel, *O wspólnych poglądach biologów i filozofów na jedyne źródło moralności*, „Episteme” nr 5, Zeszyty Naukowe, Lublin 2009.

²⁹ Zob. A. Gołąb, dz. cyt., 1975.

³⁰ Martin Hoffman pogrupował reakcje rodziców na przewinienia dziecka na następujące typy: podkreślanie władzy, pozbawianie miłości i wyjaśnianie (za: A. Gołąb, dz. cyt., 1975, s. 163).

³¹ Zob. A. Gołąb, dz. cyt., 1975.

³² Zob. A. Gołąb, dz. cyt., 1975, s. 128.

wieka). Wzrasta także skłonność do przywiązywania wagi roli intencji sprawcy³³. Z wiekiem ustępuje też wiara w immanentną sprawiedliwość, egoizm, rośnie zaś altruizm i egalitaryzm³⁴ oraz częstość agresji werbalnej³⁵.

Badacze często wskazują na czynniki środowiskowe jako źródło naszych odmiennych moralnych zachowań. Jak pisze Tadeusz Tyszką (2010), istotne w procesie oceniania są nie tylko systemy emocjonalny i racjonalny, ale i warunki środowiskowe takie jak zapach, czystość pomieszczenia, wywołanie wstępu czy przypomnienie nieprzyjemnego przeżycia tuż przed oceną. Najnowsze badania przeprowadzone przez Ninę Mazar, On Amir i Dan Ariely (2009) potwierdziły, że samo przypomnienie badanym norm moralnych powoduje spadek tendencji do oszukiwania. Wpływ czynników zewnętrznych dostrzegł już Emil Durkheim pisząc: „Jeżeli moralność jest taka a taka w danej chwili, to dzieje się to dlatego, że warunki, w których żyją wtedy ludzie, nie zezwalają na to, by była inna, czego dowodem jest, że zmienia się ona wraz z ich zmianą i zmienia się tylko wtedy”³⁶. Psycholodzy próbując rozwiązać ten problem zadają często pytanie o spójność i niespójność zachowań moralnych³⁷. Możemy mieć do czynienia ze spójnością wertykalną, która dotyczy zgodności poglądów z zachowaniami, oraz horyzontalną, związaną ze zgodnością zachowań w różnych sytuacjach. Badania przeprowadzone na grupie 11 000 dzieci wykazały istnienie wysokiej niespójności zachowań moralnych (kłamstwo, kradzież, oszukiwanie itd.) w zależności od miejsca (dom, szkoła itd.)³⁸. Badania te opisuje Andrzej Gołąb następująco: „Tym, co zaskoczyło badaczy, była niespodziewana zmienność sytuacyjna zachowania. Nie można było podzielić badaczy na uczciwych i nieuczciwych. Uczciwi w jednych próbach, oszukiwali w innych. Skłoniło to autorów do konkluzji, że nie istnieje taka cecha dyspozycyjna jak ‘uczciwość w ogóle’, postępowanie człowieka wyznaczone jest bardziej przez cechy sytuacji niż jakieś jego wewnętrzne właściwości”³⁹. Krytycznie do tych badań odniósł się Roger Burton, który wskazał na nierzetelność niektórych eksperymentów i ważny wniosek, o jakim zapomnieli interpretatorzy, że wraz z wiekiem wzrastała spójność zachowań. Podobne wyniki uzyskał Donald McKinnon⁴⁰. Badania potwierdzają również niespójne zachowania moralne, których różnorodność zależy od tego, kto jest odbiorcą. Zupełnie inaczej zach-

³³ Mówi się tu o tzw. odpowiedzialności obiektywnej, za: A. Gołąb, dz. cyt., 1975, s. 130.

³⁴ Zob. S. Baley, *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1959.

³⁵ Zob. A. Gołąb, dz. cyt., 1975.

³⁶ E. Durkheim, 1893, s. XXXIX; za: M. Ossowska, dz. cyt., 1963, s. 33.

³⁷ Zob. P. O. Żylicz, dz. cyt., 2010.

³⁸ Zob. H. Hartshorne, M. May, 1976 [za:] P. O. Żylicz, dz. cyt., 2010.

³⁹ Zob. A. Gołąb, dz. cyt., 1975, s. 134.

⁴⁰ Za: A. Gołąb, dz. cyt., 1975.

wujemy się wobec przyjaciół czy rodziny, a inaczej wobec nieznajomych czy osób nieulubianych⁴¹. Thomas Lickona (1976) wskazał na możliwe błędy interpretacyjne odnośnie spójności zachowań. Otóż, według autora przeprowadzenie jednego badania (tzw. błąd empiryzmu według Normy Haan) może doprowadzić nas do wniosku o niespójności ludzkich zachowań, jednak analiza całego życia z uwzględnieniem uzasadnienia swych decyzji raczej skłoni nas do wniosku o spójności ludzkich zachowań. Warto jeszcze przytoczyć badania Shaloma Schwartza⁴², który wykazał, że spójność zachowania i poglądów zwiększa się w przypadku większej siły tendencji do uświadamiania sobie skutków własnych czynów u innych osób oraz większej skłonności do przypisywania sobie odpowiedzialności. Jak widać problem spójności i niespójności zachowania człowieka na gruncie psychologii nie został jeszcze ostatecznie wyjaśniony.

Psychologowie zgadzają się jednak co do kilku podstawowych faktów. Badania psychologiczne wskazują na tendencję jednostek do utrzymywania wysokiej samooceny, w tym oceny siebie jako osoby działającej zgodnie z pewnymi moralnymi normami⁴³, oraz do usprawiedliwiania samego siebie⁴⁴. Uważa się, że ze sferą moralną wiąże się też sfera emocjonalna, tzn. złamanie odpowiednich norm prowadzi do pojawienia się emocji⁴⁵. Na przykład, najczęściej reagujemy złością na niesprawiedliwość, a pogardą na niedopełnienie obowiązku⁴⁶. Nie udowodniono jednak ostatecznie kierunku zależności, tzn. nie wiemy czy emocje są przyczyną ocen i zachowań moralnych, czy też ich skutkiem⁴⁷. Jonathan Haidt i Craig Joseph (2004) również dostrzegli rolę afery afektywnej i wyróżnili pięć sfer moralności, będących psychologicznymi systemami. Pierwszą z nich jest sfera związana z krzywdą i troską, druga ze sprawiedliwością i wzajemnością, trzecia z przynależnością do grupy i lojalnością, czwarta z autorytetem i szacunkiem, piąta z czystością, świętością. W każdej z tych sfer względ na wyżej wymienione wartości sprawia, że zachowujemy się dodatnio moralnie. Istotna jest tutaj rola

⁴¹ Zob. P. O. Żylicz, dz. cyt., 1995, 1996.

⁴² Za: A. Gołąb, dz. cyt., 1975.

⁴³ Zob. D. Bersoff, *Why good people sometimes do bad things: Motivated reasoning and unethical behavior*, [w:] J. Dienhart, D. Moberg (red.), *The next phase of business ethics: Integrating psychology and ethic*, Elsevier Science/JAI Press, Ukraine 2001, s. 239–262.

⁴⁴ Zob. C. Tavis, E. Aronson, *Błądzą wszyscy, ale nie ja*. Smak Słowa/Academica, Warszawa 2008.

⁴⁵ Zob. B. Huebner, S. Dwyer, M. D. Hauser, *The role of emotion in moral psychology*, „Trends in Cognitive Science”, 13, 2009, s. 1–6.

⁴⁶ Zob. P. Rozin i inni, *The moral-emotion triad hypothesis: a mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral ethics (community, autonomy, divinity)*, „Journal of Personality and Social Psychology”, 76, 1999, s. 574–586.

⁴⁷ Zob. T. Tyszką, *Decyzje zawierające konsekwencje moralne*, w: T. Tyszką, *Decyzje. Perspektywa psychologiczna i ekonomiczna*, Wyd. Scholar, Warszawa 2010, s. 165–190.

reakcji emocjonalnych, na przykład chęć zachowania czystości może być związana jest z reakcją wstrętu.

Zdecydowanie większość badaczy pisząc o zjawiskach moralności wskazuje na jej problematyczność i spadek jej roli w życiu człowieka. Jak pisze Saul Smilansky, „niemała część zachowań moralnych wynika z egoistycznego wyrachowania, zwykłego konformizmu lub nawet patologii psychicznych”⁴⁸. Gilles Lipovetsky nazywa nasze czasy erą postdeontyczną wskazując przy tym na brak obowiązków nałożonych na jednostkę XXI wieku. Bogdan Wojciszke wyróżnił dwie ważne sfery naszego życia: sprawnościową i moralnościową oraz uprawomocnił zadawanie pytań o grzeszny czy cnotliwy sukces i grzeszną czy cnotliwą porażkę (Wojciszke, 1997). Elżbieta Sulejak (1998) określa moralność współczesnego człowieka jako prymitywną. Większość ludzi posiada prymitywną moralność przejawiającą się w egocentryzmie ja, dominacji potrzeb elementarnych, nie liczeniu się z potrzebami innych osób, braku obiektywnego systemu wartości (najczęściej korzystamy z utylitarystycznych kryteriów przyjemny–przykry, korzystny–szkodliwy, dobro–dla mnie, zło–dla mnie). Kim więc jest człowiek współcześnie? Jak wyjaśnia autorka:

Sam jest centralnym punktem swego poczucia sprawiedliwości: nagradza i karze, traktując swój ‘wymiar sprawiedliwości’ jako oczywisty. (...) Jego poczucie słuszności odznacza się charakterystycznym przeżywaniem oczywistości własnej oceny, a osąd ten rozstrzyga również o zamiarach, tendencjach, uczuciach i wartości innych ludzi, zawsze znajdując jakieś racjonalne uzasadnienie (...). Niedostępne jest mu pojęcie odpowiedzialności w innym niż ‘karalność’ znaczeniu, odpowiedzialność wymaga bowiem osobowego punktu odniesienia albo przynajmniej wartości nadrzędnej, dla człowieka prymitywnego istnieje tylko jeden punkt odniesienia i nosi on jego własne imię⁴⁹.

Sulejak dostrzega źródła współczesnego upadku moralności w dzieciństwie, kiedy rodzice zbyt dużo uwagi przywiązywali do wartościowania estetycznego, a mniej do moralnego rozróżniania dobra i zła. Efektem jest to, że nauczyliśmy się, iż to co ładne jest dobre, a to co brzydkie jest złe. Na ciekawe aspekty ocen moralnych powołuje się Tadeusz Tyszka (2010), kiedy analizuje zależność między wartościami materialnymi (pieniądze) a moralnymi (życie). Dochodzi do wniosku, że nie życie ludzkie nie ma dla nas wartości nieograniczonej, m.in. dlatego nie wydajemy całości funduszy z budżetu rządowego na służbę zdrowia czy chętnie podejmujemy się niebezpiecznej pracy, jeśli przyniesie nam ona wysokie korzyści finansowe.

⁴⁸ S. Smilansky, *10 moralnych paradoksów*, Wyd. WAM, Kraków 2009, s. 116.

⁴⁹ E. Sulejak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Wyd. Znak, Kraków 1998, s. 84–85.

W ocenie naukowców najczęściej jesteśmy hedonistami i materialistami. Jak wskazują Shalom H. Schwartz i Tammy Rubel (2005) hedonizm znajduje się wśród dziesięciu najbardziej popularnych wartości⁵⁰. Nie zawsze jednak jesteśmy zainteresowani przyjemnością w danej chwili, często odraczamy nasze aktualne potrzeby by zadowolić siebie w przyszłości⁵¹. Coraz większą rolę w naszym życiu przypisujemy również konsumpcji, która jest „najbardziej prywatnym, samotnym z ludzkich zajęć”⁵². Chociaż konsumpcja jest pojęciem pokrewnym hedonizmowi, to nie można tych pojęć ze sobą utożsamiać⁵³. Na postrzeganie konsumpcji jako nadrzędnej wartości w życiu Polaków, zwłaszcza młodych, wskazuje w swych badaniach Hanna Brycz (2008). Młody wiek korelował pozytywnie nie tylko z wyznawaniem konsumpcjonizmu, ale również i z poświęcaniem innych wartości w imię konsumpcji. Niepokojący z perspektywy psychologicznej jest fakt, iż uznaniu konsumpcji towarzyszy spadek samooceny. Tak więc obserwacja współczesnej jednostki prowadzi do wniosku, iż frommowski dylemat mieć czy być traci na swej aktualności, a humanistyczne sumienie staje się przestarzałym pojęciem. W takim nurcie została napisana słynna książka „Morality as the Price of Modernity” (1993) Otfrieda Höffe’a. Użyteczność moralności w biznesie podkreśla także Bauman w słowach: „Opłaca się być moralnym, bowiem (...) inni to doceniają, obdarzą kredytem zaufania, a w końcu odpłacą się podobną monetą”⁵⁴. Moralność jest więc sposobem, strategią na podniesienie jakości swojego życia.

Psychologowie zadali sobie także pytanie, czy współcześnie więcej z nas jest utylitarystami czy deontologami. Utylitaryzm opiera się na zasadzie, że o dodatniej moralności danego czynu świadczy jego skutek (akceptuje więc np. zabójstwo jednej osoby, jeśli miałyby ono ocalić życie kilku osobom), odmiennie głosi się w deontologizmie, gdzie ważne nie są skutki, lecz działanie zgodne z nakazami i zakazami (zgodnie z zasadą „nie zabijaj” nie dopuszcza się powyższej możliwości). Deontologizm jest w rozumieniu Maxa Webera (1998) etyką przekonania, czyli stanowiskiem przejawiającym się w braku kompromisów co do zasad moralnych. Znany sposób sprawdzenia moralności w tym aspekcie jest przedstawienie tzw. dylematu zwrotnicy, w którym osoba ma zdecydować czy przesunie zwrotnicę na tor, na którym stoi tylko jedna osoba, by uratować życie innych.

⁵⁰ Inne wartości to: kierowanie sobą, osiągnięcia, władza, życzliwość, uniwersalizm, stymulacja, tradycja (religia), bezpieczeństwo i konformizm.

⁵¹ Zob. L. T. Troland, *The Fundamentals of Human Motivation*, New York 1928.

⁵² Z. Bauman, *Moralność w niestabilnym świecie*, Drukarnia i Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2006, s. 26.

⁵³ Zob. H. Brycz, *Samoregulacja i pokusy przeciw wartościom*, „Czasopismo Psychologiczne” 14, 2, 2008, s. 147.

⁵⁴ Z. Bauman, *Etyka ponowoczesności*, PWN, Warszawa 1996, s. 75.

Badania pokazały⁵⁵, że podczas podejmowania tej decyzji istotne jest to, czy istnieje osobisty kontakt z ofiarą⁵⁶ (jeśli tak, to jesteśmy zazwyczaj deontologami, jeśli nie, to utylitarystami⁵⁷), czy szkoda jest intencjonalna (częściej decydujemy się na przesunięcie zwrotnicy, jeśli szkoda nie jest intencjonalna, stanowi skutek uboczny⁵⁸) oraz czy badany miałby wykonać działanie czy go zaniechać (moralnie bardziej naganne jest wykonanie działania niż zaniechanie⁵⁹). W innych badaniach wykazano, że osoby wprowadzone w pozytywny nastrój częściej decydują się na utylitarystyczne rozwiązanie dylematu wiaduktu⁶⁰. Dokonując przeglądu wyników badań empirycznych Tadeusz Tyszka dochodzi do następujących wniosków: „Kiedy dylemat moralny wywołuje silne napięcie emocjonalne, osoba ma skłonność, by kierować się w swoich sądach moralnych deontologizmem. Kiedy natomiast wywołuje on słabsze napięcie emocjonalne, osoba ma skłonność do kierowania się utylitaryzmem i zasadą maksymalizacji”⁶¹. Badania Tyszk i Zaleśkiewicza (w opracowaniu) pokazują, że na nasze decyzje mają także wpływ wielkość negatywnych skutków i prawdopodobieństwo ich wykrycia. V. Lee Hamilton (1978) twierdzi, iż dokonując oceny odpowiedzialności za dany czyn kierujemy się nie tylko tym, co podmiot zrobił, ale głównie tym kim jest podmiot. Istotne jest tutaj zjawisko społecznych oczekiwań dotyczących powinności preferowanych w danych rolach społecznych. Jak podkreśla Doliński, im podmiot znajduje się wyżej w strukturze władzy, tym częściej jest obarczany odpowiedzialnością⁶². Najczęściej jednak uwzględnia się w takich sądach relacje ofiary ze sprawcą. Ciekawe jest to, iż o relacji między odpowiedzialnością a władzą pisał już filozof Hans Jonas (1996), który twierdził, że jesteśmy odpowiedzialni za to, co leży w naszej mocy (jest zakresem naszej władzy).

⁵⁵ Zob. T. Tyszka, dz. cyt., 2010.

⁵⁶ Wyróżnia się tzw. dylemat wiaduktu, który jest modyfikacją dylematu zwrotnicy. W tym przypadku osoba badana musi podjąć decyzję, czy zepchnie z wiaduktu człowieka, który zatrzyma swoim ciałem pociąg jadący w kierunku kilku innych osób. Mamy więc do czynienia z bezpośrednim kontaktem osoby badanej z ofiarą.

⁵⁷ Za: M. D. Hauser i inni, *A dissociation between moral judgment and justification*, „Mind and Language”, 22, 2007, s. 1–21.

⁵⁸ Zob. J. Mikhail, *Universal moral grammar: theory, evidence, and the future*, „Trends in Cognitive Science” 11 (1), 2007, s. 143–152.

⁵⁹ Zob. M. Spranca, E. Minsk, J. Baron, *Omission and commission in judgment and choice*, „Journal of Experimental Social Psychology” 27, 1991, s. 76–105.

⁶⁰ Zob. P. Valdesolo, D. DeSteno, *Manipulations of emotional context shape moral judgment*, „Psychological Science”, 17, 2006, s. 476–477.

⁶¹ T. Tyszka, dz. cyt., 2010, s. 177.

⁶² D. Doliński, *Przypisywanie moralnej odpowiedzialności*, Wyd. Instytutu Psychologii, Warszawa 1992, s. 39.

Podsumowanie

Psychologia moralności próbuje odpowiedzieć na odwieczne filozoficzne pytania o naturę ludzką, wspierając się metodami empirycznymi. Chociaż uzyskano już pewne cenne odpowiedzi, to jednak wciąż pozostaje wiele aspektów do zbadania. Etyka, jako nauka zainteresowana moralnością, może i powinna korzystać z wyników uzyskanych w psychologii moralności, gdyż prowadzą one nie tylko do wzbogacenia psychologicznego ujęcia człowieka, pozwalają także i innym pokrewnym dziedzinom na podwyższenie jakości swych poszukiwań (m.in. Mark Johnson (1996) stwierdził, iż dane empiryczne uzyskane w psychologii moralności mogą pomóc w kształtowaniu mądrych pod względem etycznym życia). Tak więc prowadzenie badań z zakresu psychologii moralności pozwala po pierwsze, badać moralność w sposób naukowy, po drugie, lepiej zrozumieć moralność człowieka przez pryzmat kategorii psychologicznych, po trzecie, powrócić ostatecznie na grunt normatywny w celu kształtowania moralności. Ten ostatni cel nie może zostać spełniony bez współpracy psychologów z filozofami. Według Waltera Mischela i Harriet Mischel (1976) nauki społeczne powinny poszukiwać uwarunkowań optymalnego rozwoju moralnego przy uwzględnieniu indywidualnych preferencji jednostki. Podobnie sądzi Charles Taylor (1996), kiedy pisze, że w pewnym momencie nauki społeczne wycofały się z mówienia o tym, co być powinno skupiając się tylko na opisie zjawisk. Także niemiecki filozof Karl Otto Apel (1996) dochodzi do wniosku, że nauka, w tym psychologia, nie może być etycznie neutralna. Byłaby to jedna z dwóch dróg jaką można wybrać w refleksji etycznej. Pierwsza z nich opiera się na przeświadczeniu, że wystarczający jest opis ideału człowieka moralnie dobrego, nie przywiązuje się w niej większej wagi do tego jaki człowiek jest tu i teraz. Druga zaś polega na tym, że dopiero poznanie człowieka w jego codzienności może pomóc nam odpowiedzieć na pytanie o to, jakie cechy powinny go konstytuować i jak powinien się zachowywać. Istotna kwestia realizacji takiej drogi w etyce to już temat na odmienną dyskusję.

Bibliografia

- Amir, L. B. (2005). *Morality, psychology, philosophy*, „Philosophical Practice” 1 (1), 43–57.
- Apel, K. O., Mendieta, E. (1996). *Selected Essays: Ethics and the Theory of Rationality*, New York: Humanities Press International.
- Baley, S. (1959). *Wprowadzenie do psychologii społecznej*, Warszawa: Wyd. PWN.
- Bandura, A. (2007). *Teoria społecznego uczenia się*, Warszawa: Wyd. PWN.

- Bauman, Z. (1996). *Etyka ponowoczesności*, Warszawa: Wyd. PWN.
- Bauman, Z. (2006). *Moralność w niestabilnym świecie*, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Bersoff, D. M. (2001). *Why good people sometimes do bad things: Motivated reasoning and unethical behaviour*, w: J. Dienhart, D. Moberg (red.), *The next phase of business ethics: Integrating psychology and ethics*, Ukraine: Elsevier Science/JAI Press, 239–262.
- Bocheński, J. M. (1988). *Współczesne metody myślenia*, Poznań: Wyd. W drodze.
- Brycz, H. (2008). *Samoregulacja i pokusy przeciw wartościom*, „Czasopismo Psychologiczne”, Tom 14, Nr 2, 145–154.
- Brzeziński, J. (2005). *Metodologia badań psychologicznych*, Warszawa: Wyd. PWN.
- Doliński, D. (1992). *Przypisywanie moralnej odpowiedzialności*, Warszawa: Wyd. Instytutu Psychologii.
- Durkheim, E. (1893). *De la division du travail social*, Paris: Alcan.
- Dziamski, S. (2000). *Wykłady z nauki o moralności*, Poznań: Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii.
- Forsyth, D. (1980). *A taxonomy of ethical ideologies*, „Journal of Personality and Social Psychology” 39, 175–184.
- Gibbs, J. C., Basinger, K., Fuller, D. (1992). *Moral maturity: Measuring the development of sociomoral reflection*, Hillsdale, New York: Lawrence Erlbaum Associates.
- Gibbs, J. C., Basinger, K., Grime, R. L., Snarey, J. R. (2007). *Moral judgment development across cultures: Revisiting Kohlberg's universality claims*, *Developmental Review*, 27, 443–500.
- Gibbs, J. C. (2010). *Moral development and reality: Beyond the theories of Kohlberg and Hoffman*, Boston: Pearson Allyn & Bacon.
- Gołąb, A. (1975). *Problemy psychologii moralności*, w: H. Jankowski (red.), *Etyka*, Warszawa: Wyd. PWN, s. 121–177.
- Gössling, T. (2003). *The Price of Morality. An Analysis of Personality, Moral Behavior, and Social Rules in Economic Terms*, „Journal of Business Ethics” Nr 45, 121–131.
- Górnik-Durose, M. (2007). *Nowe oblicze materializmu, czyli z deszczu pod rynną*, „Psychologia. Edukacja i Społeczeństwo”, 4, (3), 211–226.

- Górnik-Durose, M. (2008). *The Emperor's New Clothes – searching for the meaning of materialism*, „Economics and Psychology: Methods and Synergies”. IAREP/SABE World Meeting 2008. Rome: LUISS University Press (publikacja elektroniczna).
- Grzesiuk, L. (2006). *Psychoterapia. Teoria*, Tom 1, Warszawa: Eneteia, Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- Haan, N. (1982). *Can the research on morality be „scientific”?*, „American Psychologist” 37, 1096–1104.
- Haidt, J. (2001). *The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment*, „Psychological Review”, 108, 814–834.
- Hamilton, W. (1964). *The genetical evolution of social behavior*, „Journal of Theoretical Biology”, 7, s. 1–18.
- Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Jin, R., Mikhail, J. (2007). *A dissociation between moral judgment and justification*, „Mind and Language”, 22, 1–21.
- Huebner, B., Dwyer, S., Hauser, M. D. (2009). *The role of emotion in moral psychology*, „Trends in Cognitive Science”, 13, 1–6.
- Jarudi, I., Kreps, T., Bloom, P. (2008). *Is a refrigerator Good or Evil? The moral evaluation of everyday objects*, „Social Justice Research” 21, 457–469.
- Johnson, M. (1996). *How moral psychology changes moral theory*, w: L. May, M. Friedman, A. Clark (red.), *Mind and Morals: Essays on Cognitive Science and Ethics*, Cambridge: Massachusetts: MIT Press (s. 45–68).
- Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności*, Kraków: Wyd. Platan.
- Kahn, P. (1991). *Bounding the controversies: Foundational issues In the study of moral development*, „Human Development”, 34, 325–340.
- Koenigs, M. i inni (2007). *Damage to the prefrontal cortex increases utilitarian moral judgments*, „Nature”, 446, 908–911.
- Kohlberg, L. (1969). *Stage and sequence: The cognitive development approach to socialization*, w: D. Goslin, *Handbook of socialization theory and research*. Chicago: Rand McNally.
- Kornas-Biela, D. (1974). *Uporządkowanie preferencyjne norm moralnych w hipotetycznych sytuacjach konfliktowych*, „Przegląd Psychologiczny” XVII, 4, 473–487.
- Kozielecki, J. (2000). *Psychologiczne koncepcje człowieka*, Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak”.
- Lickona, T. (1976). *Critical issues In the study of moral development and behavior*, w: T. Lickona (red.), *Moral development and behavior*, New York: Rinehart & Winston.

- Mariański, J. (1989). *Struktura („anatomia”) moralności (oceny, wartości i normy moralne, sankcje, wzory osobowe)*, w: Z. Kalita (red.), *Etyka w teorii i praktyce. Antologia tekstów*, 2001, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mikhail, J. (2007). *Universal moral grammar: theory, evidence, and the future*, „Trends in Cognitive Science” 11 (1), 143–152.
- Oliner, S., Żylicz, P. O. (2008). *Altruism, Intergroup Apology, Forgiveness, and Reconciliation*, Saint Paul: Paragon House.
- Ossowska, M. (1963). *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ossowska, M. (2002). *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.
- Ossowski, S. (1968). *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa: Wyd. PWN.
- Paruzel, M. (2009). *O wspólnych poglądach biologów i filozofów na jedyne źródło moralności*, w: Ł. Molenda (red.), *Episteme*, nr 5, Zeszyty Naukowe, Lublin.
- Piaget, J. (1966). *Rozwój ocen moralnych dziecka*, Warszawa: Wyd. PWN.
- Pizarro, D. A., Bloom, P. (2003). *The intelligence of the moral intuitions: A reply to Haidt (2001)*, „Psychological Review” 110, 193–196.
- Ranulf, S. (1933). *The Jealousy of Gods and Criminal Law at Athens. A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, London: Ayer Co Pub.
- Ranulf, S. (1938). *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, Copenhagen: Schocken Books.
- Rest, J. (1979). *Development in judging moral issues*, Minneapolis: University of Minnesota Pres.
- Rogers, C. (2002). *O stawianiu się osobą*, Poznań: Wyd. Rebis.
- Rozin, P. i inni (1999). *The moral-emotion triad hypothesis: a mapping between three moral emotions (contempt, anger, disgust) and three moral ethics (community, autonomy, divinity)*, „Journal of Personality and Social Psychology” 76, 574–586.
- Schwartz, S. H., Rubel, T. (2005). *Sex differences in value priorities: Cross-cultural and multimethod studies*, „Journal of Personality and Social Psychology” 89, 6, 1010–1028.
- Singer, P. (2007). *Etyka praktyczna*, Warszawa: Wyd. Książka i Wiedza.
- Smilansky, S. (2009). *10 moralnych paradoksów*, Kraków: Wyd. WAM.
- Spranca, M., Minsk, E., Baron, J. (1991). *Omission and commission in judgment and choice*, „Journal of Experimental Social Psychology” 27, 76–105.

- Styczeń, T., Szostek, A. (1995). *Uwagi o istocie moralności*, w: T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sulejak, E. (1998). *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków: Wyd. Znak.
- Tangney, J., Dearing, R. (2002). *Shame and guilt*, New York: Guildford Press.
- Taylor Ch. (1996). *Etyka autentyczności*, Kraków: Wyd. Znak.
- Tavris, C., Aronson, E. (2008). *Błądzą wszyscy, ale nie ja*, Warszawa: Smak Słowa/Academica.
- Troland, L. T. (1928). *The Fundamentals of Human Motivation*, New York.
- Tyszka, T. (2009). *Emocje moralne w podejmowaniu decyzji ekonomicznych*, w: J. Kozielecki (red.), *Nowe idee w psychologii*, Gdańsk: Wyd. GWP, s. 88–109.
- Tyszka, T. (2010). *Decyzje zawierające konsekwencje moralne*, w: T. Tyszka, *Decyzje. Perspektywa psychologiczna i ekonomiczna*, Warszawa: Wyd. Scholar, s. 165–190.
- Witkowski, T. (2009). *Zakazana psychologia*, Wrocław: Biblioteka moderatora.
- Wojciszke, B. Baryła, W. (2000). *Potoczne rozumienie moralności: pięć kodów etycznych i narzędzie ich pomiaru*, „Przegląd psychologiczny” 43, 395–421.
- Valdesolo, P., DeSteno, D. (2006). *Manipulations of emotional context shape moral judgment*, „Psychological Science” 17, 476–477.
- Zimbardo, P. (2008). *Efekt Lucyfera*, Warszawa: Wyd. PWN.
- Żylicz, P. O. (2010). *Psychologia moralności. Wybrane zagadnienia*, Warszawa: Wyd. Academica.
- Żylicz, P. O., Poleszak, L. (2005). *Naturalistic concepts of collective guilt*, „Humboldt Journal of Social Relations” 29 (2), 185–206.

MARIOLA PARUZEL-CZACHURA

**PSYCHOLOGY OF MORALITY
THE ANSWERS THAT CANNOT BE FOUND IN PHILOSOPHY**

(Summary)

The article is concerned with psychology of morality which is a relatively new area of psychology and is interested in the morality of man. The article shows description of the understanding of psychology of morality, its historical background and divisions, as well as its object of study. In addition, the article enumerates differences between psychological and philosophical approaches to morality and the possibility of cooperation between these two sciences.

Key words: moral psychology, morality

Adres do korespondencji

Address for correspondence

mgr Mariola Paruzel-Czachura
Uniwersytet Śląski
Instytut Psychologii
Zakład Psychologii Ogólnej
ul. M. Grażyńskiego 53
40-126 Katowice

mariolaparuzel@us.edu.pl

ZASADY PUBLIKOWANIA W ROCZNIKU „ARCHEUS”

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

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

Wzór cytowania książki w przypisie:

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

Wzór cytowania artykułu z czasopisma w przypisie:

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

Wzór cytowania artykułu z pracy zbiorowej w przypisie:

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