

ETHOS

**KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN**

**Nr 116
październik-grudzień 2016**

KONIEC OSOBY?

W numerze m.in.

Ks. Robert SKRZYPCZAK

*** Osoba – substancja – relacja**

Katarzyna JASIŃSKA

*** Praxis drogą poznania i spełniania się osoby**

Tadeusz KOBIERZYCKI

*** Czy osoba istnieje?**

Robert POCZOBUT

*** Kategoria osoby w kontekście kognitywistyki**

Sławomir BOBOWSKI

*** Jezus odmitologizowany?**

Joanna WOJNICKA

*** Beginka we współczesnej Europie**



KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Sergio BELARDINELLI, Rocco BUTTIGLIONE, Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS
John CROSBY, Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIŁ, Maciej NOWAK
ks. Sławomir NOWOSAD, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI
ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI, William J. SULLIVAN
Andrzej SZOSTEK MIC, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
William J. SULLIVAN (redaktor językowy), Danuta WALCZEWSKA-BELNIAK (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

ks. Krzysztof ADAMSKI, Józef BEMER SI, Tadeusz BIESAGA SDB, Jerzy BROZOWSKI
Barbara CHYROWICZ SSpS, Jan CIECHOWICZ, Józef DĘBOWSKI, Krzysztof DYBCIAK, Ignacy S. FIUT
ks. Krzysztof GUZOWSKI, Ireneusz GUSZPIT, Ryszard KLESZCZ, ks. Andrzej KOBYLIŃSKI
Krzysztof KONECKI, Leszek KOPCIUCH, Piotr M. KOSTYŁO, Dariusz KOSIŃSKI, Dobrosław KOT
Krzysztof KRZYŻEWSKI, Anna LEMAŃSKA, ks. Marek LIS, Piotr LISZKA CMF, Marek MACIEJCZAK
Jarosław MERECKI SDS, Kazimierz MRÓWKA, Grażyna OSIKA, Czesława PIECUCH, Robert PIŁAT
Krzysztof POLIT, Zofia ROSIŃSKA, Alina RYNIO, Witold STARNAWSKI, ks. Andrzej SZAFULSKI
Maria SZCZEPSKA-PUSTKOWSKA, Katarzyna TARAS, Jan F. TERELAK, Tomasz TOMASIK
Zenon UCHNAST, Zbigniew WRÓBLEWSKI, Teresa ZBYRAD, Urszula ŻEGLEŃ

Przygotowanie do druku
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIŁ

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).
Fragmenty artykułów dostępne są na stronie www.ethos.lublin.pl

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 650 egz.

KONIEC OSOBY?

- * Od Redakcji – Ciężar... (P.M.) **5**
- * JAN PAWEŁ II – Transcendentne podstawy godności i praw człowieka (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Watykan, 9 I 1989) **11**

OSOBA JAKO PODMIOT

- * Ks. Robert SKRZYPCZAK – Osoba – substancja – relacja. Antonio Rosmini jako prekursor personalizmu europejskiego **23**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-03
- * Katarzyna JASIŃSKA – Praxis drogą poznania i spełniania się osoby. Myśl Karola Wojtyły jako inspiracja dla pedagogów **42**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-04
- * Jaromir BREJDAK – Być osobą. O antropomorficznym wymiarze świata **56**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-05

STAWIANIE SIĘ OSOBY?

- * Tadeusz KOBIERZYCKI – Czy osoba istnieje? „Ja” i osobowość – deintegracja i transcendencja **75**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-06
- * Filip MAJ – „Ciągła melodia naszego życia”. Osobowość, ja i twórczość jako formy istnienia podmiotowego według Henri Bergsona **96**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-07
- * Joanna TRZÓPEK – Osoba. (Jeszcze) problem czy (już) ślepy zaułek współczesnej psychologii? **111**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-08

OSOBA KATEGORIA NIEADEKWATNA?

- * Robert POCZOBUT – Kategoria osoby w kontekście kognitywistyki **133**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-09
- * Kazimierz KRZYSZTOFEK – Kim staje się jednostka ludzka w dwudziestym pierwszym wieku? Pytania i hipotezy **152**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-10
- * Grzegorz HOŁUB – Odejście osoby ludzkiej? Od ucieleśnienia do sfery wirtualnej **176**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-11
- * Ks. Marcin FERDYNUS – Projektowanie osób? O depersonalizacji człowieka we współczesnym transhumanizmie **188**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-12
- * Jan WADOWSKI – W poszukiwaniu adekwatnej antropologii. Trudności i postulaty **201**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-13

ZDZIWIENIE OSOBĄ

- * Sławomir BOBOWSKI – Jezus odmitologizowany? Antyewangelia według José Saramago **221**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-14
- * Lilianna DORAK-WOJAKOWSKA – Człowiek i przedmiot w teatrze Józefa Szajny **245**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-15
- * Joanna WOJNICKA – Beginka we współczesnej Europie. O filmie *Hade-wijch* Brunona Dumonta **266**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-16

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Zofia ZAREBIANKA – „Takie piękno nazywa się Miłosierdzie”. Koncepcje miłosierdzia zawarte w dramacie *Brat naszego Boga* Karola Wojtyły w kontekście encykliki *Dives in misericordia* Jana Pawła II **285**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-17

POLEMIKI

- * Piotr ŚLĘCZKA SDS – Kompromis czy kłamstwo? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce **297**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-18
- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – O konsekwencjach dwuznaczności terminu „tożsamość osobowa”. Uwagi po lekturze książki Grażyny Osiki *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* **306**
DOI 10.12887/29-2016-4-116-19

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Adam F. BARAN – Niezłomny. O Janie Rodowiczu „Anodzie” **321**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Patrycja MIKULSKA – Personalizm i stereotypy (rec. J. Melonowska, *Osob(n)a: Kobieta a personalizm Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*, Difin, Warszawa 2016) **339**
- * Robert T. PTASZEK – „Człowiek nie może zagubić właściwego sobie miejsca wśród tego świata” (rec. *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Konrad Adenauer Stiftung, Warszawa 2016) **344**
- * Ks. Sławomir NOWOSAD – Przemienienie ekologiczne (rec. *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, red. J. Chryssavgis, B.V. Foltz, Fordham University Press, New York 2013) **350**
- * Patrycja WŁODEK – Grzechy kolonializmu (rec. K. Loska, *Postkolonialna Europa. Etnoobrazy współczesnego świata*, Universitas, Kraków 2016) **356**
- * Mariusz ZEMŁO – Dokąd zmierza religijność w czasach współczesnych? (rec. J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016) **363**
- * Propozycje „Ethosu” (N.M. Farooq, *Undisciplined: Science, Ethnography, and Personhood in the Americas 1830-1940*, New York University Press, New York 2016; Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński SDB, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2016) **368**

SPRAWOZDANIA

- * Adam FITAS – Od bożków do celebrytów, czyli idol w kulturze (Ogólnopolska konferencja naukowa „Idol w kulturze”, KUL, Lublin, 12 V 2016) **373**
- * Marek WÓDKA – Antropologia filozoficzna wobec kryzysu Europy (Symposium „Jana Pawła II antropologiczne podstawy ładu społecznego”, KUL, Lublin, 24 X 2016) **378**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Błędny czytelnik **385**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – Filozofia osoby. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2016 **389**
DOI 10.12887/28-2016-2-114-30
- * Noty o autorach **403**
- * Abstracts **411**
- * Contents **437**

OD REDAKCJI

CIEŻAR...

Osoba, a raczej pojęcie osoby czy też rozumienie siebie przez człowieka jako osoby bywa ciężarem. Świadczenie takiego sposobu odczuwania przynosi znana książka Dereka Parfita *Racje i osoby*¹. Filozof stara się w niej wykazać, że możliwy jest bezosobowy – to znaczy niewykorzystujący pojęcia osoby – opis świata i naszego w nim życia. Opis taki jest, zdaniem Parfita, bliższy rzeczywistości i dlatego lepszy dla nas – nie tylko daje możliwość pocucia się lepiej (nie chodzi przy tym o sprawę błahą: „Prawda niesie wyzwolenie i pocieszenie. Sprawia, że mniej troszczę się o moją przyszłość i własną śmierć”²), lecz także kieruje naszą uwagę na innych, sprawia, że jesteśmy bliżej nich, i pozwala unikać błędów w racjonalnym czynieniu dobra. Pojęcie osoby, które należałoby porzucić, wyraża się – według Parfita – w przekonaniu, że jesteśmy „odrębnie istniejącymi istotami, niezależnymi od naszych mózgów i ciał oraz rozmaitych wzajemnie powiązanych zdarzeń fizycznych i mentalnych”³ oraz że mamy zawsze określoną, trwałą w czasie tożsamość. Tymczasem „nasze istnienie sprowadza się po prostu do istnienia naszych mózgów i ciał, wykonywania czynności, myślenia naszych myśli oraz występowania innych zdarzeń fizycznych i mentalnych”⁴.

W innym kontekście – dużo swobodniejszej od analitycznego dyskursu Parfita antropologicznej refleksji nad kulturą – pisze o ciężarze związanym z samorozumieniem człowieka współczesnego Giorgio Agamben. Obciążenie, jakie człowiek odczuwa w związku z rozumieniem siebie jako osoby, nie jest ciężarem złudzenia, ani też Agamben nie ocenia pozytywnie pragnienia uwolnienia się od tej samoświadomości. Porzucanie owego samorozumienia opisuje raczej jako stratę podcinającą korzenie kultury, do której przywykliśmy – kultury, w której bycie osobą związane było ze społecznym uznaniem i odpowiedzialnością, a tak-

¹ Zob. D. P a r f i t, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

² Tamże, s. 400.

³ Tamże, s. 259.

⁴ Tamże.

że ze zdolnością człowieka „do nałożenia sobie społecznej maski, przy jednoczesnym pozostaniu sobą”⁵. Człowiek współczesny odczuwa „chęć pozbycia się ciężaru osoby, odpowiedzialności prawnej i moralnej z nią związanej”⁶. „Osoba [...] jest także nosicielką winy; etyka, którą implikuje, jest siłą rzeczy ascetyczna, bo oparta na oddzieleniu (indywidualizm od maski, osoby etycznej od osoby prawnej). Przeciw temu rozłączeniu nowa tożsamość bezosobowa wykorzystuje złudzenie nie jedności, ale nieskończonego mnożenia się masek. Przykuwając jednostkę do tożsamości czysto biologicznej i społecznej, obiecuje, że pozwoli jej w Internecie nakładać wszelkie możliwe maski oraz żyć każdym możliwym drugim i trzecim życiem, z których żadne nie będzie mogło nigdy do niej samej należeć”⁷. Włoski myśliciel wprawdzie uważa za konieczne przebudzenie się współczesnego człowieka z letargu, lecz nie wzywa do powrotu do kategorii osoby, lecz do „poszukiwania – zarówno poza tożsamością [osobową], jak i bezosobową – nowej postaci ludzkiej, lub może po prostu żywej twarzy”⁸.

Chociaż obydwaj autorzy piszą o pojęciu osoby jako o czymś, co obciąża, nie doszacowują jednak jego wagi. Ani jeden, ani drugi nie rekonstruuje go bowiem wyczerpująco: można przypuszczać, że bez pojęcia osoby w sensie krytykowanym przez Parfita rzeczywiście łatwiej byłoby nam zrozumieć, kim jesteśmy, chociaż zapewne trudniej byłoby bez szkody porzucić to pojęcie w interpretacji Agambena.

Przytoczone interpretacje – potraktowane tutaj tylko jako sygnały pewnych myślowych, czy szerzej: kulturowych zjawisk – pomijają metafizyczny ciężar pojęcia osoby. A jest to ciężar zbliżony do wagi pojęcia bytu. „Osoby nie mają wspólnie bytu osobowego w ten sam sposób, w jaki ludzie mają ludzką naturę”⁹ – pisze współczesny filozof osoby Robert Spaemann. „«Osoba» nie jest istotową cechą, lecz oznacza *individuum vagum*, czyli każdorazową wyjątkowość indywidualnego życia. Dlatego „osoba”, tak jak „byt”, jest pojęciem analogicznym”¹⁰. W takim ujęciu osobami są wszystkie byty, które posiadają swoją naturę, które – mówiąc metaforycznie – są zdolne odnieść się do niej jak do odgrywanej roli i które właśnie dlatego, że istnieją jako osoby (według zasady „operari sequitur esse”), są istotami rozumnymi. Są również istotami żyjącymi. „Ich istnienie i warunki ich tożsamości są istnieniem i warunkami tożsamości istoty żyjącej określonego gatunku. Przyporządkowujemy je jednak nie tylko rodzajowi lub

⁵ G. A g a m b e n, *Tożsamość bez osoby*, w: tenże, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010, s. 63n.

⁶ Tamże, s. 64.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 85.

¹⁰ Tamże.

gatunkowi, lecz przede wszystkim wspólnocie, która zasadniczo nie jest ograniczona do członków jednego gatunku; każdy jednak, kto do niej należy, zajmuje w niej wyjątkowe, przez siebie tylko zdefiniowane miejsce”¹¹.

Ciężar pojęcia osoby to zatem także ciężar zrozumienia bytów radykalnie indywidualnych, z których każdy na swój sposób odnosi się do własnej natury i w pewnym sensie – między innymi ze względu na wewnętrzną celowość swojego życia oraz nieredukowalną rzeczywistość poznania, przeżywania i pragnienia – jest także całym światem. Ciężar ów wyraża się także w trudzie adekwatnego, czyli radykalnie indywidualnego postrzegania każdej osoby. „Wielkością Sokratesa – pisał Søren Kierkegaard – było to, że nawet w momencie, w którym był oskarżany i stał przed zgromadzeniem ludu, jego oczy nie widziały tłumu, ale tylko jednostki”¹². Duński filozof taki sposób widzenia uważał za dostępny jedynie ludziom „duchowo wyższym”¹³, ostatecznie bowiem jest to sposób, w jaki spogląda na człowieka Bóg: „On widzi tylko jednostki”¹⁴.

Chociaż w pojęciu osoby podkreślana jest jednostkowość, do jego ciężaru należy też istotowa wspólnotowość osoby, jej aprioryczne otwarcie na inne osoby. „Osoby istnieją realnie jedynie w liczbie mnogiej, czyli jako wzajemnie dla siebie obiektywne subiektywności”¹⁵ – pisze Spaemann i twierdzi, że w zrozumieniu tego otwarcia pomocna okazuje się analiza nie sytuacji dialogu, lecz rozmowy trzech osób: „Dwie osoby mogą rozmawiać o trzeciej. Mogą ją – podmiot – uczynić przedmiotem. Mogą zastanawiać się, co miała na myśli i dlaczego coś powiedziała, w każdej chwili jednak może się ona odezwać i sama siebie zinterpretować”¹⁶. Wskazując paradygmatyczność relacji trójczłonowej, niemiecki filozof przypomina również o kontekście, w którym kształtowało się w kulturze Zachodu pojęcie osoby – o dyskusji wokół chrześcijańskiej doktryny o jedności i zarazem troistości Boga. Tym samym odsłania kolejny element ładunku, jaki niesie w sobie pojęcie osoby – element teologiczny.

Niektóre interpretacje pojęcia osoby dostrzegają w nim wyraz antropocentrycznej pychy – wówczas samorozumienie człowieka jako osoby byłoby ciężarem dla naturalnego środowiska, w którym żyje. Wbrew tym interpretacjom Spaemann – w kontekście rehabilitacji arystotelesowskiego celowości-

¹¹ T e n ż e, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 7.

¹² S. K i e r k e g a r d, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 75.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ R. S p a e m a n n, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, w: *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, red. H.G. Nissing, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, s. 21 (<http://www.denken-im-glauben.de/Downloads/9783936909098.pdf>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

¹⁶ Tamże.

wego myślenia o bycie – ukazuje więc osób z resztą rzeczywistości. Podstawę tej więzi stanowi nie tylko faktyczne bytowe podobieństwo, lecz także jego dostrzeżenie i zrozumienie – w terminologii Spaemanna antropomorficzne ujmowanie rzeczywistości, które nie pozwala traktować istot żywych jako mechanizmów pobudzanych do działania przez bodźce zewnętrzne. Przedstawia je natomiast jako dynamiczne całości, które dążą do swoich celów: „Dla istot żyjących istnieje różnica między tym, co właściwe, a tym, co niewłaściwe, między powodzeniem a klęską, między dobrem a złem. Oznacza to, że między nami i wszystkim, co żyje, zachodzi fundamentalne podobieństwo. Przyroda jest przedmiotem nie tylko naszego panowania, lecz także «współbycia»”¹⁷. Ciężar związany z pojęciem osoby staje się zatem – dla samej osoby – ciężarem odpowiedzialności za przyrodę.

Waga pojęcia osoby to wreszcie waga jej godności, w której opisie często pojawiają się kategorie celu i środków: „Uznawać godność człowieka to znaczy wyżej stawiać jego samego niż wszystko, cokolwiek od niego pochodzi w widzialnym świecie. Wszystkie dzieła i wytwory człowieka, skrytykowane w cywilizacjach i kulturach, stanowią tylko świat środków, którymi człowiek posługuje się w dążeniu do właściwego sobie celu. Człowiek nie żyje dla techniki, cywilizacji czy nawet kultury; żyje natomiast, korzystając z ich pomocy, stale zachowując swą własną celowość. Ta celowość wiąże się ściśle z prawdą: człowiek bowiem jest istotą rozumną – oraz z dobrem jako właściwym przedmiotem wolnej woli”¹⁸.

Autorzy artykułów zebranych w niniejszym tomie „Ethosu” szczegółowo unaoczniają wagę pojęcia osoby: wagę zarazem metafizyczną i etyczną, pociągającą za sobą trud poznawczy oraz wysiłek egzystencjalny i moralny. Ukazują też konteksty, w których może się ono wydawać zbędne lub w których bywa odrzucone – jak to, co potocznie nazywamy balastem, ciężarem niepotrzebnym, którego w pewnych sytuacjach można lub nawet trzeba się pozbyć. Wspólne wydaje się im jednak – nie zawsze wprost wyrażone – przekonanie bądź nadzieja, że pojęcie osoby jednak w naszej kulturze pozostanie, że okaże się balastem w innym sensie. Sens ów byłby łatwo zrozumiały dla tych, którzy tworzyli zręby refleksji prowadzącej do powstania pojęcia osoby, choć sami go jeszcze nie sformułowali. Starożytni Grecy, budowniczości okrętów, pamiętali, że istnieje konieczny rodzaj obciążenia zapewniający jednostce pływającej stateczność, pozwalający jej płynąć bezpiecznie wbrew działaniu sił, które mogłyby ją przewrócić.

P.M.

¹⁷ T e n ż e, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, s. 135n.

¹⁸ K. W o j t y ł a, *Człowiek jest osobą*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 418.

JAN PAWEŁ II
TRANSCENDENTNE PODSTAWY GODNOŚCI I PRAW CZŁOWIEKA

JAN PAWEŁ II

TRANSCENDENTNE PODSTAWY GODNOŚCI I PRAW CZŁOWIEKA*

Ekscelencje, Panie, Panowie!

Pan Dziekan, ambasador Joseph Amichia złożył mi w imieniu państwa życzenia i wyraził waszą życzliwość dla misji, którą Stolica Apostolska spełnia w świecie. Gorąco za to dziękuję. Równocześnie pragnę wyrazić wdzięczność za to, że zechcieli państwo przyłączyć się do podejmowanych przez Stolicę Apostolską zabiegów.

Z wielką radością witam również nowo akredytowanych ambasadorów oraz ich współpracowników, którzy w ciągu ubiegłego roku rozpoczęli swą pracę. Ich doświadczenie będzie dla nas wszystkich bardzo cenne. Mamy nadzieję, że i oni z kolei wzbogacą się doświadczeniem Stolicy Apostolskiej w sprawach międzynarodowych.

Noworoczne spotkanie z Korpusem Dyplomatycznym akredytowanym przy Stolicy Apostolskiej jest dla Papieża szczególną okazją do rozważenia niektórych wielkich spraw całego świata, o które troskę dzielicie z Papieżem.

Sposób, w jaki Kościół spogląda na wyzwania naszej epoki, z pewnością nie zawsze pokrywa się ze spojrzeniem poszczególnych narodów. Wielowiekowe doświadczenie, stałe odwoływanie się do tych samych wartości i tych samych zasad etycznych sprawia, że poglądy Stolicy Apostolskiej – sięgające dalej aniżeli korzyści polityczne, gospodarcze czy strategiczne – mogą stać się dla bezstronnego obserwatora, pragnącego poszerzyć podstawy własnej oceny, punktem odniesienia. Kościół katolicki ze swej strony jest przekonany, że wtedy służy ludziom zgodnie z wolą swego Założyciela, gdy stara się bezinteresownie udostępniać

* Przemówienie wygłoszone podczas dorocznego spotkania z Korpusem Dyplomatycznym 9 stycznia 1989 roku. Tekst przytaczamy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10(1989) nr 1-2, s. 11n.

skarby powierzonej mu mądrości i nauki, tak aby każde pokolenie mogło z nich czerpać światło i siły potrzebne do dokonywania wyborów.

PRZESŁANKI NADZIEI

Istnieją powody, dla których wspólnota międzynarodowa raduje się z tego, że odprężenie między Wschodem a Zachodem się umacnia, a także z postępu w dziedzinie rozbrojenia, zarówno na poziomie dwustronnych porozumień między Związkiem Socjalistycznych Republik Radzieckich a Stanami Zjednoczonymi Ameryki w zakresie broni strategicznej, jak i na poziomie układów wielostronnych dotyczących broni chemicznej. W związku z tym Stolica Apostolska wyraża pragnienie, by odbywająca się w Paryżu Konferencja w sprawie zakazu używania broni chemicznej przyniosła trwałe owoce.

Pragnienie podjęcia w sposób zdecydowany kwestii redukcji broni konwencjonalnej w Europie, okazywane tak przez NATO, jak i przez państwa Układu Warszawskiego, pozwala się spodziewać, że niebawem przedstawiciele zainteresowanych państw zostaną wyposażeni w odpowiednie pełnomocnictwa, by ustalić punkty wspólne oraz przedstawić propozycje konkretnych decyzji i skutecznych mechanizmów kontroli, które będą mogły uwolnić narody europejskie od lęku wywołanego obecnością broni zaczepnej i możliwością niespodziewanego ataku.

W takim kontekście Stolica Apostolska z uwagą śledziła wiedeńskie posiedzenie Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, z nadzieją, że jej prace niebawem się zakończą podpisaniem rzeczowego i wyważonego dokumentu końcowego, który w równej mierze uwzględni wojskowe, gospodarcze, społeczne i humanitarne aspekty bezpieczeństwa europejskiego, bez czego na „starym kontynencie” nigdy nie zapanuje trwały pokój. Na wiedeńskich obradach prawa człowieka i wolność religijna były przedmiotem wnikliwej dyskusji i w dokumencie końcowym powinny znaleźć się na poczesnym miejscu, co temu dokumentowi nada szczególnego znaczenia. Odblokowanie, jakie obserwuje się ostatnio w tej dziedzinie, świadczy o lepszym uświadomieniu sobie konieczności poszanowania tych praw i wprowadzania ich w życie.

Miejmy więc nadzieję, panie i panowie, że rozwój sytuacji w Związku Radzieckim oraz w innych krajach Europy Środkowej i Wschodniej pozwoli stworzyć korzystne warunki dla zmiany klimatu i dla opracowania takich norm prawnych, dzięki którym nastąpi w tych krajach przejście od fazy głoszenia zasad do rzeczywistego zagwarantowania podstawowych praw i wolności każdego człowieka. Ten proces powinien doprowadzić przede wszystkim do wyłonienia koncepcji wolności religijnej rozumianej jako rzeczywiste prawo obywatelskie i społeczne.

Kierując wzrok poza granice Europy, chciałbym zwrócić uwagę na region od wielu lat nękany walkami narodowościowymi i regionalnymi, którego mieszkańcy gorąco pragną prawdziwego i trwałego pokoju: mówię o Ameryce Środkowej. Ponad rok temu przywódcy pięciu państw tego regionu podpisali porozumienie „Esquipulas II”, które miało położyć kres cierpieniom ich ludów. Idee demokratyzacji, przywrócenia pokoju i współpracy regionalnej, leżące u podstaw tego porozumienia, powinny znajdować coraz większe zrozumienie wśród odpowiedzialnych polityków. Należy więc życzyć, aby wszystkie zainteresowane strony odważnie podjęły szczery i konstruktywny dialog, żeby zobowiązania zawarte w tym porozumieniu – jak na przykład powołanie „krajowych komisji pojednawczych” – były rzeczywiście wprowadzane w życie i aby dzięki temu wszystkie siły polityczne znalazły właściwe dla siebie miejsce w życiu publicznym tych państw.

W minionym roku szczęśliwie doszło do rozpoczęcia negocjacji także w innych regionach. Myślę tu przede wszystkim o tak długo oczekiwanym zawieszeniu broni między Iranem a Irakiem. Budzi optymizm ich decyzja o rozpoczęciu rokowań pod egidą Organizacji Narodów Zjednoczonych, bowiem rozmowy te są początkiem dialogu i umacniają pokojowe dążenia obu stron.

Nie mogę tu pominąć milczeniem ważnej sprawy powrotu jeńców wojennych do ojczyzny. Jak teraz, u początku roku, kiedy na całym świecie wszyscy ludzie spotykają się w gronie rodzinnym, nie myśleć o tych, którzy te świąteczne dni przeżywali z daleka od bliskich? Jak nie pragnąć, aby władze obu tych krajów, wspierane przez kompetentne organizacje międzynarodowe, ustaliły warunki repatriacji, skróciły cierpienia tych ludzi i uradowały wiele rodzin niecierpliwie wyczekiwanych połączeniem?

Spoglądając bardziej jeszcze na wschód: wycofywanie obcych wojsk z Afganistanu powinno stać się początkiem honorowego rozwiązania, które każdej z zainteresowanych stron pozwoli przyczynić się do wejścia tego kraju w nową fazę odbudowy i rozwoju.

Wytrwale inicjatywy i wysiłki różnych państw – przede wszystkim niektórych krajów Azji południowo-wschodniej – pozwalają mieć nadzieję na całkowite rozwiązanie problemu Kambodży, której ludność od długiego czasu jest tak boleśnie doświadczana.

Pozostajmy w tym samym regionie; niektóre mające ostatnio miejsce gesty władz wietnamskich – również w stosunku do religii – pozwalają ufać, że także ten szlachetny naród włączy się do owocnego dialogu międzynarodowego.

Powinniśmy także życzyć, aby niezbędny dialog i zrozumienie przyczyniły się do rozwiązania złożonego problemu koreańskiego. Wysiłki zainteresowanych władz zmierzające w tym kierunku są jak najbardziej godne poparcia.

Optymizmem napawa również to, że dzięki Protokołowi z Brazzaville oraz porozumieniu zawartemu w Nowym Jorku niebawem ustaną konflikty obej-

mujące szereg państw Afryki Południowej. Owocem tego będzie niepodległość Namibii oraz pokój w Angoli. Mieszkańcy tych regionów tyle wycierpieli, że międzynarodowa wspólnota nie może pozostać obojętna na ich los.

Na koniec chciałbym wspomnieć o jeszcze jednym przejawie dobrej woli; mam na myśli olbrzymią solidarność, jaką świat okazał narodowi armeńskiemu, dotkniętemu w grudniu ubiegłego roku tragicznym trzęsieniem ziemi. Należy życzyć, by przekraczająca granice oraz podziały polityczne i ideologiczne solidarność, jaką ludzie potrafią okazać w tak dramatycznych okolicznościach, zawsze była naczelną zasadą wspólnych działań.

SPRAWY BUDZĄCE NIEPOKÓJ

Niestety nie brakuje także i spraw budzących niepokój, które nieco osłabiają naszą nadzieję. W ostatnich dniach wzrosło napięcie w basenie Morza Śródziemnego, co pokazuje, jak krucha jest równowaga międzynarodowa.

Wielokrotnie dawałem wyraz swemu głębokiemu zaniepokojeniu dramatem, który przeżywa Liban, i wyrażałem pragnienie, by w tym kraju zacieśniła się jedność narodowa, przez potwierdzenie jego suwerenności, a przynajmniej przez przywrócenie normalnego funkcjonowania instytucji państwowych. Nie sposób patrzeć na ten kraj pozbawiony jedności, terytorialnej integralności, suwerenności i niepodległości. To są podstawowe i niezaprzeczalne prawa całego narodu. Raz jeszcze, z całą mocą, wobec tak znakomitego audytorium, wzywam wszystkie kraje życzliwe Libanowi i narodowi libańskiemu, by połączyły swe wysiłki i pomogły Libańczykom, z poszanowaniem ich godności i wolności, odbudować spokojną i szczęśliwą ojczyznę, jaką mieć pragną.

Na udęczonym Bliskim Wschodzie zarysowały się ostatnio nowe perspektywy dla narodu palestyńskiego. Wydaje się, że są one zgodne z propozycją zalecaną od dawna przez Organizację Narodów Zjednoczonych, która dąży do uznania prawa narodów palestyńskiego i izraelskiego do własnej ojczyzny. Chciałbym też wyrazić tutaj pragnienie, aby święte miasto Jerozolima, które jest dla nich symbolem tożsamości, stało się kiedyś miastem pokoju i miejscem spotkania obu tych narodów. To miasto, nie mające sobie równych, które dla potomków Abrahama jest przypomnieniem zbawienia otrzymanego od wszechmogącego i miłosiernego Boga, powinno stać się źródłem natchnienia dla braterskiego, stałego i wytrwałego dialogu między wyznawcami judaizmu, chrześcijanami i muzułmanami, z zachowaniem odrębności i praw każdej strony.

Nie możemy również zapomnieć o naszych braciach żyjących w innych częściach świata, których egzystencja czy tożsamość są zagrożone. Trudności, z jakimi się borykają, są często złożone i mają różne źródła. Stolica Apostolska nie posiada technicznych kompetencji do rozwiązywania tych poważnych proble-

mów, poczuwa się jednak do obowiązku podkreślenia wobec tego grona, że żadna zasada, tradycja czy roszczenie – nawet najbardziej uzasadnione – nikogo nie upoważniają do stosowania represji ani do nieludzkiego traktowania ludności (zwłaszcza niewinnej i bezbronnej ludności cywilnej). W grę wchodzi tu honor całej ludzkości!

W tym miejscu chciałbym przypomnieć poważny problem poszanowania mniejszości, który stał się tematem tegorocznego Orędzia na Światowy Dzień Pokoju: nie tylko ludzie mają swoje prawa, ale istnieją też prawa narodów i grup ludzkich; istnieje „prawo do zbiorowej tożsamości”¹.

PRAWA OSOBY

Czyż można się pogodzić z istnieniem tak bardzo wielu krzywdzących sytuacji teraz, kiedy minęło już – 10 grudnia ubiegłego roku – czterdzieści lat od przyjęcia przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka?

Ów tekst, będący wyrazem „wspólnego ideału dla wszystkich ludów i wszystkich narodów” (Wstęp), z pewnością przyczynił się do tego, że ludzkość uświadomiła sobie wspólnotę losów oraz wspólne dziedzictwo wartości, które należą do całej rodziny ludzkiej. Pomyślana jako deklaracja „powszechna”, dotyczy ona wszystkich ludzi, we wszystkich miejscach świata. Pomimo ujawnianych lub nieujawnianych zastrzeżeń niektórych państw Deklaracja stanowi zbiór pojęć – wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej (mam tu na myśli przede wszystkim pojęcie godności osoby ludzkiej) – który stał się powszechnym systemem wartości.

Przyjawszy za punkt wyjścia bezprawie systemów totalitarnych, którego ofiarą stała się istota ludzka, paryska Deklaracja pragnie „chronić” człowieka, każdego człowieka, w każdym miejscu świata. Aby na przyszłość nie dopuścić do powtórzenia się potworności, które do dziś mamy w pamięci, trzeba było zabezpieczyć nienaruszalną sferę wolności i niezbywalnych praw osoby ludzkiej przed ewentualnością fizycznego czy psychicznego przymusu, wywieranego przez władzę polityczną. Poszanowanie życia, nienaruszalności fizycznej, sumienia, myśli, religii i osobistej wolności każdego obywatela wpływa z samej natury człowieka; owe istotne elementy jego egzystencji nie są żadnym ustępstwem ze strony państwa, lecz państwo ma jedynie „uznać”, że są one wcześniejsze niż jego system prawny, i zapewnić możliwość korzystania z nich.

¹ Zob. Jan Paweł II, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 12, s. 1.

Są to prawa osoby ludzkiej należącej do wspólnoty, ponieważ człowiek ze swej natury jest istotą społeczną. Nienaruszalna sfera wolności musi też obejmować prawa niezbędne dla życia podstawowych komórek społeczeństwa, jakimi są rodzina i wspólnota wierzących: to w nich właśnie wyraża się społeczny wymiar człowieka. Do obowiązków państwa należy zapewnienie im właściwego uznania prawnego.

„TRZECIE POKOLENIE” PRAW CZŁOWIEKA

Z tych podstawowych praw i wolności wywodzą się, układające się niejako w koncentryczne kręgi, prawa obywatela, członka społeczeństwa, a w szerszym zakresie prawa człowieka jako integralnej części otoczenia, które wymaga humanizacji. Przede wszystkim prawa obywatelskie gwarantują osobie ludzkiej jej wolności indywidualne i nieingerowanie państwa w dziedzinę jej sumienia. Prawa polityczne zaś umożliwiają obywatelowi czynny udział w życiu publicznym kraju.

Nie ma wątpliwości, że prawa podstawowe oraz obywatelskie i polityczne wzajemnie na siebie oddziałują i są od siebie uzależnione. Jeśli nie przestrzega się praw obywatelskich, to prawie zawsze cierpią na tym również podstawowe prawa człowieka. Niezbędnymi warunkami ich rzeczywistego poszanowania jest rozdział władzy w państwie i demokratyczna kontrola. Bogactwo pojęcia „prawa człowieka” objawia się także przez rozwój i coraz bardziej precyzyjne formułowanie praw społecznych i prawa do kultury. Te z kolei są lepiej zagwarantowane, jeśli wprowadzanie ich w życie jest poddane bezstronnej kontroli. Państwo nigdy nie może pozbawiać swych obywateli praw obywatelskich i politycznych, nawet pod pretekstem dążenia do gospodarczego i społecznego rozwoju.

Coraz więcej mówi się również o prawie do rozwoju i do ochrony środowiska naturalnego: często w tym „trzecim pokoleniu” praw człowieka chodzi o potrzeby, które tak długo nie będą ujęte w terminy prawne, jak długo żadna instancja nie będzie w stanie zapewnić wprowadzenia ich w życie. Wszystko to wskazuje na rosnącą świadomość wzajemnej zależności ludzi i przyrody, której zasoby – stworzone dla wszystkich, lecz ograniczone – muszą być chronione, przede wszystkim dzięki ściślejszej współpracy międzynarodowej.

Tak więc można zauważyć, że mimo godnych ubolewania braków nastąpiła pewna ewolucja, która sprzyja wyeliminowaniu ze stosunków jednostka–państwo przejawów arbitralności. Deklaracja z 1948 roku jest tu najwłaściwszym punktem odniesienia, gdyż wzywa wszystkie bez wyjątku narody do oparcia stosunków jednostki i społeczeństwa z państwem na podstawowych prawach człowieka.

Pojęcie „państwa praworządnego” jest więc jakby bezpośrednim odwołaniem się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i zbiega się z nauką katolicką, według której zadaniem państwa ma być umożliwianie ludziom realizowania ich transcendentnych celów, do których zostali powołani.

ZAGADNIENIE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Wśród podstawowych wolności, do obrony których Kościół czuje się przede wszystkim powołany, jest oczywiście wolność religijna. Prawo do niej jest tak ściśle związane z prawami podstawowymi, że słusznie poszanowanie wolności religijnej można uznać niejako za probierz poszanowania innych podstawowych praw człowieka.

Religijność ma bowiem dwa specyficzne wymiary, które decydują o jej odmienności w stosunku do pozostałych dziedzin życia duchowego, zwłaszcza sumienia, myślenia i przekonań. Z jednej strony wiara uznaje istnienie Transcendencji, która nadaje sens wszelkiemu istnieniu i wyznacza wartości, zgodnie z którymi należy postępować. Z drugiej, zaangażowanie religijne pociąga za sobą włączenie się we wspólnotę osób. Wolność religijna idzie w parze z prawem wspólnoty wiernych do życia zgodnego z nauczaniem jej Założyciela.

Państwo nie może ingerować w sprawy wiary ani zastępować poszczególnych wyznań w tym, co dotyczy organizowania życia religijnego. Poszanowanie przez państwo prawa do wolności religijnej jest wyrazem poszanowania innych podstawowych praw człowieka, jest bowiem bezpośrednim uznaniem porządku, który przekracza polityczny wymiar istnienia; porządku, w którym realizuje się wolność wspólnoty zbawienia, wcześniejszej niż państwo. Nawet jeśli z pewnych historycznych względów państwo otacza szczególną opieką jedno wyznanie, ma ono obowiązek zagwarantowania mniejszościom religijnym wolności indywidualnej i wspólnotowej, do których prawo wynika ze wspólnego prawa do wolności religijnej w społeczeństwie obywatelskim.

Niestety, nie zawsze tak się dzieje. Z wielu państw stale napływają apele ludzi wierzących – zwłaszcza katolików – którzy poddawani są szykanom ze względu na swe przekonania religijne i praktykowanie wiary. Nie są rzadkością ustawodawstwa czy zarządzenia administracyjne, które odbierają prawo do wolności religijnej lub nadmiernie je ograniczają, co stanowi całkowite zaprzeczenie głoszonych deklaracji.

W kontekście obecnej sytuacji raz jeszcze ponawiam mój apel do sumień ludzi odpowiedzialnych za los narodów: Nie ma pokoju bez wolności! Nie ma pokoju bez odnalezienia w Bogu harmonii człowieka z nim samym i z braćmi! Nie bójcie się ludzi wierzących! Mówiłem o tym w zeszłym roku z okazji Mię-

dzynarodowego Dnia Pokoju: „Wiara zbliża, jednoczy i brata ludzi, sprawia, że z większą uwagą, bardziej odpowiedzialnie i wspaniałomyślnie poświęcają się dobru wspólnemu”².

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY PRAW CZŁOWIEKA

Słusznie się podkreśla, że Deklaracja z 1948 roku nie podaje antropologicznych i etycznych podstaw głoszonych przez siebie praw człowieka. Dzisiaj jest oczywiste, że wówczas byłoby to przedwcześnie. Zadanie więc dostarczenia prawnemu gmachowi praw człowieka moralnych fundamentów spoczywa na różnych środowiskach intelektualnych, zwłaszcza zaś na wspólnotach ludzi wierzących.

W tej dziedzinie Kościół katolicki – a być może i inne wspólnoty duchowe – wnosi niezastąpiony wkład, głosi bowiem, że źródło godności i nienaruszalnych praw człowieka znajduje się wyłącznie w jego transcendentnym wymiarze. Przez kształtowanie sumień Kościół wychowuje obywateli rozwijających wartości najwyższe. Jakkolwiek samo pojęcie praw człowieka i jego podwójne odniesienie do autonomii osoby oraz do państwa praworządnego jest w pewnym stopniu ściśle związane z wyrosłą na gruncie chrześcijaństwa cywilizacją zachodnią, to jednak wartość, na której się ono opiera, to jest godność osoby ludzkiej, stanowi prawdę powszechną, którą wszystkie kultury powinny sobie coraz wyraźniej uświadamiać.

Kościół ze swej strony jest pewien, że służy prawom człowieka, gdy wierzy swojej wierze i posłannictwu głosi, że godność osoby ludzkiej wypływa z faktu, że została ona stworzona na podobieństwo Boga. Ludzie, którzy dziś się zastanawiają, na jakich podstawach oprzeć prawa człowieka, powinni znaleźć transcendentną podstawę w wierze i moralności wierzących. W ten sposób prawa człowieka będą zabezpieczone przed rozmaitymi manipulacjami ze strony władz ziemskich.

Widzimy, że prawa człowieka, bardziej jeszcze niż normy prawne, są przede wszystkim wartościami. Powinny one być podtrzymywane i rozwijane w społeczeństwie, inaczej bowiem istnieje uzasadniona obawa, że znikną one z tekstów ustaw. Podobnie należy chronić godność osoby, przede wszystkim poprzez troskę o obyczaje, a dopiero potem poprzez prawo. Nie mogę ukryć tu niepokoju, jaki budzi we mnie niewłaściwe korzystanie przez niektóre grupy z wolności, której tak gorąco pragną inne społeczeństwa...

² T e n ż e, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 1, s. 3.

Kiedy wolność słowa i wolność twórcza nie są nastawione na poszukiwanie piękna, prawdy i dobra, ale zadowolają się na przykład produkcją spektakli ukazujących przemoc, brutalność i terror, wówczas powtarzające się nadużywanie wolności osłabia usankcjonowany przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka zakaz niehumanitarnego i poniżającego traktowania i stwarza niebezpieczeństwo łamania go w przyszłości przez powrót do brutalnych metod, które ta doniosła Deklaracja słusznie potępiła.

Podobnie się dzieje, jeśli w imię wolności słowa lub w celach propagandowych wiara i uczucia religijne wierzących wystawiane są na szyderstwa. Grozi wówczas niebezpieczeństwo powrotu do nietolerancji, która przybrać może różne formy. Poszanowanie wolności religijnej jest kryterium nie tylko spójności systemu prawnego, ale także dojrzałości wolnego społeczeństwa.

PRZYWRÓCIĆ CZŁOWIEKOWI SENS ŻYCIA

Ekscelencje, Panie i Panowie! Na zakończenie chciałbym prosić państwa o połączenie codziennych waszych wysiłków z dążeniami Stolicy Apostolskiej, by podjąć wyzwanie końca obecnego stulecia i by człowiekowi przywrócić sens życia!

Kościół nie przestaje optymistycznie spoglądać w przyszłość, wie bowiem, że głosi orędzie zawsze nowe, przekazane mu przez Założyciela, Jezusa Chrystusa, który jest Drogą. Chrystus zamieszkał wśród nas, o czym nam przypomniały niedawne święta Bożego Narodzenia, aby wszyscy ludzie „mieli życie, i mieli je w obfitości” (J 10,10). Kościół nie przestaje wzywać wszystkich szukających Boga do spotkania z Tym, który stał się „bliźnim” dla każdego z nas i który pragnie naszej współpracy, współpracy każdego – w zakresie i na miarę jego umiejętności – w tworzeniu lepszego świata: ziemi, na której ludzie będą żyli w przyjaźni z wyzwalającym i obdarzającym szczęśliwością Bogiem.

W modlitwie powierzam Jemu gorące życzenia dla was wszystkich, prosząc Go o obfite łaski z nieba dla was, waszych rodzin, waszej szlachetnej misji i waszych krajów.

OSOBA JAKO PODMIOT

Ks. Robert SKRZYPCZAK

OSOBA – SUBSTANCJA – RELACJA Antonio Rosmini jako prekursor personalizmu europejskiego

Rosmini nazywał osobę „mikrokosmicznym pięknem”, ponieważ będąc relacją subsystentną, opuszcza ona swą skończoność i subiektywność, aby „rzucić się” w byt, powierzyć się mu bez obawy o wyobcowanie czy utratę własnej osobowej oryginalności. Osoba jest otwarta i chce kontaktu z całością bytu. Równocześnie szanuje właściwy mu porządek, zgodnie z którym rzeczy miłowane są jako środki, osoby stworzone zostały jako cele względne, Bóg zaś stanowi cel ostateczny.

Antonio Rosmini był przekonany, że wysiłek „terapii” człowieka należy podjąć na poziomie jego myślenia, ponieważ w tym właśnie obszarze zagnieżdżona była się niegodziwość świata¹. Wysiłek ów, nazywany przez Rosminiego miłością intelektualną, zmierza do usunięcia – u ich korzenia chorób – które trapią społeczeństwo. Według włoskiego myśliciela nieprawość nowoczesnego myślenia wyraża się w błędnej antropologii, która rozwijając wizję „człowieka bez Boga”², prowadzi do ujęcia „człowieka bez osoby”³ – człowiek zostaje w niej sprowadzony do przedmiotu badań naukowych, sztuki i produkcji przemysłowej. Taka wizja „człowieka idola”⁴ to w istocie wizja „człowieka potwora”⁵, oderwanego od metafizycznej podstawy osobowej i gubiącego się w myśleniu relatywistycznym i materialistycznym, wciąż szukającego potwierdzenia samego siebie w ramach systemów filozoficznych lub politycznych, z których wyrugowano pojęcie osoby. Eliminacja tego pojęcia to – zdaniem Rosminiego – rodzaj teoretycznego gwałtu, prowadzącego do ekstremizmów, korupcji i skażenia życia społecznego. W tej sytuacji ratunkiem dla człowieka jest ponowne wejście na ścieżki godności osobowej poprzez powrót do pierwotnego, możliwie najszerszego, całościowego rozumienia jego istoty.

¹ Zob. A. R o s m i n i, *Storia dell'empietà*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Domodossola–Milano 1957. Por. też: G. M o r a, „L'empietà” di B. Constant nella critica del Rosmini, w: *Rosmini e l'Illuminismo. Atti del XXI corso della “Cattedra Rosmini”*, red. P. Pellegrino, Sodalitas–Spes, Stresa–Milazzo 1988, s. 177n.

² R o s m i n i, dz. cyt., s. 191. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – R.S.

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 192.

⁵ Tamże.

PERSONALIZM ROSMINIAŃSKI

Wszystkie dzieła Rosminiego w sposób bezpośredni lub pośredni odnoszą się do pojęcia osoby ludzkiej – zarówno w filozoficznym aspekcie poszukiwania prawdy, jak i na poziomie politycznym oraz prawnym, gdy ich celem jest obrona niezbywalnych praw człowieka, a także na poziomie psychologicznym, etycznym i społecznym, kiedy zmierzają one do ustalenia najwyższej przyczyny ludzkiego działania, jak też w kontekście religijnym, gdy przedmiotem rozważań staje się dusza rozumna.

Mimo to pojawiły się wątpliwości, czy w odniesieniu do myśli Rosminiego w ogóle można mówić o personalizmie. Giuseppe Lorzio, rzymski badacz twórczości myśliciela z Rovereto, pisał na przykład: „Uważam, że nazywanie «personalizmem» tego, co proponuje Rosmini, jest niewłaściwe, termin «personalizm» kojarzy się bowiem z inną epoką. Zaliczanie Rosminiego do grona personalistów oznacza pewne działanie wstecz – a to ze względu na podobieństwo pierwszorzędnych elementów jego filozofii do myśli, którą dopiero wiek dwudziesty określił pojęciem personalizmu”⁶. Włoski teolog Andrea Milano uważa natomiast, że w przypadku Rosminiego należałoby raczej mówić o przełomie antropologicznym, dokonanym w kontekście teologicznym podobnym do tego, w którym na przełomie wieków piątego i szóstego św. Augustyn usiłował wytłumaczyć misterium Trójcy Świętej, odstępując od modelu kosmologicznego na rzecz nowatorskiego wówczas modelu antropologicznego⁷.

Odmiennego zdania są natomiast inni autorzy, według których ani o osobie, ani o personalizmie nie powinno się dziś mówić bez wyraźnego odniesienia do myśli Rosminiego, który zasadniczym tematem swojej refleksji uczynił centralne miejsce osoby w porządku bytu. Giuseppe Goisis przekonuje na przykład, że niewłaściwe jest w tym kontekście zbyt skrupulatne stosowanie kategorii czasowych: „Należy wyjść od szerokiego zakreszenia granic owej rodziny myślicieli dziewiętnastego i dwudziestego wieku określanych wspólnym mianem personalistów”⁸. Do takiego podejścia zdaje się skłaniać także Luigi Stefanini, który w swoim esej o personalizmie Rosminiego postulował odrzucenie dwóch zastrzeżeń: czasowego i obiektywnego⁹. „Personalizm nie

⁶ G. L o r z i o, *La persona nel pensiero teologico di Rosmini*, „Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura” 96(2002) nr 2-3, s. 240.

⁷ P o r. A. M i l a n o, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Roma 1996, s. 268.

⁸ G. G o i s i s, *Rosmini e Stefanini*, „Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura” 96(2002) nr 2-3, s. 269.

⁹ Z o b. L. S t e f a n i n i, *Il personalismo di Antonio Rosmini*, w: *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini, Stresa-Rovereto, 20-26 luglio 1955*, red. M.F. Sciacca, G.C. Sansoni Editore, Firenze 1957, s. 1133-1140.

należy do wieku dziewiętnastego. Personalizm jest dwudziestowieczny”¹⁰ – twierdzi Stefanini. „Być może stanowi on rodzaj zadośćuczynienia za szkody wyrządzone osobie w wieku dziewiętnastym. Wielkie, uniwersalne idee dziewiętnastowieczne – natura, ekonomia, społeczność, państwo, rozum, logos, świadomość, subiektywność – nie sprzyjały bowiem osobie. Abstrakcyjny ogół przeważał nad pojedynczym konkretem, do którego odnoszono się w sposób negatywny, empiryczny i przelotny. Niemniej jednak włoska myśl dziewiętnastowieczna wyprzedza personalizm dwudziestowieczny niczym proroctwo”¹¹. Na tle różnorodnych kierunków myślowych epoki myśl Rosminiego uznawana jest za wielką teoretyczną obronę osoby.

Oryginalność propozycji Rosminiańskiej wyraża się w połączeniu założeń klasycznych z wymogami nowoczesności. Personalizm Rosminiego w pełni wpisuje się w klasyczną tradycję personalizmu chrześcijańskiego, co oznacza, że jego koncepcja osoby odczytana zostaje w kontekście metafizycznym. François Evain, redaktor francuskiej edycji dzieł Rosminiego, nazwał jego system filozoficzny ontologią personalistyczną, w której „człowiek jest osobą jedynie w oparciu o porządek bytu”¹². Definicja osoby pojawia się – według Rosminiego – na płaszczyźnie myślenia ontologicznego. Jednakże zupełną nowością jego koncepcji jest próba rozwinięcia tradycyjnego personalizmu chrześcijańskiego na płaszczyźnie kategorii etycznych i prawnych, w której pojęcie osoby służy jako klucz i pozwala stworzyć pełną doktrynę polityczną i prawną. Personalizm taki – nazywany przez Danila Zolo personalizmem prawnym¹³ – stanowi przeciwieństwo ujęcia subiektywistycznego i prywatystycznego, a także junsnaturalizmu o proveniencji oświeceniowej. Antonio Rosmini, odświeżając i pogłębiając toczoną przez wieki złożoną dyskusję wokół osoby, wyprzedził wiele koncepcji dwudziestowiecznych, a wśród nich nowoczesny personalizm włoski¹⁴.

Rosmini uznawał kategorię osoby za osiągnięcie „najbardziej znaczące w całej historii filozofii”¹⁵, „centrum i klucz do ontologii i etyki”¹⁶. Ten „filozof osoby”¹⁷ usiłował „zaszczepić personalizm w środowisku klasycznym”¹⁸

¹⁰ Tamże, s. 1133.

¹¹ Tamże.

¹² F. E v a i n, *Notizie storico-critiche*, w: A. Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, red. F. Evain, Città Nuova, Roma 1981, s. 520. Zob. t e n ż e, *Introduction à l'ontologie personaliste d'Antonio Rosmini*, w: tenże, *Antropologie morale*, Beauchesne, Paris 1973, s. 3-45.

¹³ Por. D. Z o l o, *Il personalismo rosminiano. Studio sul pensiero politico di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1963, s. 213-217.

¹⁴ Zob. S. S p i r i, *Il principio di personalità nella filosofia rosminiana. L'uomo e il suo sentimento fondamentale*, <http://mondodomani.org/dialegesthai/ssp01.htm>.

¹⁵ F. D' A g o s t i n o, *Diritto e giustizia*, Edizione San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, s. 50.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M.F. S c i a c c a, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1963, s. 213.

¹⁸ Z o l o, dz. cyt., s. 20.

i jednocześnie odnowić chrześcijańską myśl klasyczną przez na nowo podjęte kompleksowe badania struktury człowieka, która w ówczesnej myśli empirystycznej i racjonalistycznej sprowadzana była do swoich częściowych wymiarów. Dlatego też, zachowując rygorystyczną ścisłość rozumowania, Rosmini zmierzał przede wszystkim do sformułowania definicji osoby. W pismach włoskiego myśliciela można jednak odnaleźć wiele różnych prób nadania pojęciu osoby precyzyjnego sensu. Jeden ze znawców dorobku myślowego filozofa z Rovereto, Cirillo Bergamaschi, redaktor *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*¹⁹, stwierdził: „Powiada się, że u Rosminiego można napotkać wiele definicji osoby. To prawda, lecz wszystkie one odnoszą się do tego samego, bez najmniejszej choćby sprzeczności [...]. Niektóre definicje Rosminiańskie pojawiają się na kilku różnych poziomach refleksji filozoficznej, na przykład na poziomie gnozeologicznym, ontologicznym itd., i są wśród nich zarówno definicje ogólne, uniwersalne, jak i bardziej szczegółowe”²⁰. Przyjrzyjmy się bliżej tym definicjom – dzięki nim będzie nam łatwiej uchwycić personalistyczną perspektywę przyjętą przez włoskiego myśliciela.

PODMIOT INTELIGENTNY

W jednym ze swych pierwszych dzieł teologicznych Rosmini nazwał osobę „zasadą aktu bytowego w inteligentnej jednostce”²¹. W określeniu tym ujął dwa znaczące fakty: po pierwsze to, że w osobie urzeczywistniają się wszystkie formy bytu, cała ontologiczna synteza, tak że „nie uznaje się bytu za kompletny, jeśli nie jest osobą”²²; po drugie zaś to, że byt ludzki charakteryzuje się ukonstytuowaniem jednostkowym. Osoba nie jest egzemplarzem gatunku obejmującego wiele jednostek, ponieważ człowiek jako osoba – i tylko on – jest stwarzany osobno, jako ten oto byt, odrębny od innych. Nawet społeczności nie można stawiać ponad osobę, ponieważ ta ostatnia „podlega tylko prawdzie”²³. „Wiele elementów składających się na ludzką naturę tworzy razem doskonałą jedność. Wszystko w człowieku jest powiązane, wszystko zmierza ku całkowitemu przekraczaniu jej [natury – R.S.] ram. Jednostkę tworzy jedność instynktu”²⁴. We-

¹⁹ Zob. *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, red. C. Bergamaschi, t. 1-4, Città Nuova-Edizioni Rosminiane, Roma 2001.

²⁰ C. B e r g a m a s c h i, *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Centro Internazionale di Studi Rosminiani, La Quercia, Genova 1982, s. 64n.

²¹ A. R o s m i n i, *Della costituzione dell'Universo*, w: G. Ferrarese, *Ricerche sulle riflessioni teologiche di A. Rosmini negli anni 1819-28. Saggio ed inediti*, Marzorati Editore, Milano 1967, s. 207.

²² G o i s i s, dz. cyt., s. 271.

²³ A. R o s m i n i, *Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1967, t. 1, s. 392.

²⁴ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 906, s. 489.

dług Rosminiego natura ludzka to „zespół wszystkich czynności lub możliwości składających się na jednostkę [...] wszystko, co przyczynia się do utworzenia i zaktywizowania bytu”²⁵. Osoba znaczy jednak o wiele więcej niż jednostka. By mieć właściwości osobowe, nie wystarczy istnieć fizycznie jako materialnie określona i zwarta res, nie wystarczy też ten aspekt bytowości, który podmiotowi niedysponującemu intelektem pozwala „odczuwać”. Potrzebna jest szczególna zasada rozumna, dostępne dla umysłu światło, przyjmujące postać powszechnie przyjmowanej idei bytu. Rosmini tłumaczył to następująco: „Ponad zwierzęce odczuwanie wznosi się zasada wyższa, zdolna pojąć byt idealny, przeznaczona do zapanowania całkowicie nad tymże odczuwaniem. Ta podmiotowa zasada przejawia się w postaci rozumu i woli. Tak funkcjonuje osoba, wyrażająca swe pierwszeństwo w stosunku do wszystkich działań rozumnych”²⁶.

W ten sposób Rosmini sformułował kolejną definicję: „Osobę można określić jako podmiot inteligentny”²⁷, czy też: „Osoba stanowi najszlachetniejszą kategorię podmiotów i to «podmiotów inteligentnych»”²⁸. Sprecyzował tę definicję następująco: „Podmiot inteligentny (rozumny) i osoba są w człowieku tym samym, ponieważ zasada rozumna, która nie różni się od zasady wolitywnej, jest tym, co najwznioślejsze i najwyższe w ludzkiej naturze”²⁹. Rosmini świadomie posłużył się tutaj pojęciem podmiotu, stanowiącym wiodącą kategorię systemów idealistycznych jego epoki. Zamierzał w ten sposób zawrzeć w swoim pojęciu osoby nowoczesne kategorie podmiotowości, świadomości i wolności, unikając jednak pułapki racjonalizmu czy indywidualizmu.

Dla Rosminiego podmiot nie oznacza tego samego, co osoba. Podmiot to zasada aktywna obecna w każdym bycie odczuwającym, niezależnie od tego, czy byt ten dysponuje inteligencją. Przymiotnikiem „inteligentny” zacieśniamy krąg do szczególnego rodzaju bytów. Byt jest przedmiotem, który w człowieku rozpała inteligencję. Osoba natomiast jest takim podmiotem, który nosi w sobie byt jako przedmiot, dzięki czemu pozyskuje godność i staje się celem w stosunku do wszystkich innych podmiotów we wszechświecie. Innymi słowy, osoba ludzka jest podmiotem zwierzęcym wyposażonym w „wycucie” bytu idealnego oraz w zdolność postrzegania swego podstawowego odczuwania cielesnego, podmiotem działającym w zgodzie ze swoją zwierzęcą żywotnością oraz inteligencją³⁰. W ludzkim podmiocie osobowym można wyróżnić

²⁵ T e n ż e, *Psicologia*, red. V. Sala, Città Nuova, Roma 1988, t. 2, nr 56, s. 58.

²⁶ Tamże.

²⁷ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 832, s. 460.

²⁸ Tamże, nr 833, s. 461.

²⁹ T e n ż e, *La società ed il suo fine*, ks. I, rozdz. 3, w: *Filosofia della politica*, red. M. D’Addio, Marzorati Editore, Milano 1972, s. 140.

³⁰ Por. t e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 22-23, s. 33; nr 34, s. 37; nry 37, 39, s. 40.

część bierną, czyli zwierzęcość i intelekt (wrodzoną zdolność przeczuwania idei bytu), i część aktywną, czyli inteligencję i wolę. Podmiot ów odczuwa – podobnie jak zwierzę – a ponadto myśli i pragnie. Zwierzęca fizyczność odróżnia go od aniołów, inteligencja zaś – od zwierząt. Człowiek stanowi tym samym doskonałą syntezę zwierzęcości i duchowości, obejmującą władze intelektualne i wolitywne³¹. Podmiotowość bytu ludzkiego wyraża się fakcie, że człowiek „czuje materialnie”³², „przeczuwa byt”³³ i „jednoczy to, co odczuwane, z tym, co pojmowane”³⁴.

ZASADA AKTYWNA – NAJWYŻSZA I NIEPRZEKAZYWALNA

Rosmini w swoim systemie spekulatywnym podjął próbę połączenia elementów teorii psychologicznych z solidną bazą ontologiczną. Osoba jest w tym ujęciu żywą syntezą inteligencji, w pełni dynamiczną rzeczywistością, która nieustannie odczuwa, pojmuje byt, reflektuje, gromadzi dane zmysłowe oraz instynktowne, łączy w sobie pierwotną możność intelektu, wolę i wolność. Każda z tych cech opisana została w sposób dynamiczny jako jednocześnie pierwotny akt i możność w odniesieniu do pozostałych aktów – jako zasada (wł. principio) i kres (wł. termine). Na przykład w odczuciu cielesnym istnieje zasada odczuwająca (wł. principio senziante) i kres odczuwany (wł. termine sentito); rozum, wola czy moralność są takimi zasadami, byt idealny – kresem. Kategoria zasady, chętnie używana przez Rosminiego, oznacza pierwszy akt bytu, od którego wywodzą się wszystkie inne elementy dynamizujące byt. Wszystko, co istnieje, ustanawiane jest przez jakąś zasadę i jakiś kres. „Zasada nie istnieje bez swojego kresu”³⁵, czyli bez czegoś, ku czemu zmierza.

Te najbardziej ogólne ustalenia terminologiczne pozwalają podać definicje bardziej szczegółowe, sformułowane w specyficzny dla Rosminiego sposób. Osoba jest zatem „podmiotem rozumnym, o ile zawiera najwyższą zasadę aktywną”³⁶; „jednostką substancjalną i inteligentną, o ile zawiera zasadę aktywną, najwyższą i nieprzekazywalną”³⁷. „Substancję inteligentną, o ile zawiera

³¹ Por. tamże, nr 39-42, s. 40n.

³² Tamże, s. 39.

³³ Tamże, s. 42.

³⁴ Tamże.

³⁵ T e n ż e, *Psicologia*, Fratelli Bocca, Milano 1951, nr 1234, [b.nr.s.].

³⁶ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 769, s. 427.

³⁷ Tamże, n. 832, s. 460. Podobne definicje por. tamże, nr 769, s. 427; nr 848, s. 462. Por. też: t e n ż e, *Lettera al Padre Antonio Tommaseo, a Roma, da Trento, maggio 1832*, w: *Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, t. 4, Tipografia G. Pane, Casale Monferrato 1889, s. 295-297; t e n ż e, *Teosofia*, red. M.A. Raschini, P.P. Ottonello, Città Nuova, Roma 1998,

ona przyczynę aktywną – niezależną i nieprzekazywalną, nazywa się osobą³⁸. Rosmini dążył do skonstruowania definicji na tyle obszernej i uniwersalnej, żeby można ją było odnieść zarówno do Boga i Trójcy Świętej, do aniołów, jak i do ludzi. Według tej definicji osoba jest po pierwsze substancją. Rosmini powołuje się przy tym na klasyczną definicję Boecjusza, dla którego osoba była substancjalnym indywiduum o naturze rozumnej, a także na definicję sformułowaną przez św. Tomasza: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”³⁹ – w odniesieniu do tego sformułowania włoski myśliciel podkreśla rzeczywistość subsystemną⁴⁰. W języku Rosminiego określenie „podmiot umysłowy” odpowiada określeniu „substancja rozumna”, ponieważ – jak wyjaśnia włoski filozof – świat ludzkiego podmiotu jest aktem substancjalnym jedynej zasady-odczucia, to jest ciała, należącego do rzeczywistości świata oraz bytu idealnego z natury poznawalnego. Trzeba jednakże pamiętać tutaj o pewnym przesunięciu semantycznym: w ujęciu Rosminiego osoba nie jest substancją w sensie Arystotelesowskiej ousia (w Bogu byłyby wówczas trzy ousia), lecz w sensie hipostazy. Hipostaza oznacza bowiem dosłownie podstawę (łac. sub-stare) czegoś, co się w jakiś sposób przejawia, czyli jego cech i zjawiskowości. Ostatecznie należałoby mówić o mistycznym charakterze osoby⁴¹, gdyż jakiegokolwiek jej określenia czy odnoszone do niej kategorie okazują się mało adekwatne.

Osoba jest zatem jednostką, to znaczy przynależy do rzeczywistości realnej, nie zaś do dziedziny czystych idei, oraz cechuje się inteligencją. Jest też zasadą aktywną, przy czym określenie „aktywna” ma tutaj jak najszersze znaczenie, obejmujące w pewien sposób także bierność, osoba stanowi bowiem zasadę, do której odnosi się i w której ma początek wszelka bierność i wszelka aktywność jednostki. Osoba to także zasada najwyższa, w jednostce bowiem „nie znajdzie się nic, co by ją przewyższało w podtrzymywaniu egzystencji

t. 2, nr 904, s. 215n.; nr 1119, s. 443n.; t e n ż e, *Filosofia della politica*, s. 137; t e n ż e, *Filosofia del diritto*, t. 1, nr 52, s. 192.

³⁸ T e n ż e, *Al Padre Antonio Tommaseo, maggio 1832 da Trento*, s. 296.

³⁹ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 29, a. 3. Por też: R o s m i n i, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 51, s. 461.

⁴⁰ Giuseppe Bozzetti w następujący sposób komentuje Rosminiego ujęcie podmiotu substancjalnego: „Patrząc na siebie samych, dostrzegamy, że nasza głęboka rzeczywistość jest właśnie jednym odczuciem, jednocześnie cielesnym i umysłowym (pierwotną syntezą). Jest ono odczuciem substancjalnym tworzącym jednostkę i inicjującym całą gamę odczuć przypadłościowych, które stanowią liczne i różnorakie odmiany i przejawy owego odczucia substancjalnego. Takie odmiany nazywamy wrażeniami w stosunku do podstawowego odczucia cielesnego i pojmowaniem w stosunku do podstawowego odczucia umysłowego. Między nimi trwa synteza przynależąca do pierwszego aktu substancjalnego naszej rzeczywistości” (G. B o z z e t t i, *La persona umana*, w: tenże, *Opere complete*, red. M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1966, t. 1, s. 117).

⁴¹ Por. G. L o r i z o, *La persona nel pensiero teologico di Rosmini*, w: „Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura” 96(2002) nr 2-3, s. 238-240.

[...] jeśli w jednostce istnieją inne zasady, wszystkie one zależą od niej [od osoby – R.S.], istniejąc w tej jednostce jedynie dzięki relacji z nią⁴². Fundament osoby stanowi aktywność umysłowa i wolitywna. Dzięki inteligentnej woli osoba staje się autorem własnych działań⁴³. Od tej najwyższej zasady aktywnej zależy więc istnienie jednostki, dzięki niej osoba staje się pierwszą przyczyną swojego działania.

Osoba jest również nieprzekazywalna (łac. *incomunicabile*). Cecha ta stanowi konsekwencję wymienionych już właściwości: „Jednostka nie może siebie przekazać, nie przestając być tą jednostką, którą była poprzednio”⁴⁴. „Zarazem winna uzmysłwić sobie nieprzekazywalność podmiotu i osoby”⁴⁵. „Jeśli zatem istnieje wiele osób na świecie, każda z nich jest nieprzekazywalnym podmiotem”⁴⁶ – dodawał Rosmini. Nieprzekazywalność oznacza, że każda osoba jest samą sobą, odmienną od pozostałych, istotowo jedną i niepowtarzalną. Zanim spotka kogoś innego, jest w pełni sobą jako ktoś bezwzględnie jedyny. Dzięki temu osobowy podmiot może otworzyć się na inne, podobne do niego podmioty, wchodząc w przestrzeń porozumienia jako „my” bez jakiegokolwiek ryzyka utraty własnej substancjalnej tożsamości. W kwestii nieprzekazywalności osoby Rosmini poczynił spostrzeżenie o szczególnym znaczeniu: „Osoba ma w sobie niezmiennie i nieprzekazywalne sedno; w niej i dla niej dokonuje się złożony proces integracyjny, który mógłbym nazwać «personalizacją». W tym świetle osoba oznacza pierwszą zasadę obejmującą wszystkie podrzędne rodzaje aktywności, o ile przysługuje jej – potencjalnie – najwyższa aktywność wśród wszystkich pozostałych zasad”⁴⁷. Niewątpliwie można mówić o radykalnej niezależności osoby, o tym, że najintymniejsza warstwa duszy nie poddaje się naciskowi żadnej władzy ani żadnej ingerencji zewnętrznej, co mistykom kojarzyło się z „głębią”⁴⁸.

Rosmini nigdy nie myli osoby z jej świadomością ani nie utożsamia jej z jakimś szczególnymi, węższymi uwarunkowaniami psychologicznymi – jej wartość osobowa jest wrodzona⁴⁹. Osoba wraz ze swoją zasadą intelektualno-wolitywną bytuje od pierwszej chwili swego zaistnienia, podczas gdy świadomość – czyli pojmowanie tego, kim się jest – pojawia się później. Jedynie w przypadku Boga bycie osobą i świadomość występują razem od zawsze i na wieki.

⁴² R o s m i n i, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 836, s. 462.

⁴³ P o r. t e n ż e, *La società ed il suo fine*, s. 140; t e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 838, s. 462.

⁴⁴ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 836, s. 462.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ T e n ż e, *Teosofia*, nr 1119, s. 436.

⁴⁷ T e n ż e, *Psicologia*, t. 1, nr 199, s. 116; p o r. t e n ż e, *Psicologia*, t. 2, nr 876, s. 194; t e n ż e, *Antropologia soprannaturale*, red. U. Muratore, Città Nuova, Roma 1983, s. 316n.

⁴⁸ P o r. P s 42,6-8.

⁴⁹ P o r. R o s m i n i, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 846, s. 465.

RELACJA SUBSYSTEMNTNA

W człowieku istnieje cudowna mnogość możliwości, działań, nawyków i uwarunkowań. Do sfery natury należą zarówno siły materialne, jak i zasady aktywne. Rosmini wymienia ich pięć: instynkt życia, popęd seksualny, popęd ludzki, wolę i wolność. Jeśli działają one według własnych praw, bez wpływu zasady najwyższej, mamy wówczas do czynienia z aktami naturalnymi. Jeśli natomiast motorem ich działania staje się najwyższa zasada inteligentna i wolitywna, przekształcają się w akty osobowe. Natura ludzka obejmuje wszystkie możliwości jednostki bez względu na ich porządek i hierarchię. Dlatego też „wszystko, co jest w człowieku, a nie stanowi najwyższej zasady jego działań, nie jest osobą ludzką, lecz elementem ludzkiej natury”⁵⁰. Z Rosminiańskiego sposobu rozumowania wynika zatem rozróżnienie natury ludzkiej i osoby człowieka, analogicznie do rozróżnienia dwóch natur (ludzkiej i boskiej) i osoby Słowa Bożego w Jezusie Chrystusie (jak w dogmacie chalcedońskim). Jednostka natury ludzkiej nie musi być koniecznie osobą, ponieważ ta ostatnia oznacza „szczyt i wierzchołek ludzkiej natury”⁵¹. Między tymi dwiema rzeczywistościami musi zatem zachodzić relacja podporządkowania⁵², obejmująca swego rodzaju panowanie ludzkiej osoby nad jej naturą⁵³. Kiedy poszczególne zasady stają się zależne od najwyższej zasady aktywnej w jednostce, jej natura przeobraża się w osobę. Im większego znaczenia nabierają rozumność, wolność, język, wybór między skończonością a nieskończonością, otwartość na innych czy wzajemne relacje, tym bardziej człowiek urzeczywistnia się jako totalna jedność, czyli spełnia się jako osoba.

Spełnianie się osoby zależy jedynie od najwyższej zasady aktywnej, z której bierze początek charakter moralny bytu ludzkiego. Wielkim złudzeniem byłoby stawianie na rozwój społeczny czy ludzki jednostki, przy jednoczesnym ignorowaniu urzeczywistniania się zasady moralnej w człowieku. „Tylko moralność wpływa na osobowe udoskonalenie człowieka”⁵⁴. Zagwarantowanie przewagi zasady moralnej nad niższymi potencjalnościami ludzkimi prowadzi do doskonalenia osoby, a wraz z nią wszystkich pozostałych zasad naturalnych. O stanie osoby w dużej mierze decyduje uregulowana współpraca wszystkich

⁵⁰ T e n ż e, *Filosofia del diritto*, t. 1, nr 53, s. 192; por. t e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 852, s. 467.

⁵¹ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 839, s. 463; por. t e n ż e, *La società ed il suo fine*, ks. I, rozdz. 3, s. 140.

⁵² Por. t e n ż e, *Filosofia del diritto*, t. 1, nr 53, s. 192; nr 58, s. 193.

⁵³ Por. tamże, nr 58, s. 193.

⁵⁴ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 853, s. 467; por. t e n ż e, *Antropologia soprannaturale*, s. 351.

jej elementów aktywnych⁵⁵. Wprowadzając rozróżnienie doskonalenia naturalnego i osobowego w człowieku, Rosmini występuje jako przeciwnik jego ujęć naturalistycznych i sensualistycznych, charakterystycznych dla ówczesnej debaty antropologicznej i reprezentowanych przez autorów takich, jak John Locke, Étienne de Condillac, Julien Offray de La Mettrie czy Paul d'Holbach, którzy nie tylko usiłowali zredukować wymiar osobowy do natury, lecz także poddawali tę ostatnią skrajnej materializacji. Głosili oni, że między roślinami i zwierzętami a człowiekiem zachodzi jedynie różnica stopnia. Tego rodzaju determinizm i redukcjonizm w naukach i w filozofii Rosmini nazywał „wulgarnymi, choć nośnymi zafałszowaniami”⁵⁶.

Nie zawsze jednak doskonałość natury zbiega się z doskonałością osoby człowieka. Zdarza się, że jedna rozwija się kosztem drugiej. Na przykład osoby, które rozwinęły w sposób nadzwyczajny jakąś swą cechę (są na przykład doskonałymi sportowcami, dziennikarzami czy malarzami), jednocześnie mogą należeć do najgorszego typu ludzi. Działania podejmowane pod wpływem poszczególnych zasad istniejących w człowieku, lecz bez koordynacji z zasadą najwyższą prowadzą do spontanicznego rozwijania się i rozszerzania jakiegoś aspektu ludzkiego życia ludzkiego kosztem innych jego aspektów. Ktoś może być na przykład przekonany, że jest wolny, podczas gdy już dawno rozstał się z wolnością⁵⁷. Podążając za logiką myśli Rosminiego, należy w tym wywodzie podkreślić, że jednostka zawsze pozostaje osobą, to znaczy nigdy nie traci swojej godności. Z drugiej strony od samej jednostki zależy właściwy bądź niewłaściwy rozwój osoby, jej wzrost bądź ruina.

Z powyższych rozważań wyłania się kolejna definicja przedstawiona przez Rosminiego: „Osoba jest relacją subsystentną”⁵⁸. Definicja ta, zapożyczona

⁵⁵ Por. t e n z e, *Antropologia soprannaturale*, s. 339n., 352.

⁵⁶ T e n z e, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma 1979, s. 18n.

⁵⁷ Umberto Muratore pisze: „Jeśli w procesie asymilowania bytu różne zasady podległe woli działają niezależnie od osoby, wówczas rozwija się i doskonali ludzka natura; jeśli natomiast zarządzane są wolną wolą, która zmierza ku temu, co inteligencja rozpoznaje jako dobre, wówczas doskonali się osoba ludzka” (U. M u r a t o r e, *Antonio Rosmini: il discorso sull'uomo*, Città Nuova, Roma 1989, s. 38).

⁵⁸ A. R o s m i n i, *Teosofia*, t. 3, nr 903, s. 195. Wbrew stanowisku Arystotelesa, który osobę uważał za substancję, Rosmini zwrócił się ku tradycji św. Augustyna, który w ramach doktryny o Trójcy Świętej zdefiniował osobę jako relację. Tę samą intuicję teologiczną podjął później św. Tomasz z Akwinu, opracowując pojęcie osoby jako relacji subsystentnej, czyli bytowo samodzielnej (por. *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 4; por. też: Conferenza Episcopale Italiana, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*, Edizioni Paoline, Milano 2002, nr 25-26). We współczesnej dyskusji teologicznej ideę tę rozwija Gisbert Greshake. Przekonuje on, że chrześcijański punkt widzenia nie wymaga ontologii substancjalnej, która jest statyczna i martwa. Potrzeba jednak nowej ontologii, która nie dokona „desubstancjalizacji” bytu, lecz zaproponuje nowe pojęcie substancji. Na wszystkich poziomach byt musi zostać uznany za „wydarzenie autokomunikacyjne” (G. G r e s h a k e, *Il Dio unitrino*, Queriniana, Brescia 2000, s. 456), a relacja za „oryginalny sposób istnienia rzeczywistości,

z klasycznej tradycji augustyńskiej i tomistycznej, została opracowana w kontekście teologicznych dysput na temat tajemnicy Boga Trójjedynego. Rosmini zaś, odnosząc ją do zagadnień antropologicznych, nadał jej nowy sens.

Co jednak oznacza Rosminiański oksymoron „relacja subsystentna”, wyrażający rozwiązanie problemu związku między substancją a relacją? Problem ten jest złożony i wysoce spekulatywny, podkreślenie relacji może bowiem osłabić znaczenie substancjalności osoby, przypisanie wiodącej roli tej drugiej kategorii stwarza natomiast ryzyko potraktowania relacji jako czegoś zewnętrznego wobec substancji. Chrześcijańska myśl św. Augustyna i św. Tomasza, wyrosła z rozważania tajemnicy Trójcy Świętej, doprowadziła do zrehabilitowania pojęcia relacji i uznania go za możliwe do pogodzenia z uznaniem zasady osobowej za substancjalną. Niemożliwe jest bowiem pomyślenie o jakimkolwiek bycie samoistnym bez odniesienia go w sposób konieczny do innego bytu. W przypadku osoby musi zatem istnieć rzeczywiste powiązanie z innym bytem, powiązanie, które ustanawia ją istotowo.

Rosmini uderza w schemat, zgodnie z którym relacja traktowana jest jako pochodna substancji, jako jej cecha przypadłościowa. Relacja nie stanowi – według włoskiego filozofa – istoty pośredniej czy też przejściowej między dwiema realnymi istotami. Nie można bowiem mówić o relacji bez zakładania dwóch rzeczywistości, między którymi relacja ta powstaje. Włoski filozof wyjaśnia to następująco: „Kiedy umysł, biorąc pod uwagę dwa istnienia razem, dostrzega jedno z nich, ale tak, iż w żaden sposób nie da się go ogarnąć pojedynczo, bez uwzględnienia drugiego, wówczas istnienie takie nazywa się relacją. Jest to istnienie, którego nie da się pomyśleć, nie myśląc przy tym o dwóch istnieniach, między którymi relacja zachodzi. Jedno z tych istnień

równie ważny jak substancja” (tamże) wewnątrz struktury bytu. Być oznacza zatem „być-w-relacji-do” (tamże). Podobny pogląd przedstawia również Walter Kasper: „Rozwój doktryny trynitarnej łączy się przełamaniem rozumienia rzeczywistości opartego na prymacie substancji i istoty na rzecz pojmowania rzeczywistości w zgodzie z prymatem osoby i relacji” (W. K a s p e r, *Der Gott Jesu Christi*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1995, s. 377). Jedność nie jest ostatecznym kryterium, mnogość zaś i relacje nie są jej pochodnymi niższego rzędu – jedność i odmiennność mają to samo źródło. Wszelka rzeczywistość w swej najgłębszej warstwie, czyli na poziomie bytu, jest wewnętrzną triadyczną. Dlatego Greshake postuluje „ontologię trynitarną” (G r e s h a k e, dz. cyt., s. 456). Jej konsekwencję w antropologii stanowi przekonanie, że człowiek nie tylko spełnia się w relacji, lecz że jako byt jest relacyjny – zwłaszcza w odniesieniu do swego Stwórcy: relacja z Nim sprawia bowiem, że człowiek jest człowiekiem. Osoba i *communio* mają ten sam początek (por. tamże, s. 47). „Autonomia [...] podmiotu nie przeciwstawia się jego relacyjności, lecz została przez nią stworzona i umożliwiona” (tamże, s. 460). W tym kontekście Greshake krytykuje Emericha Coretha, który twierdzi, że „jedność przeważa nad różnorodnością” (E. C o r e t h, *Trinitätsdenken in neuzeitlicher Philosophie*, Anton Pustet Verlag, Salzburg–München 1986, s. 5). Greshake wyjaśnia: „Jedność [...] i wielość relacyjna [...] wzrastają w sposób wprost proporcjonalny, nie zaś odwrotnie proporcjonalny” (G r e s h a k e, dz. cyt., s. 457). Por. też: J. R a t z i n g e r, *Dogma e predicazione*, tłum. G. Poletti, Queriniana, Brescia 1974, s. 173-189.

pozostaje w tak istotnej relacji z drugim, że nie mogłoby bez niego zaistnieć, i ani jednego, ani drugiego nie można byłoby pojąć. [...] Nie odnosi się to jedynie do pojęć abstrakcyjnych, ale również do realnie istniejących rzeczy, w tym także do tych bytowo samodzielnych (subsystencji). Osoba jest zatem relacją subsystentną, przez co rozumie się istotne połączenie między zasadami osobowymi, takimi jak wola oraz światło rozumu”⁵⁹.

„Wypada zatem powiedzieć – kontynuuje Rosmini – że nazwa «osoba» nie oznacza ani czystej substancji, ani czystej relacji, lecz relację substancjalną, to znaczy relację zachodzącą w wewnętrznym porządku bytu substancji”⁶⁰. Substancja czy też subsystencja jest hierarchicznie uporządkowana wewnętrznie, innymi słowy, ma określoną „strukturę”. „Zarówno słowo «podmiot», jak i słowo «osoba» wyrażają wewnętrzny porządek bytowy właściwy dla jednostki odczuwającej, lecz u jego podstaw znajduje się relacja między wewnętrzną zasadą – od której zależy subsystencja jednostki i skąd czerpie energię wszelka jej aktywność – a wszystkimi pozostałymi składowymi jednostki, podtrzymywanymi i aktywizowanymi przez tę zasadę”⁶¹. Należy odróżnić najwyższą zasadę od wszystkiego, co dzięki tej zasadzie znajduje się w jednostce, od całej sieci zewnętrznych relacji z innymi osobami i ze światem. „Osoba jest relacją istniejącą (wł. *sussiste*) wewnątrz natury inteligentnej; to znaczy stanowi ową zasadę działania [...] która jako taka winna przewodzić innym zasadom związanym z tą naturą”⁶². Wielość możliwości i aktów zostaje zjednoczona dzięki owej relacji między różnorodnością aspektów funkcjonowania osoby a inteligentną duszą, na której wszystkie one się opierają. Osoba jako „relacja subsystentna” – która nadaje harmonijny porządek całej sferze umysłowej oraz cielesnej – wyznacza ontologiczną różnicę między człowiekiem a bytami przynależącymi do świata fizycznego i zwierzęcego, i dzięki swemu otwarciu na nieskończoność zyskuje szczególną godność.

Takie rozumienie osoby pozwoliło włoskiemu myślicielowi na zbudowanie personalistycznej panoramy całej istniejącej rzeczywistości. Wizję tę wyraził w słynnej formule: „To co jest, lecz nie jest osobą, nie może istnieć bez odniesienia do osoby”⁶³. W osobie koncentruje się ontologicznie cały wszechświat. Rosmini wyjaśnia: „Wszystko, co istnieje w świecie, przypomina łańcuch, którego ogniwa zawieszone są na ogniwie pierwszym, którym jest osoba”⁶⁴. Wzniosłość osoby wpływa z jej wykraczania poza siebie, co charakteryzuje

⁵⁹ R o s m i n i, *Teosofia*, t. 2, nr 903, s. 352.

⁶⁰ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 832, s. 460.

⁶¹ Tamże, nr 833, s. 461.

⁶² T e n ż e, *Antropologia soprannaturale*, t. 1, s. 341; por. t e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 833, s. 460n.; nr 906, s. 488.

⁶³ T e n ż e, *Logica*, t. 1, Bocca, Milano 1942, nr 362, s. 141.

⁶⁴ T e n ż e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 906, s. 489.

relację substancjalną. Rzeczy są dla człowieka środkami, osoby natomiast – celami. „Człowiek winien używać rzeczy jako środków służących do osiągnięcia swego celu. Natomiast osoby muszą być traktowane zawsze jako cel, to znaczy jako mające swą własną celowość”⁶⁵. Tym też należy tłumaczyć powinności człowieka wobec siebie samego.

Świat jest zatem środkiem. Rzeczy nie istnieją same w sobie, ponieważ mają status ontologiczny środków. Osoba natomiast stanowi cel wszystkich bytów nieosobowych. Oprócz Boga, będącego przyczyną celową wszelkiego stworzenia, cel stanowią również ludzie, uczestniczący w Boskim celu. Nie są oni jednak celem absolutnym i ostatecznym, status taki przysługuje bowiem jedynie Bogu. I chociaż Bóg stworzył człowieka i uczynił go zależnym od siebie, nie może On posłużyć się człowiekiem jako środkiem. „Tym, co czyni z osoby cel, jest boski element, który ją kształtuje. Element ten, który w Bogu kojarzy się z Nim samym, nie może zostać potraktowany jako zwykły środek nawet przez samego Boga, ponieważ nie może On użyć siebie samego jako środka, będąc zasadniczo celem”⁶⁶. Z tego powodu „Bóg dostrzega w człowieku najwyższą szlachetność”⁶⁷. „Nigdy zatem nie zechce złożyć w ofierze swojej własnej potędze tego, co rozumne; będzie ono zawsze stanowiło cel Jego działania”⁶⁸. Według jednej z logicznych reguł sformułowanych przez Rosminiego, „to, co relatywne, nie może istnieć bez tego, co absolutne”⁶⁹. Osoba zatem jest centrum ontologicznym świata, a jej cel stanowi równocześnie cel wszechświata⁷⁰.

Rosmini nazywał osobę „mikrokosmicznym pięknem”⁷¹, ponieważ będąc relacją subsystentną, opuszcza ona swą skończoność i subiektywność, aby „rzucić się” w byt, powierzyć się mu bez obawy o wyobcowanie czy utratę własnej osobowej oryginalności. Osoba jest otwarta i chce kontaktu z całością bytu. Równocześnie szanuje właściwy mu porządek, zgodnie z którym rzeczy miłowane są jako środki, osoby stworzone zostały jako cele względne, Bóg zaś stanowi cel ostateczny. Podążając za tym porządkiem, człowiek stopniowo uwalnia się od egoizmu, ucząc się sztuki życia miłością uniwersalną. Człowiek pożąda istnienia absolutnego w jego konkretnych przejawach i w jego aktualności, dlatego wychodzi ku drugiej osobie – aż po kontemplację Boga,

⁶⁵ T e n z e, *Filosofia della politica*, s. 167.

⁶⁶ T e n z e, *Filosofia del diritto*, t. 4, nr 544, s. 868n.

⁶⁷ Tamże, nr 545, s. 869.

⁶⁸ Tamże. Sformułowanie to znajduje się w komentarzu Rosminiego do Księgi Mądrości (por. Mdr 12,18).

⁶⁹ T e n z e, *Logica*, t. 1, nr 362, s. 141.

⁷⁰ Por. t e n z e, *Antropologia in servizio della scienza morale*, nr 427, s. 259; t e n z e, *Teodicea*, Città Nuova, Roma 1977, nr 668, s. 203.

⁷¹ T e n z e, *Teosofia*, t. 2, nr 1087, s. 486.

będącego nie tylko bytem, o którym można rozmyślać, ale i rzeczywistością, którą można się radować.

Po stu pięćdziesięciu latach stanowisko Rosminiego znalazło znamienne potwierdzenie w oficjalnym nauczaniu Kościoła: „Problematyka osoby stanowi szczególnie dogodny teren, na którym dokonuje się spotkanie z bytem, a tym samym z refleksją metafizyczną”⁷².

OSOBA NOWA ALBO NADPRZYRODZONA

Metafizyka osoby to metafizyka bytu, bycie osobą odnoszone jest bowiem do bytu na różnych jego poziomach, z uwzględnieniem absolutnej dominacji czynnika metafizycznego nad czynnikami psychologicznymi, politycznymi czy społecznymi. Założenie tak zwanej koncepcji personalistycznej w ogóle stanowi przekonanie, że osoba – poza psychologiczną, społeczną i fenomenologiczną warstwą swego funkcjonowania – ma silny fundament ontologiczny, opartą na bycie strukturę metafizyczną. Ontologia zbudowana na uznaniu bytowości całego człowieka w ostatecznym rozrachunku proponuje pojęcie osoby integralnej. Jeśli zaś, jak Antonio Rosmini, uznamy współistnienie w osobie trzech form bytu – osoba jest bowiem realna, wyczuwa ideał oraz dąży nieustannie do pełni moralnej – ujęcie zaproponowane przez filozofa z Rovereto można nazwać ontologią triadyczną lub trynitarną. Wnioski, które przedstawił Rosmini, są w pełni uprawnione: aby uznać prymat osoby i jej nienaruszalnej godności w filozofii, polityce czy etyce, należy sięgnąć do kultury teologicznej, zwłaszcza trynitarniej. Z niej wypływa fascynująca wizja osoby jako „mikrokosmicznego piękna” podążającego w stronę Absolutu.

Relacyjny charakter osoby ma zatem konotację teologiczną. W ujęciu Rosminiego teologia dopełnia ontologiczną wizję osoby, a wiara i rozum nie wykluczają się wzajemnie. Jako dziedziny wiedzy ontologia i teologia mają wspólny przedmiot, którym jest byt. W tym znaczeniu i jedna, i druga zasługuje na miano teorii bytu. Charakterystyczna różnica między nimi wyraża się w tym, że ontologia to „teoria bytu wspólnego”⁷³, teologia natomiast to „teoria bytu właściwego”⁷⁴, którym jest sam Bóg⁷⁵. Świat inteligencji dzieli się według Rosminiego na naturalny i – obszerniejszy – nadprzyrodzony⁷⁶. Objawienie się Boga jako jednego i zarazem trójosobowego ma doniosłe konsekwencje filozoficzne: niemożliwe jest opracowanie metafizyki bytu w oparciu o filozofię, któ-

⁷² J a n P a w e ł II, Encyklika *Fides et ratio*, nr 83.

⁷³ R o s m i n i, *Teosofia*, t. 1, nr 39, s. 36.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. tamże, nr 39, s. 77-79.

⁷⁶ Por. t e n ż e, *Introduzione alla filosofia*, s. 152.

rej obca jest wiara chrześcijańska. Nadprzyrodzoność nauk teoretycznych oraz nadprzyrodzoność życia wspomagają się wzajemnie⁷⁷. Dla Rosminiego związek Boga z ludzką osobą jest czymś fundamentalnym, a zatem żadnej ludzkiej władzy nie uda się wyeliminować ani panowania Boga nad człowiekiem, ani dążenia człowieka ku Bogu. Związek ten opisywał Rosmini, odwołując się do trzech form bytu: Bóg jako byt idealny przekazuje człowiekowi intuicję dobra wspólnego⁷⁸; jako byt realny, poprzez ścisłą więź z człowiekiem, nieustannie mu towarzyszy, chroniąc go i darząc opatrnością⁷⁹; jako moralność wytwarza zaś warunki do życia w klimacie sprawiedliwości i szczęścia⁸⁰. „Wśród bytów Bóg jest absolutną przyczyną i kresem wszystkiego, co istnieje; jest On zatem również ostatecznym celem woli i jej aktów w prawym człowieku, celem ostatecznym, ku któremu zmierza wszelkie poznanie, szacunek, miłość i każde ludzkie działanie”⁸¹. Jako pierwsza przyczyna bytu Bóg jest bytem realnym i absolutnym, a Jego istota jest trynitarna. Poprzez akt stworzenia⁸² trynitarność form bytu: obiektywnego, subiektywnego i moralnego, odpowiada wprost jedności Boskiej istoty oraz troistości Osób bytu najwyższego: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Trzy formy bytu są „najpełniejszym śladem Trójcy we wszechświecie”⁸³, „śladem, jaki Najświętsza Trójca pozostawiła po sobie w rzeczach”⁸⁴. Byt stworzony jest więc triadyczny: odzwierciedla się w nim trynitarny sposób działania Boga ad extra. Terminologią tą Rosmini nawiązywał do „trzech warunków każdej egzystencji”⁸⁵ opisanych w nauczaniu św. Augustyna.

„Ślady Trójcy w bycie stworzonym nie wystarczają do odnalezienia Trójcy Osób boskich”⁸⁶ – pisze jednak Rosmini. „Potrzeba Objawienia”⁸⁷ – dodaje. Przybliżamy się w tym miejscu do chrześcijańskich źródeł myśli filozoficznej Antonia Rosminiego – do objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Rosmini zaproponował pewnego rodzaju „personologię chrystologiczną”, którą przed-

⁷⁷ Por. tamże, s. 161; t e n ż e, *Antropologia soprannaturale*, t. 1, s. 147.

⁷⁸ Por. t e n ż e, *Filosofia del diritto*, t. 4, nry 546-551, s. 869-870.

⁷⁹ Por. tamże, nr 552, s. 870.

⁸⁰ Por. tamże, nr 554, s. 871.

⁸¹ Por. t e n ż e, *Introduzione alla filosofia*, s. 294.

⁸² Por. t e n ż e, *Teosofia*, t. 1, nr 304, s. 280.

⁸³ Por. t e n ż e, *Antropologia soprannaturale*, t. 1, s. 141.

⁸⁴ Tamże, s. 145.

⁸⁵ Tamże. To, co Augustyn nazywał sposobem, rodzajem i porządkiem (zob. św. A u g u s t y n, *De ordine*, Patrologia Latina, t. 32, kol. 977-1020), w myśli Rosminiego oznacza odpowiednio byt realny (substancję), byt idealny (inteligencję) i byt moralny (szczęśliwość). Polemika św. Tomasza z koncepcją augustyńską zob. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* I, q. 5, a. 3; I, q. 45, a. 7; I, q. 85, a. 4.

⁸⁶ R o s m i n i, *Antropologia soprannaturale*, t. 1, s. 147.

⁸⁷ Tamże.

stawił w swoim największym dziele teologicznym *Antropologia soprannaturale*⁸⁸ [„Antropologia nadprzyrodzona”]. Swoje założenia teologiczne Rosmini zaczerpnął z myśli św. Augustyna, zwłaszcza z jej opracowania w słynnym w jego czasach podręczniku teologii systematycznej Dionysiusa Petaria⁸⁹. W swym dziele myśliciel z Rovereto walczył z naturalistycznym redukcjonizmem, a zwłaszcza z obecnym w filozofii protestanckim racjonalizmem. Wszedł w polemikę z profesorem dogmatyki protestanckiej na Uniwersytecie Federiciano w Halle Julusem Augustem Wegscheiderem, który twierdził, że „wszelka nadprzyrodzoność jest absurdem”⁹⁰. W odpowiedzi Rosmini wyjaśniał, że „Boże światło obecne w rozumie ludzkim od początku sprawia, iż osoba zwraca się ku Bytowi Absolutnemu, przechodząc od otwartego na transcendencję poznania naturalnego do wiedzy nadprzyrodzonej (cognizione soprannaturale)”⁹¹.

Włoski filozof rozróżnia w człowieku porządek natury i porządek łaski. Obecność tych dwóch porządków pozwala wyjaśnić złożoność i bogactwo osoby. Z racji swoich wrodzonych możliwości intelektualnych osoba jest w sposób naturalny otwarta na nieskończoność i pełne zadowolenie odnajduje jedynie w zetknięciu z realnym, nieskończonym bytem⁹².

Łaska w rozumieniu filozofa z Rovereto to „działanie Boże, które łączy ludzkiego ducha w głęboką i rzeczywistą jedność z Bóstwem”⁹³. Działanie Chrystusa w życiu człowieka nie ogranicza się jedynie do wywierania zewnętrznego wpływu na ludzką wolę, lecz oznacza realne i trwałe zjednoczenie człowieka i Boga. Bóg osobowy „wciela się” na stałe w człowieka. „Bóg, podejmując działanie nazywane łaską, realnie się z nami łączy i pozostaje z nami zjednoczony, a zatem poprzez tę łaskę pojawia się w nas coś boskiego, czego wcześniej nie było”⁹⁴. W warstwie istotowej dusza ludzka przyjmuje nowy kształt, tworzy się w niej „nowa moc działania, podnosząc naturę ludzką do poziomu głębokiej i trwałej wspałości”⁹⁵. W podmiocie ludzkim dokonuje się przeobrażenie, pojawia się pewna innowacja na poziomie najwyższej zasady człowieka. Wraz z łaską chrztu świętego człowiek zostaje wyposażony w nową

⁸⁸ Zob. t e n ż e, *L'antropologia soprannaturale. Opera postuma di Antonio Rosmini-Serbatì*, t. 1-3, Tipografia Giovanni Pane, Casale Monferrato 1884. Dzieło to, pisane od maja 1832 roku do kwietnia 1836, nie zostało ukończone. Po raz pierwszy ukazało się w roku 1884, niemal trzydzieści lat po śmierci autora.

⁸⁹ Zob. D. P e t a r i o, *De theologiae dogmatibus*, t. 1-7, Remondini, Venezia 1787. Autor był francuskim jezuitą, przedstawicielem siedemnastowiecznej teologii pozytywnej.

⁹⁰ R o s m i n i, *Antropologia soprannaturale*, t. 1, s. 244n.

⁹¹ Tamże, s. 111.

⁹² Por. tamże, s. 247.

⁹³ Tamże, s. 75.

⁹⁴ Tamże, s. 89.

⁹⁵ Tamże.

inteligencję, dzięki której rozum zdolny jest pojąć samego Boga. W ten sposób rodzi się nowy umysł, będący w stanie dostrzegać w sposób konkretny rzeczywistość nadprzyrodzoną⁹⁶, tworzy się nowe, podstawowe odczucie – odczucie w znaczeniu ontologicznym, nie zaś psychologicznym. Jest to odczucie wiary. Formuje ono nowego człowieka, podobnie jak podstawowe odczucie zwierzęco-racjonalne kształtuje człowieka naturalnego. Obydwa rodzaje odczucia są „substancjalne, to znaczy tworzą «ja»”⁹⁷.

W tak odnowionym intelekcie zaczyna działać słowo Boże, Jezus Chrystus. Osoba, jak już powiedzieliśmy, ujawnia się w zasadzie aktywnej, to znaczy w rozumnej woli. Przyjęte za pomocą woli Słowo wnika w nas i umiejscawia się w naszej osobowości. Światło intelektu w zetknięciu się ze Słowem Boga tworzy nową nadprzyrodzoną zasadę, nową wolę, odnoszącą się z miłością do dóbr nadprzyrodzonych i przyswajającą je sobie. W taki sposób pojawia się nowa osoba, w której natura ludzka nie stanowi już prawa, ponieważ w człowieku zaszczepione zostaje prawo Chrystusowe, a wraz z nim żyje w człowieku sam Chrystus. Horyzonty prawdy i dobra ulegają poszerzeniu w nieskończoność.

Nowy człowiek to dla Rosminiego człowiek uświęcony. Każdy z nas bowiem nosi w swej naturze grzech pierworodny, „skłonność [...] do złego od pierwszych chwil istnienia, uprzednią w stosunku do użycia własnej wolności”⁹⁸, „spaczną zasadę, która uwodzi wolę, nakłaniając ją ku złemu”⁹⁹. Łaska Chrystusa działa w człowieku, tworząc w nim *de facto* nową osobę. Podmiot pozostaje wprawdzie ten sam, lecz wzbogaca się o nową zasadę – aktywną, wznioślejszą i wyższą. Rozum osobowy sięga nowej, nadprzyrodzonej zasady aktywnej. W człowieku łaska buduje na naturze – zgodnie z klasyczną formułą „*gratia non tollit naturam, sed supponit et perficit*”¹⁰⁰. Rosmini wyjaśniał to następująco: „Substancja inteligentna pozostaje ta sama, lecz zasada osobowa ulega zmianie, wywyższeniu, dziękiłączeniu się Słowa z duszą. Nie oznacza to jednak, że nowa, wznioślejsza zasada aktywna jest samym Słowem [...] wówczas bowiem człowiek nie miałby własnej osobowości, lecz osobowość Słowa. Na tym polega łączenie się Słowa z człowiekiem w Chrystusie. W chrześcijaństwie Słowo jest łączone *per modum obiecti*. Znaczy to, że przedmiot nie zlewa się nigdy z podmiotem będącym osobą, wręcz przeciwnie,

⁹⁶ Por. tamże, s. 307.

⁹⁷ Tamże, s. 100.

⁹⁸ Tamże, s. 389.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Św. Bonaventura, *Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum*, liber secundus, *Commentarius in distinctionem VII*, pars 1, a. 2, q. 1, w: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, t. 2, s. 183-185. Por. M. Schmaus, *Dogmatica cattolica*, Marietti, Torino 1959, t. 1, s. 589.

pozostaje wręcz przeciwieństwem podmiotu [...]. Światło prawdy, gdy w nas rozbłyśnie, budzi pewną nową aktywność, pewną aktywną zasadę, której pierwiej nie było [...]. Pragnę wykazać, że każdej biernej właściwości w człowieku odpowiada właściwość czynna, albo, innymi słowy: każdemu odczuciu (będącemu właściwością bierną) odpowiada instynkt (jako właściwość czynna). Jeśli dane jest nam nowe odczucie, zostają nam zarazem dane nowy instynkt bądź zasada aktywna. Słowo łączące się z nami przeobraża nasze podstawowe odczucie. Stąd wyłania się całkiem nowa zasada działania, która przewodzi działaniom nadprzyrodzonym”¹⁰¹.

Biorąc pod uwagę wymiar historyczny osoby, Rosmini zwracał uwagę, że łaska działa wewnątrz osoby stopniowo. Początkowo pomaga człowiekowi oczyścić ideę cnoty z wszelkich aspektów zmysłowych, a następnie czyni tę cnotę skuteczną. Serce odczuwa jej siłę, dostrzegając piękno rzeczywistości boskiej. W końcu porusza miłość nagromadzoną już w sercu, popychając w jej stronę ludzką wolę. W ten sposób osoba urzeczywistnia się w zgodzie z własną celowością, praktykując moralność według reguł syntezy trzech form bytu, i spełnia się poprzez wybory moralne nakierowane na obiektywne dobro, jakim jest Bóg.

Rosmini pisał: „Ratując osobę, uratujemy człowieka”¹⁰². Do osiągnięcia tego celu potrzeba jednak skoku jakościowego w postaci przełomu chrystologicznego. Człowiek mający w sobie czystą zwierzęcość potrzebuje przeobrażenia w człowieka nowego, obdarzonego odczuwaniem podmiotowym – uczestnictwem w życiu Chrystusa. To podejście chrystologiczne jest bardzo ważne, człowiek potrzebuje bowiem rozpoznania siebie jako osoby, życia jako osoba i działania jako osoba, a równocześnie ma prawo takiego właśnie traktowania. Imperatywu całkowitego otwarcia się na byt, a zwłaszcza na Byt nieskończony, nie można w pełni zrealizować bez Chrystusa.

Po stu pięćdziesięciu latach to przekonanie Rosminiego znalazło potwierdzenie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II: „Chrystus, nowy Adam, już w samym objawieniu tajemnicy Ojca i Jego miłości objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie [...]. Albowiem On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”¹⁰³. Papież Jan Paweł II również pisał: „Człowiek zostaje w Tajemnicy Odkupienia na nowo potwierdzony, niejako wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych, a nawet

¹⁰¹ R o s m i n i, *Antropologia soprannaturale*, t. 4, s. 296.

¹⁰² T e n ż e, *L'introduzione del vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 2002, s. 243.

¹⁰³ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa”¹⁰⁴.

Stan zbawienia wprowadza w życie człowieka harmonię – między jego stroną racjonalną a aspektem zwierzęcym, między ciałem a duchem. Owa rozumna i aktywna część człowieka, w której lokuje się jego wartość osobowa wraz z najwyższą zasadą aktywną, odpowiedzialną za jego postępowanie, może jednak zostać zdeprawowana przez siły zła. Wrogami nowego człowieka są zatem diabeł (winny przejawów gwałtu i przemocy w świecie oraz chorób ludzkiego myślenia, które powodują niezdolność do uczciwego działania i myślenia na płaszczyźnie etycznej i religijnej, a nawet do rozpoznania prawdy) oraz „zwierzęca” część człowieka, która „nakłania [go], nie bez współudziału diabła, do przyjemności zmysłowych, odwodząc go od rozkoszy duchowych”¹⁰⁵. Umacnianie nowego człowieka wymaga ciągłej walki. Aby nie utracić pierwszeństwa wartości osobowej w człowieku, potrzeba umiejętności w posługiwaniu się bronią etyki i duchowości. Rosmini przeciwstawiał się radykalnie wszelkim próbom usuwania wymiaru osobowego z natury ludzkiej, a pozbawianie człowieka uczestnictwa w posiadaniu prawdy, cnoty i szczęścia oraz rozkoszowania się nimi uważał za wielką krzywdę wyrządzaną bytowi osobowemu.

*

W otaczającym nas dzisiaj chaosie myślowym można szczególnie docenić podjęty przez Antonia Rosminiego nadludzki wysiłek odzyskania podstawowych pojęć, które są człowiekowi bezwzględnie potrzebne, by mógł na nowo zrozumieć siebie i swoje zadania w odniesieniu do wiary, Boga, Kościoła, rodziny, państwa, społeczeństwa i całej – najszerzej pojętej – rzeczywistości. Stąd też płynęła determinacja włoskiego filozofa, by nadać właściwy wydźwięk pojęciu osoby. Był on bowiem świadom, że jest to droga prowadząca do zwycięstwa nad nihilizmem.

¹⁰⁴ J a n P a w e ł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 10.

¹⁰⁵ R o s m i n i, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, s. 189n.

Katarzyna JASIŃSKA

PRAXIS DROGĄ POZNANIA I SPEŁNIANIA SIĘ OSOBY Myśl Karola Wojtyły jako inspiracja dla pedagogów

Analiza ludzkiej praxis umożliwia człowiekowi jako podmiotowi działającemu odkrycie swej duchowej natury, która przejawia się w czynie. To właśnie w doświadczeniu „człowiek działa” odsłania się sprawczość i odpowiedzialność osoby, jej zdolność do samostanowienia i do integracji dynamizmów własnej natury, a także niezależność woli od przedmiotów chcenia i poznania, a równocześnie jej zależność od odkrywanej w sądach sumienia prawdy o dobru.

Człowiek jest osobą – to twierdzenie, jedno z podstawowych twierdzeń filozofii klasycznej, kwestionowane w wielu nurtach myśli współczesnej, stanowi zwornik antropologicznej refleksji Karola Wojtyły.

Karol Wojtyła w swoim rozumieniu osoby nawiązywał do definicji Boecjusza, przyjętej przez św. Tomasz z Akwinu i scholastyków: „Persona est rationalis naturae individua substantia”¹ – osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej. Jednakże, jak stwierdził: „Ani pojęcie natury (rozumnej), ani też jej indywidualizacja zdają się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym, a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to k t o ś”². Osoba jako ktoś konkretny, jedyny i niepowtarzalny wykazuje różnicę i dystans względem każdego „coś”. Wojtyła, nigdy nie kwestionując wizji człowieka obecnej w dziełach Akwinaty, zmodyfikował ją jednak i wzbogacił o koncepcję podmiotowości przeżyciowej. Termin „ja”, którym się posługiwał, ukazuje jednocześnie bycie podmiotem i przeżywanie siebie jako podmiotu³. Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni (czyli czyny) i co się w nim dzieje (uczynnienia), coraz bardziej staje się „jakimś” i „kimś”⁴. W tym stwierdzeniu odczytać można dynamiczną koncepcję bycia (łac. *esse*) i stawania się (łac. *feri*) człowieka jako osoby. W charakterystycznym dla Woj-

¹ Boethius, *Liber de persona et duabus naturis et una persona Christi*, w: *Patrologia latina*, t. 64, kol. 1342.

² K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 123.

³ „Termin «ja» zawiera w sobie więcej niż termin *suppositum*, łączy bowiem moment podmiotowości przeżytej z podmiotowością ontyczną, podczas gdy *suppositum* mówi tylko o tej drugiej: o bycie jako podmiotowej podstawie istnienia i działania”. Tamże, s. 93.

⁴ Por. tamże, s. 144n.

tyły personalistycznym rozumieniu człowieka jako osoby istotne jest to, że nie można zredukować go – jak to ma miejsce w podejściu kosmologicznym – do sfery przedmiotowej, do której fizycznie przynależy: „P o d m i o t o w o ś ć j e s t [...] poniekąd synonimem «tego, co nieredukowalne» w człowieku”⁵.

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba ukazania przez pryzmat wypracowanej przez Karola Wojtyłę kategorii praxis, jak możliwe jest poznanie osoby i w jaki sposób człowiek spełnia się jako osoba. Dla pedagogów wiedza ta może być szczególnym źródłem inspiracji do refleksji nad sensem wychowania. Pojęcie osoby wciąż pozostaje przedmiotem wielu filozoficznych sporów o tożsamość człowieka. Zasługą Wojtyły jest ukazanie niejako „przedspornego”, opartego na doświadczeniu, rozumienia człowieka jako osoby.

ANALIZA LUDZKIEJ PRAXIS A POZNANIE OSOBY

Punktem wyjścia antropologii i etyki Karola Wojtyły jest doświadczenie człowieka⁶. Ma ono charakter prymarny w stosunku do rozmaitych teorii bytu ludzkiego⁷. W ujęciu Wojtyły teoria winna przede wszystkim służyć rozumieniu człowieka, a nie tylko wyjaśnianiu mechanizmów jego funkcjonowania. W tym celu autor studium *Osoba i czyn* sięga do pojęć „theoria” i „praxis” i pokazuje ich źródłowe znaczenie. „Theoria” (z greckiego) oznacza mniej więcej „widzenie”, „ogląd”. Uprawiać teorię znaczyłoby dokonać wglądu w rzeczywistość, którego jedynym celem jest poznanie prawdy. W tradycji klasycznej – do której odwoływał się Wojtyła – nie ma, by tak rzec, sztucznego problemu „powiązania” teorii z praktyką, gdyż nie przyjmuje się w niej założenia, że poznanie teoretyczne jest oderwanym od rzeczywistości, abstrakcyjnym konstruktem myślowym; przeciwnie, uznaje się, że jest ono oglądem rzeczywistości (theoria) dokonywanym z czystego umiłowania prawdy. „Teoria – jak

⁵ T e n ż e, *Podmiotowości i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 438.

⁶ P o r. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 56-61; t e n ż e, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 17(1969) nr 2, s. 19.

⁷ „Refleksja antropologiczna Karola Wojtyły – pisze Tadeusz Styczeń SDS – odznacza się tym, iż na jej wstępie Autor poniekąd nie wie, jakie będą jego definitywne poglądy na człowieka, wie o nich tylko tyle, że muszą one być bez reszty podporządkowane doświadczeniu człowieka, czyli wglądom w człowieka. [...] Doświadczenie to, wgląd (*Einsicht*), wyprzedza pogląd (*Ansicht*) i na świat, i na człowieka, wyprzedza światopogląd”. T. S t y c z e Ń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, s. 496. P o r. t e n ż e, „*Transcendencja – drugie imię osoby*” czyli człowiek widziany z „niskości” doświadczenia samego siebie i z „wysokości” krzyża, w: tenże, *Objawić osobę*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 279-281.

zauważa Witold Starnawski – może być najbardziej «pożyteczna» wtedy, gdy nie służy żadnym praktycznym celom i opiera się na nieinstrumentalnej relacji do prawdy”⁸. Dopiero na prawdziwym rozpoznaniu rzeczywistości może oprzeć się ludzkie działanie, ludzka praxis, której formą jest także wychowanie.

Karol Wojtyła ukazał znaczenie złożonej relacji *theoria–praxis*, która w jego ujęciu jest układem dwukierunkowym. Z jednej strony „*praxis sequitur theoriam*” – działanie jest następstwem teorii; droga wiodąca od teorii ku praktyce to sposób poznania właściwy etyce oraz „wszystkim naukom o ludzkim działaniu”⁹. Z drugiej strony istnieje też zależność biegnąca w przeciwnym kierunku: od praktyki do teorii. Wojtyła zaznacza wprawdzie, że *praxis* jest uprzednia w stosunku do *theoria*, ale jedynie w tym sensie, że nasze poznanie rozpoczyna się od doświadczenia.

W porządku metafizycznym osoba poprzedza swoje działanie, co filozofia klasyczna wyraża w adagium „*operari sequitur esse*” (działanie jest następstwem istnienia). W porządku epistemologicznym natomiast analiza działania stanowi źródło wiedzy o podmiocie działającym, pozwala poznać nie tylko istnienie, ale także naturę tego, kto działa. Nie jest to jednak wyłącznie subiektywna wiedza pewnego podmiotu, ale wiedza, która ma walor powszechnej ważności, ponieważ jej treść dotyczy każdego człowieka. W tym znaczeniu to właśnie ludzka *praxis* znajduje się u podstaw wiedzy o człowieku, u początku teorii człowieka: „Przechodząc od nastawienia metafizycznego do epistemologicznego, można i trzeba stwierdzić, że najpełniejsze doświadczenie, a w konsekwencji też najpełniejsze zrozumienie tego, k i m j e s t c z ł o w i e k – d z i a ł a j ą c y p o d m i o t, możemy zdobyć poprzez g r u n t o w n ą a n a l i z ę c z y n u, a więc na drodze *praxis*”¹⁰. Z analizy *operari* czerpiemy wiedzę o *esse*. Czyn, jako szczególny rodzaj działania, jest jakby oknem na świat osoby, źródłem jej poznania¹¹.

Autor *Osoby i czynu* uważał, że analiza *praxis* prowadzi do odsłonięcia istoty człowieka. W doświadczalnym fakcie „człowiek działa” ujawnia się osobowa struktura człowieka. „Ten, kto działa, [...] ma szczególną zdolność i moc samostanowienia, w którym on sam przeżywa siebie jako istotę wolną. Wolność wyraża się w sprawczości, a sprawczość pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do praw-

⁸ W. Starnawski, *Prawda jako zasada wychowania. Podstawy pedagogii personalistycznej w nawiązaniu do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, s. 69.

⁹ K. Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 468.

¹⁰ Tamże, s. 469.

¹¹ Por. tenże, *Osoba i czyn*, s. 75.

dy i zależność od niej: to, co stanowi właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach”¹².

Wojtyła ukazuje dwa odmienne rodzaje transcendencji: transcendencję „poziomą”, która oznacza przekraczanie granic podmiotu ku przedmiotowi w aktach intencjonalnych (poznawczych lub wolitywnych) oraz transcendencję „pionową”, która polega na tym, że osoba zwraca się ku swemu wnętrzu, gdzie w sumieniu odkrywa prawdę o dobru i nią się wiąże w swoich czynach, uzależnia swą wolność od prawdy, a dzięki temu „przerasta siebie”, przerasta dynamizmy swojej natury. Transcendencja pionowa, którą Wojtyła nazywa „drugim imieniem osoby”¹³, pozwala wyrazić najistotniejszą zawartość doświadczenia „człowiek działa”, a przez to ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia duchowej natury człowieka¹⁴. Centralną wartością umożliwiającą człowiekowi przekraczanie siebie jest prawda. Transcendencja osoby w czynie „wynika z relacji do prawdy”¹⁵, przy czym jest to „przekraczanie siebie [...] nie tyle «ku prawdzie», ile «w prawdzie»”¹⁶. W tym ujęciu relacja człowieka do prawdy i odpowiedzialność za nią stanowią immanentny element ludzkiej praxis.

„Wszystko to, co składa się na transcendencję osoby w czynie, co o niej stanowi, jest ujawnieniem duchowości. Ponieważ wszystko to [...] wchodzi w zasięg doświadczenia fenomenologicznego, zatem przekonanie o duchowości człowieka w jej autentycznych przejawach nie jest tylko wynikiem jakiejś abstrakcji, ale – jeżeli tak można się wyrazić – ma swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu, a także dla wglądu”¹⁷ – pisze Wojtyła. Analizy fenomenologiczne doprowadziły go do przyjęcia „ontologicznej koncepcji człowieka, w której o jedności jego bytu stanowi duch, pierwiastek duchowy”¹⁸. Wypada zaznaczyć, że odkrycie przejawiającej się w działaniu duchowej natury osoby ma ważne konsekwencje pedagogiczne. W wychowaniu personalistycznym ze względu na respekt wobec duchowości osoby wyklucza się deterministyczne podejście do wychowanka.

Dychotomicznym dopełnieniem transcendencji osoby w czynie jest integracja. Według Wojtyły człowiek jest podmiotem dwóch dynamizmów: „człowiek

¹² Tamże, s. 222.

¹³ T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 385.

¹⁴ Por. np. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 164; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 388-390; t e n ż e, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 487n.

¹⁵ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 182.

¹⁶ Tamże, s. 183, przyp. 47.

¹⁷ Tamże, s. 223.

¹⁸ Tamże, s. 226. Por. G. R e a l e, *Karol Wojtyła. Pielgrzym absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 59.

działa” i „coś dzieje się w człowieku”. Dynamizmy te odpowiadają Arystotelesowskiemu kategoriom *agere* i *pati*¹⁹. To, co tylko dzieje się w człowieku, jest niezależne od jego woli. Pod wpływem bodźców w ludzkim organizmie zachodzą pewnego rodzaju uczynnienia w wymiarze somatyczno-reaktywnym i psychiczno-emotywnym. Dynamizmy te, włączone w czyn, będące niejako „tworzywem” czynu, zostają podporządkowane czynowi, który jest ich nową i zarazem nadrzędną jednością. Poza czynem dynamizmy somatyczne i psychiczne są tym, co tylko „dzieje się” w człowieku jako podmiocie. „I właśnie owo przejście granicy pomiędzy «dzianiem się» a «działaniem» jest s z c z e g ó ł n ą f u n k c j ą i n t e g r a c j i”²⁰.

Gruntowna analiza *praxis* obejmuje zarówno faktyczne, aktualne działanie danej osoby, jak i to działanie, które osoba powinna podjąć. „D o ł u d z k i e j *praxis* n a l e ż y n i e t y l k o j e j «f a k t y c z n o ś ć» (= fakt, że człowiek działa, że czyni to lub owo), a l e t a k ż e j e j «p o w i n n o ś ć» (= fakt, że człowiek powinien działać w określony sposób). Jednostronne zwrócenie uwagi na samą «faktyczność» ludzkiej *praxis*, z jakim spotykamy się w ujęciach pozytywistycznych [...], nie wystarczy do zbudowania adekwatnej teorii człowieka. Nie potrafimy jej zbudować, jeśli oprzemy się tylko na tym, co składa się na samą «faktyczność» jego działania, jego *praxis*, a p o m i n i e m y «powinność», która o wiele głębiej tłumaczy rzeczywistość człowieka jako działającego podmiotu”²¹ – wyjaśnia Wojtyła i dodaje: „P o w i n n o ś ć jest bowiem w ł a ś c i w i e ł u d z k i m, o s o b o w y m, w y m i a r e m f a k t y c z n o ś c i c a ł e j ł u d z k i e j *praxis*”²².

Kategoria *praxis* nie tylko służy do opisu ludzkiego działania, ale także odnosi je do porządku normatywnego, co ma szczególne znaczenie w dziedzinie wychowania. Sam opis działania nie jest jego wystarczającą podstawą, potrzebne są także wskazania normatywne.

Analiza ludzkiej *praxis* umożliwia człowiekowi jako podmiotowi działającemu odkrycie swej duchowej natury, która przejawia się w czynie. To właśnie w doświadczeniu „człowiek działa” odsłania się sprawczość i odpowiedzialność osoby, jej zdolność do samostanowienia i do integracji dynamizmów własnej natury, a także niezależność woli od przedmiotów chcenia i poznania, a równocześnie jej zależność od odkrywanej w sądach sumienia prawdy o dobru.

¹⁹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 111n.

²⁰ Tamże, s. 239.

²¹ T e n ż e, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, s. 469.

²² Tamże, s. 470.

PRAXIS A SPEŁNIANIE SIĘ OSOBY

Karol Wojtyła – zgodnie z nauką św. Tomasza – za rdzeń ludzkiej praxis uważał czyn człowieka (łac. *actus humanus*). Spełniając czyny, człowiek jednocześnie spełnia się w tychże czynach jako osoba, dokonuje aktualizacji swych bytowych potencjalności²³. Każdy człowiek od momentu narodzenia aż do śmierci pozostaje niezmiennie tą samą osobą w sensie ontycznym, ale w wymiarze egzystencjalno-świadomościowym dopiero – i permanentnie – staje się osobą. Wraz z dokonywaniem świadomych aktów moralnych realizuje się w jego strukturze osobowej spełnienie albo degradacja. „Poprzez czyn moralnie dobry lub moralnie zły sam człowiek jako osoba s t a j e s i ę m o r a l n i e d o b r y lub też m o r a l n i e z ł y”²⁴.

W istnieniu osobowym Wojtyła odróżnił dwa wymiary: bycie (łac. *esse*) i stawanie się (łac. *fieri*), choć ich od siebie nie oddzielił. Dlatego w swojej antropologii filozoficznej ukazał metafizyczną niezmiennność ludzkiego bytu, a zarazem etyczną dynamikę stawania się osobą. Jego stanowisko jest próbą scalenia dwóch perspektyw oglądu człowieka: filozofii bytu i filozofii świadomości. „Osoba, która ontycznie poprzedza swój czyn – wyjaśnia Rocco Buttiglione, komentując myśl Wojtyły – spełnia się w czynie, a zatem egzystencjalnie staje się sobą poprzez *praxis*. To stawanie się sobą nie jest jednak dowolnym projektowaniem siebie, lecz realizacją potencjalności ontycznej, która od samego początku wpisana jest – na mocy wolnego daru – w samo istnienie człowieka”²⁵. W realizacji swoich potencjalności człowiek stale wymaga pomocy. Jego bytowa niedoskonałość jest właśnie racją wychowania, a zatem także racją istnienia pedagogiki. „Antropologicznym uzasadnieniem konieczności wychowania na gruncie pedagogiki personalistycznej – jak pisze Barbara Kiereś – jest fakt spotencjalizowania natury ludzkiej, która domaga się doskonalenia, musi realizować dobro”²⁶. Byty apersonalne realizują swoje potencjalności w sposób konieczny. Człowiek natomiast, by stał się dojrzały, by rozwinął pełnię swego człowieczeństwa, musi uczestniczyć w tym procesie w sposób rozumny i wolny, musi poprzez czyny świadomie urzeczywistniać swoje ontyczne potencjalności.

Każdy ludzki czyn, czyli rozumnie wolne działanie powzięte świadomie i skierowane na realizację pewnej wartości, ma jednocześnie profil przechodni

²³ Por. tamże, s. 468n.

²⁴ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 195.

²⁵ R. B u t t i g l i o n e, *Ku nowej filozofii ludzkiej „praxis”*, w: tenże, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 416.

²⁶ B. K i e r e ś, *Podstawy antropologiczne pedagogiki personalistycznej*, w: *Antropologiczna pedagogika ogólna*, red. M. Nowak, P. Magier, I. Szewczak, Wydawnictwo Gaudium–Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 97.

i nieprzechodni. „Posiada profil przechodni (*transiens*), o ile zwraca się do przedmiotów poza człowiekiem, a zwłaszcza – o ile przyczynia się do określonej obiektywizacji w jakimś wytworze. Mówimy wówczas, że człowiek działając, równocześnie coś «robi», tworzy lub wytwarza. Jednakże zarówno tego typu działanie, jak też każdy inny *actus humanus* posiada równocześnie swój profil nieprzechodni (*immanens*) o tyle, o ile pozostaje w podmiocie – o ile w nim samym wywołuje określony skutek”²⁷ – stwierdza Wojtyła, odwołując się do myśli Akwinaty.

Autor *Osoby i czynu* akcentował doniosłość poglądów św. Tomasza, zgodnie z którymi człowiek poprzez swoje działanie sprofilowane w wymiarze przechodnim, zobiektywizowane w jakimś wytworze staje się dobry (lub zły) jedynie pod pewnym względem (łac. *secundum quid*), a więc staje się na przykład dobrym lekarzem, rzemieślnikiem, inżynierem czy nauczycielem. Żadna z tych kwalifikacji nie decyduje jednak o tym, że człowiek staje się dobry lub zły zasadniczo (łac. *simpliciter*), dobry lub zły jako człowiek²⁸. „Jedynie tylko kwalifikacja etyczna – tzn. wartość lub przeciw-wartość moralna – konstytuuje obiektywne dobro lub zło działającego podmiotu: czyni człowieka jako człowieka dobrym lub złym”²⁹ – podkreślał Karol Wojtyła. Człowiek działa w odniesieniu do przedmiotów, ale jednocześnie w tym działaniu najgłębiej określa siebie samego w wymiarze dobra lub zła. Dlatego dogłębne zrozumienie ludzkiej praxis wymaga uwzględnienia ethosu jako jej konstytutywnego elementu³⁰.

Nieprzechodnie skutki czynu, które „pozostają w podmiocie”, to różnorakie zmiany powstające w różnych warstwach bytu osobowego, a więc zarówno w warstwie somatycznej, jak i psychicznej. Jednakże zasadniczym immanentnym skutkiem czynu – jak zaznaczał Wojtyła – jest ten, który zachodzi w wymiarze osobowym, konstytuuje istotowo ludzkie fieri i sprawia, że człowiek staje się moralnie dobry lub zły. Kierując się pragnieniem nieśmiertelności, człowiek chciałby pozostawić po sobie ślad w materialnych wytworach swojego działania. Nie każdemu udaje się ziścić to dążenie. Najważniejszy jednak dla osobowego stawania się człowieka jest „ślad” dobra moralnego, który pozostaje w osobie dzięki nieprzechodnim skutkom jej czynów³¹.

²⁷ Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, s. 470.

²⁸ Por. tamże, s. 470n.

²⁹ Tamże, s. 471.

³⁰ Por. tamże, s. 470-472.

³¹ W ludzkiej praxis, którą charakteryzuje bezinteresowny stosunek do wartości najwyższych, Karol Wojtyła widział źródło konstytuowania się kultury. Pisał: „Bezinteresowne, wewnętrzne obcowanie z prawdą, dobrem i pięknem jest źródłem takiej *praxis*, w której zawiera się szczególne promieniowanie człowieczeństwa na zewnątrz. Z mocy tego promieniowania powstają czyny i dzieła, poprzez które człowiek najpełniej wyraża siebie” (K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką «praxis»*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 27(1979) nr 1, s. 17). Problem praxis

SPECYFIKA LUDZKIEJ PRAXIS W UJĘCIU KAROLA WOJTYŁY
A PRAXIS W FILOZOFII MARKSISTOWSKIEJ

Specyfikę Karola Wojtyły ujęcia praxis można uwypuklić, porównując je z podejściem charakterystycznym dla marksizmu. Stanowisko filozoficzne Wojtyły kształtowało się w czasie, gdy w Polsce zapanował swoisty kult „człowieka pracy”. Narzucony po drugiej wojnie światowej system polityczno-społeczno-ekonomiczny gloryfikował „bohatera pracy socjalistycznej”, a ludzki czyn redukował do kolektywnej pracy produkcyjnej. Dostrzegając zagrożenia wynikające ze stojącej u podstaw takiej ideologii koncepcji człowieka i jego działania, Wojtyła pisał: „M a r k s i z m jako kierunek filozoficzny przyniósł szczególną afirmację *praxis*, stawiając ją u podstaw [...] swej materialistycznej koncepcji człowieka. Człowiek stał się człowiekiem przez *praxis* – przez pracę: marksizm zakłada *praxis* (ludzkie działanie) nie tylko u podstaw poznania, teorii, ale u podstaw samej antropogenezy. Z kolei zaś widzi w tejże *praxis* zasadniczy czynnik przeobrażania świata na drodze praktyki rewolucyjnej”³². Praxis, która pełni rolę siły napędowej dziejowego rozwoju, wyraża się przede wszystkim w podmiotowości kolektywnej, a nie indywidualnej. Z kolei ludzka praxis w łonie podmiotowości kolektywnej staje się źródłem konfliktów, które prowadzą do rewolucji³³.

Jeśli osoba traktowana jest jako „produkt” praxis, jak to ma miejsce w filozofii marksistowskiej, to metafizyczna podmiotowość człowieka zostaje tym samym radykalnie zniesiona, a egzystencjalnie ważne pytania o sens bycia człowieka w świecie i jego przeznaczenie stają się bezzasadne³⁴. W filozofii Wojtyły natomiast ani osoba nie jest „produktem” praxis, ani praxis nie jest podstawą antropogenezy, lecz poprzez praxis, to znaczy poprzez czyn, możliwa jest realizacja autoteleologii osoby. Dlatego właśnie praxis jest drogą, na której człowiek realizuje swe potencjalności bytowe, a więc cel immanentnie tkwiący w bycie osobowym, cel w ten byt wpisany (gr. *en-telos-echein*), a nie jedynie takie czy inne cele fakultatywnie ustanawiane.

Rocco Buttiglione, porównując Wojtyły koncepcję praxis z ujęciem marksistowskim, zauważa, że aby zrozumieć całe bogactwo ludzkiej praxis, powinno

jako czynnika kształtującego kulturę, istotny również w aspekcie pedagogicznym, zasługuje jednak na szersze omówienie, wykraczające poza zakres niniejszego artykułu.

³² Tamże, s. 466.

³³ Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 408.

³⁴ „Według Karola Marksa nie istnieje istota człowieka, człowiek jest pojęciem gatunkowym (*Gattungswesen*), pokrywającym się z całokształtem relacji społecznych, jest on swą działalnością, a więc tym, czym siebie tworzy za sprawą kolektywnej *praxis*”. A.M. W i e r z b i c k i, *Filozofia zdolna do myślenia o historii*, w: tenże, *Polska Jana Pawła II*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 151.

się uwzględnić nie tylko sposób, w jaki obiektywny rezultat ludzkiej pracy (czyli przetworzona przyroda) oddziałuje na człowieka i zmienia go, ale przede wszystkim sposób, w jaki sama praxis (w znaczeniu nieprzechodnich skutków czynu) oddziałuje na człowieka, przyczyniając się do jego samospełnienia bądź do degradacji jego człowieczeństwa³⁵. Marksistowska koncepcja praxis – jak podkreślał Wojtyła – nie może być podstawą takiego przeobrażenia świata, które czyniłoby go „bardziej ludzkim”³⁶. Aczkolwiek koncepcja taka może przynieść doraźne korzyści, może wzbogacić świat materialnych wytworów człowieka, to jednak samego człowieka jako osobę – degradowe. „Na drodze takiej praxis człowiek może nawet więcej mieć, więcej posiadać rzeczy, ale stanowczo nie może bardziej i pełniej być – być jako człowiek”³⁷.

W konfrontacji z Wojtyłą koncepcją praxis, której rdzeniem jest czyn osoby, wizja marksistowska okazuje się jednostronna. Uwzględnia ona jedynie „przechodni” wymiar czynu, traktuje praxis tylko jako sposób przekształcania rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Koncentruje się na obiektywizacji działania ludzkiego w materialnych wytworach, zapoznaje natomiast „nieprzechodni” profil czynu. Dlatego na gruncie marksizmu nie można adekwatnie uchwycić fundamentalnego aspektu czynu – jego wymiaru moralnego, który ma decydujące znaczenie dla spełniania się człowieka.

Podjmując w swej antropologii zagadnienie praxis, autor *Osoby i czynu* nadaje mu interpretację personalistyczną. Praxis staje się terenem realizowania się człowieczeństwa zgodnie z prawdą ludzkiego bytu. Dlatego Wojtyła buduje antropologię, która nie ogranicza się tylko do poznania prawdy o osobie, ale osiąga swe właściwe dopełnienie w antropoloksji, czyli w przyjęciu prawdy za podstawę działania³⁸.

ETYCZNY WYMIAR PRAXIS A WYCHOWANIE

Karola Wojtyły koncepcja spełniania się osoby na drodze praxis może być dla pedagogów podstawą namysłu nad sensem wychowania i sposobem uprawiania pedagogiki. Odróżnienie przechodnich skutków czynu od jego skutków nieprzechodnich ma istotne znaczenie dla pedagogii³⁹. Jeśli na przykład za

³⁵ Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 414.

³⁶ Por. Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, s. 472.

³⁷ Tamże, s. 473.

³⁸ Por. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie*, s. 500.

³⁹ „Pedagogia towarzyszy wychowaniu jako myślowa refleksja podmiotu-wychowawcy, który realizuje proces wychowania świadomie i metodycznie. Jest ona intuicyjnie ujętą i praktycznie zorientowaną koncepcją wychowania towarzyszącą działaniom wychowawczym”. Starnawski, dz. cyt., s. 27.

teoretyczną podstawę wychowania przyjęlibyśmy filozofię marksistowską, to interesowałby nas wyłącznie „przechodni profil” pedagogicznej praxis. Poszukiwalibyśmy wówczas odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób działania wychowawcy i wychowanka mogą wpłynąć na przemiany rzeczywistości społecznej i przyrodniczej; w jakich okolicznościach przynoszą one społecznie pożądane rezultaty, a kiedy bywają szkodliwe. Przyjęcie przez pedagoga stanowiska filozoficznego Karola Wojtyły powoduje, że w refleksji nad wychowaniem pojawiają się innego rodzaju pytania: Jakie zmiany zachodzą w osobie wychowanka jako sprawcy czynu? W jaki sposób nieprzechodnie skutki czynu wpływają na moralne wzrastanie bądź degradację osoby?

Przypomnijmy, że dzięki przechodnim skutkom swojego działania człowiek może osiągnąć biegłość w jakimś zakresie, może stać się dobrym fachowcem, cenionym specjalistą w pewnej dziedzinie wiedzy, ale to jeszcze nie oznacza, że on sam jako osoba staje się moralnie dobry. Dlatego z pedagogicznego punktu widzenia przechodnie skutki czynów wychowanka odnoszą się przede wszystkim do dziedziny kształcenia. W wychowaniu natomiast, którego zadaniem jest wspomaganie wychowanka w stawianiu się człowiekiem moralnie dobrym, akcentuje się ważność nieprzechodnich skutków czynu dla moralnego spełniania się osoby. Chociaż wychowanie i kształcenie mogą i powinny być zespolone, bo odnoszą się do człowieka jako bytowej całości i mają prowadzić do jego integralnego rozwoju, to jednak w praktyce edukacyjnej rzadko osiąga się zharmonizowanie tych dwóch procesów.

Współczesne szkolnictwo w procesie kształcenia – oderwanym od wychowania – kładzie nacisk na doskonalenie poszczególnych zdolności czy predyspozycji ucznia, które w przyszłości mogą ułatwić mu efektywne funkcjonowanie w społeczeństwie. Tendencje te, ujawniające się zwłaszcza w szkolnictwie wyższym, wskazują na to, że edukacja – jak wiele innych dziedzin życia – podlega urynkowieniu⁴⁰.

W optyce inspirowanej myślą Karola Wojtyły, której podstawę stanowią antropologia adekwatna i personalizm etyczny, zasadniczym celem wychowania – określanym także jako maieutyka osoby, a więc pomoc w rodzeniu się osoby w sensie duchowym – jest kształtowanie dojrzałego człowieczeństwa. Dojrzałe człowieczeństwo to coś więcej niż tylko sprawne funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie, będące efektem prawidłowej socjalizacji. Według Wojtyły świadectwo dojrzałości swego człowieczeństwa daje osoba, która potrafi podporządkować swą wolność prawdzie i użyć tej wolności w służbie miłości. Odwołując się do nauczania *Vaticanum Secundum*, podkreśla on, że „w relacji komunijnej, jaka zachodzi pomiędzy osobami, urzeczywistnia się

⁴⁰ Zob. A. Lekka-Kowalik, *Uniwersytet jako firma usługowa – szansa czy klęska?*, „Ethos” 22(2009) nr 1-2 (85-86), s. 52-69.

[...] samo-spełnienie poprzez wzajemny dar z siebie, który posiada charakter bezinteresowny”⁴¹. Dlatego wspólnotę rozumianą jako *communio personarum* uznaje Wojtyła za konstytutywny wymiar autoteleologii osoby. Człowiek najpełniej realizuje się wówczas, gdy motywowany miłością podejmuje konkretne i bezinteresowne działanie dla dobra innych osób. Działanie to jest w życiu osoby kochającej niejako wynagradzane samospełnieniem i szczęściem, ale nie dlatego się je podejmuje, aby być szczęśliwym, spełnionym i moralnie doskonałym.

Wojtyła wielokrotnie zwracał uwagę – szczególnie w polemice ze stanowiskiem etycznym Maxa Schelera – na zagrożenia wynikające z redukcji moralności do sfery przeżyć i oddzielenia jej od czynu⁴². Wartość moralna, dobro lub zło, choć pojawia się w przeżyciu, to jednak nie może być traktowana wyłącznie jako treść przeżycia czy świadomości danego podmiotu. „Momentem pierwotnym wartości moralnej «dobra» lub «zła» nie jest jednakże «teoria», lecz «praxis». Tam ona jest właściwą rzeczywistością: w czynie, w działaniu osoby, w którym człowiek staje się dobry lub zły”⁴³ – podkreślał Wojtyła. Do swoich rozważań etycznych wprowadził rzadko dziś używany termin „perfekcjonizm”. Chciał w ten sposób zaznaczyć wyraźną różnicę między „perfekcjonizmem” jako określeniem ogólnego doskonalenia się człowieka a „perfekcjonizmem”, który akcentuje stawanie się człowieka lepszym poprzez każdy dobry czyn⁴⁴.

Pozostawanie na poziomie teoretycznego poznania dobra czy adekwatnego przeżywania poznanych wartości nie przyczynia się do moralnego wzrastania osoby. W tym sensie człowiek może być znawcą dobra, ale go w swoim życiu nie spełniać. Słowa Wojtyły o doskonaleniu się osoby dzięki spełnianiu przez nią moralnie dobrych czynów oraz jego krytyka moralności, w której dominuje nastawienie wyłącznie na intencje, niosą ważne przesłanie pedagogiczne. Doskonalenie wychowanka dokonuje się nie tyle przez adekwatne poznanie i przeżywanie wartości, ile przez realne działanie na rzecz dobra osób, z którymi wchodzi on w relacje wspólnotowe. Na ten aspekt etycznej refleksji Wojtyły

⁴¹ K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej. „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) nr 3, s. 354. Por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 24.

⁴² Por. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 93. Niemiecki fenomenolog ukazywał osobę jako spełniającą akty, w których przede wszystkim przeżywa ona (kontempluje) wartości. Wojtyła natomiast akcentował fakt, że osoba poprzez czyn moralnie dobry, którego jest sprawcą, sama może się doskonalić.

⁴³ T. tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym–Lublin, s. 37.

⁴⁴ Por. T. tenże, *W poszukiwaniu podstaw perfekcjonizmu w etyce*, w: tenże, *Zagadnienie podmiotu moralności*, s. 203.

zwraca uwagę Lucyna Dziaczkowska, ukazując różnicę między moralnością intencji a moralnością czynu⁴⁵. Rzecznicy moralności intencji uważają, że czyn nigdy nie może być doskonały, doskonała może być wyłącznie intencja. W imię tak purystycznie pojętego perfekcjonizmu skłonni są deprecjonować czyn, sprowadzając treść moralności do przeżywania wzniosłych intencji. Przeniesienie tej tendencji na grunt pedagogiczny rodzi niebezpieczeństwo ograniczenia wychowania do głoszenia szlachetnych postulatów. W świetle filozofii Wojtyły za najważniejsze kategorie pedagogicznej praxis należy uznać czyn i świadectwo. Wychowawca tylko wtedy będzie wiarygodny, jeśli będzie w stanie własnymi czynami poświadczyć deklarowane wartości. Wówczas sam staje się świadkiem prawdy, której normatywną moc wychowanek ma szansę rozpoznać, a będąc posłusznym tej prawdzie, spełniać swoją moralną powinność. Doświadczenie spotkania z kimś, kto swoim życiem poręcza wyznawane przez siebie prawdy, jest niezbędne dla harmonijnego rozwoju człowieka jako osoby.

Wojtyła widział integralny rozwój człowieka i spełnianie się osoby przez czyn także w perspektywie eschatologicznej. To przekonanie jest źródłem szczególnej inspiracji dla pedagogiki chrześcijańskiej. Na drodze praxis osoba nie tylko realizuje potencjalności bytowe w porządku doczesnym, ale osiąga również swój cel ostateczny – uszczęśliwiające zjednoczenie z Bogiem we wspólnocie *communio sanctorum* – który na gruncie chrześcijaństwa jest pojęty realistycznie, a nie abstrakcyjnie⁴⁶. W ten sposób Wojtyła ukazał na tle ogólnoludzkiego znaczenia praxis jej chrześcijańską specyfikę, w której centralne miejsce zajmuje zbawczy czyn Jezusa Chrystusa, Praxis Krzyża i Misterium Paschalne⁴⁷.

⁴⁵ Por. L. Dziaczkowska, *Osoba i czyn wychowawcy. Filozofia Karola Wojtyły źródłem inspiracji dla pedagogów*, w: *Filozofia wychowania w praktyce pedagogicznej*, red. A. Szudra-Barszcz, S. Sztobryn, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 136n.

⁴⁶ „Chrześcijaństwo nie wyznaje prawdy o nieśmiertelności duszy pod postacią abstrakcyjnego stanu bytowania w świecie czystych idei, ale wyznaje ją pod postacią prawdy o Królestwie Bożym, które jest ostatecznym spełnieniem człowieka – osoby w uszczęśliwiającym zjednoczeniu z Bogiem in visione beatifica, a zarazem w pełnej realizacji wspólnoty osób stworzonych, która nosi nazwę *communio sanctorum*. W ten sposób rzeczywistość eschatologiczna wyrasta niejako z tych korzeni, które Stwórca założył w naturze człowieka. Zawiera się w niej spełnienie absolutnych dążeń do prawdy i dobra, które odpowiada transcendencji osoby – zawiera się również spełnienie owej potrzeby komunii (*communio*), poprzez którą osoby uczestniczą w Miłości i urzeczywistniają miłość jako kształt wzajemnego odniesienia i zjednoczenia we wspólnocie. Równocześnie jednak owo wyrastanie ostatecznego spełnienia z całego dzieła Stworzenia dokonuje się nie mocą natury, ale łaski. Jest owocem przyciągającego i przeobrażającego działania samego Boga, które wypełnia całą ekonomię zbawienia. W centrum tej ekonomii znajduje się krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa”. K. Wojtyła, *Perspektywa człowieka – integralny rozwój a eschatologia*, w: tenże, *Kościół w tajemnicy Odkupienia. Interpretacja Vaticanum II*, wybór i oprac. A. Dobrzyński, Fundacja Jana Pawła II – Ośrodek Dokumentacji i Studium Pontyfikatu w Rzymie, Rzym 2012, s. 287.

⁴⁷ Por. tenże, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, s. 475.

*

Karola Wojtyły ujęcie praxis jako drogi poznania i spełniania się osoby może posłużyć do dokonania wglądu w ten szczególny rodzaj działania, jakim jest fenomen wychowania. Rozumienie praxis uwzględniające nie tylko „faktyczność”, ale także „powinność” działania umożliwia scalenie opisowego i normatywnego podejścia do wychowania, które to podejścia najczęściej funkcjonują rozdzielnie lub przeciwstawnie. Metodologiczny problem przejścia od opisu (rzeczywistości) do przepisu (dyrektywy postępowania), czyli wyprowadzania normatywnych wskazań z czysto opisowych twierdzeń, określany jako gilotyna Hume’a⁴⁸, zostaje przewyżczony na gruncie praxis, która łączy faktyczność i powinność działania.

Wojtyła zwraca także uwagę na etyczny wymiar praxis. W tradycji klasycznej, do której się odwołuje, dziedzina praxis wyznaczona jest pojęciem dobra-celu. Dobro jako cel ludzkiego działania ma charakter realny. „Tego typu dziedzina *praxis* – podkreśla Tadeusz Biesaga – jest dziedziną agatologiczną i teleologiczną. Konstytuowanie się najogólniejszych pryncypiów działania w synderezie, czy formowanie się sądów w sumieniu, nabywanie cnót jako sprawności praktycznych – wszystko to służy realizacji celu, dobra osoby ludzkiej”⁴⁹.

W działaniach pedagogicznych nastawionych głównie na osiąganie celów edukacyjnych etyczny wymiar praxis jest najczęściej zapoznawany⁵⁰. Miarą pedagogicznego sukcesu stała się nie tyle etyczność, ile przede wszystkim efektywność działania. Zagroženiem dla wychowania jest to, że ocenie podlega wyłącznie skuteczność, a nie słuszność pedagogicznych działań.

Przyjęcie Wojtyły koncepcji człowieka i jego rozumienia ludzkiej praxis powoduje, że odsłania się nowa perspektywa ujęcia wychowania. W tej optyce działanie wychowawcze nie może zostać zredukowane – jak to ma miejsce w pedagogice deterministycznej – do skutecznego oddziaływania na wychowanka (najczęściej za pomocą bodźców awersyjnych i atrakcyjnych) w celu wywołania społecznie aprobowanych zachowań. W pedagogice oddziaływań wychowawczych opartej na deterministycznej wizji człowieka chodzi

⁴⁸ Por. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. 2, s. 259n. Zob. też np. T. S t y c z e Ń, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do powinnościowych*, „Roczniki Filozoficzne KUL” 14(1966) nr 2, s. 65-80; J.R. S e a r l e, *Jak wywieść „powinien” z „jest”?*, tłum. J. Hołówka, „Etyka” 16(1978), s. 163-177.

⁴⁹ T. B i e s a g a, *Dobro jako ratio cognitionis practicae i podstawa wyróżniania dziedziny praxis*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 239.

⁵⁰ Por. E. C y r a Ń s k a, *Wymiar etyczny «praxis» jako ogniwo wzajemnej relacji teoria–praktyka*, w: *Granice autonomii i praktyki edukacyjnej*, red. J. Piekarski, E. Cyrańska, D. Urbaniak-Zajac, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi, Łódź 2002, t. 1, s. 128.

o zapanowanie nad dynamizmami, które niejako „dzieją się” w wychowanku i wykorzystanie ich do społecznie pożytecznych celów. Zupełnie inny sens wychowania ujawnia się wówczas, gdy wychowanek jest traktowany jako rozumnie wolny podmiot, jako odpowiedzialny sprawca czynów. Uwaga pedagogów skoncentrowana jest na wspieraniu wychowanka w spełnianiu czynów moralnie dobrych, a nie na wywoływaniu mechanicznych reakcji (jak w inżynierii społecznej) czy na przyzwalaniu na spontaniczne działanie zgodne z zachciankami (jak w wychowaniu permissywnym). W wychowaniu personalistycznym uwzględnia się czynnik integracyjny, jakim jest władająca sobą, zdolna do czynu osoba. Taką osobą ma się stawać wychowanek.

Zasługą Wojtyły jest pokazanie, że na drodze praxis, oprócz różnych celów fakultatywnych, realizuje się (na zasadzie nieprzechodnich skutków czynu) cel najważniejszy – stawanie się człowieka moralnie dobrym. Osiągnięcie tego celu, określanego jako autoteleologia osoby⁵¹, stanowi nie tylko o sensie wychowania, ale nade wszystko o sensie spełnionego życia.

⁵¹ Wojtyła pokazuje, że autoteleologia celu, czyli szczęście, jest następstwem osiągnięcia autoteleologii kresu, czyli samospełnienia człowieka poprzez moralnie dobry czyn. Por. W o j t y ł a, *Transcendencja osoby w czynie a autoteleologia człowieka*, s. 490.

Jaromir BREJDAK

BYĆ OSOBĄ O antropomorficznym wymiarze świata

Osoba jest paradygmatem rozumienia rzeczywistości w ogóle. Paradygmat ten nabiera swego epistemologicznego znaczenia przez uwspólnotowienie, uznanie i podzielenie go przez inne osoby – świat rzeczywisty jest światem wspólnym. Dlatego pierwsza zasadnicza teza fenomenologicznej epistemologii Spaemanna głosi, że adekwatne postrzeganie rzeczywistości, także nieożywionej, musi odbywać się w antropomorficznej perspektywie współbycia.

Robertowi Spaemannowi w dziewięćdziesiąt rocznicę urodzin

Jeśli w naturze nie ma czegoś takiego, jak tendencja, to nie ma również – pod względem treściowym – dobra ani zła. Pozostaje wówczas pusty postulat, który można wypełnić jakąś treścią¹.

Robert Spaemann, *Die Natur des Lebendigen
und das Ende des Denken*

Sposób prezentowania się innych osób jest paradygmatem prezentowania się rzeczywistości. [...] Kto sam dla siebie nie jest rzeczywisty, temu nic nie będzie się wydawać rzeczywiste².

Robert Spaemann, *Wirklichkeit als Antropomorphismus*

Aby lepiej zrozumieć wyjątkowość filozofii Roberta Spaemanna, jednego z największych współcześnie żyjących filozofów niemieckich, nie wolno nam pominąć wpływu Joachima Rittersa, filozoficznego mistrza Spaemanna i pierwszego wydawcy *Historisches Wörterbuch der Philosophie*³. Ślad spuścizny historycznej szkoły Rittersa widoczny jest w warsztacie intelektualnym filozofa ze Stuttgartu, w przenikaniu się obecnych w jego dziele perspektyw: diachronicznej i synchronicznej, historyczno-filozoficznej i systematycznej. Intencją Spaemanna nie było bowiem badanie samej historii pojęć, lecz wy-

¹ R. S p a e m a n n, H.G. N i s s i n g, *Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denken. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch*, w: *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, red. H.G. Nissing, Institut zur Förderung der Glaubenslehre, München 2008, s. 127 (<http://www.denken-im-glauben.de/Downloads/9783936909098.pdf>). Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.B.

² R. S p a e m a n n, *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, Klett-Cotta, Stuttgart 2011, s. 197-205.

³ Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, t. 1-13, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.

dobycie i ukazanie na jej podstawie określonego problemu. Tutaj jego metoda pokrewna jest z jednej strony fenomenologicznemu opisowi rzeczywistości, z drugiej zaś hermeneutycznemu poszukiwaniu znaczenia pojęć lub tez. Ukazanie konsekwencji danej myśli dla duchowego rozwoju epoki lub skutków porzucenia tej idei na rzecz kolejnych, nowszych tez filozoficznych wydaje się mieć fundamentalne znaczenie dla problemów, które Spaemann analizuje. Można też powiedzieć, że jego filozofia w pewnym sensie kompensuje pomijanie pewnych kwestii przez „mainstream” współczesnej myśli filozoficznej czy też refleksji w ogóle. Jakie są to kwestie? Jakie problemy wydają się niemieckiemu filozofowi szczególnie ważne czy nawet palące? W jego dorobku zauważyć można zasadniczo trzy główne motywy, które się wzajemnie uzupełniają, łącząc się na pewnym etapie w jedną całość, którą stanowi ontologia osoby. Motywy te to: pojęcie natury, pojęcie szczęścia oraz wspomniane już pojęcie osoby.

NATURA

Ekologia

Wychodząc od Arystotelesowskiego pojęcia *physis*, Spaemann zwraca uwagę na zagubienie we współczesnej filozofii podmiotowości świata natury⁴. Za pomocą swoich pojęć substancji (gr. *ousia*) i natury (gr. *physis*) Arystoteles dokonał czegoś, czego znaczenie można by porównać do znaczenia chrześcijańskiej inkarnacji Absolutu. Dzięki hylemorfizmowi Stagiryta podniósł bowiem rangę świata ziemskiego. Taka wizja rzeczywistości, w której status w określony sposób rozumianej podmiotowości przyznawano roślinom czy zwierzętom, utrzymywała się mniej więcej do średniowiecza, kiedy to teleologiczność powiązano ze świadomością, a przez to z osobą Stwórcy. W nowym paradygmacie judeochrześcijańskim istota nie była już absolutną formą – jak zauważa Gilson w odniesieniu do św. Tomasza i jego ujęcia porządku istnienia – lecz zaledwie pewną możliwością względem aktu stwórczego⁵. Autonomiczny, szeroko pojęty świat natury ustąpił miejsca Bogu. W nowożytności wskutek procesu sekularyzacji miejsce Boga zajmuje stopniowo człowiek – Kant będzie mógł powiedzieć, że natura nie będzie już pouczać człowieka, czym jest, lecz odtąd człowiek będzie dyktował naturze, czym ma ona być⁶. Nie bez znaczenia

⁴ W przypadku roślin i zwierząt byłaby to oczywiście podmiotowość niepełna, pozbawiona świadomości, oparta tylko na celowości.

⁵ Por. E. G i l s o n, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963, s. 69-105.

⁶ Por. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, B XIII, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 34n.

pozostaje tu dokonana w kartezjanizmie degradacja samego pojęcia duszy jako substancjalnej formy życia i obecne w tej myśli utożsamienie duszy ze świadomością, które odebrało status podmiotów roślinom (odrzućenie duszy wegetatywnej) i zwierzętom (odrzućenie duszy zmysłowej), a przyznało go wyłącznie człowiekowi.

Odrzućenie przekonania o celowości naturalnej umożliwiło człowiekowi również uzasadnienie jego prawa do nieskrępowanej ingerencji w naturę, traktowaną jako *res extensa*. Ten nowożytny stan świadomości pozostawił niestety trwałe ślady na naszym stosunku do natury. Ponowne odkrycie Arystotelesowskiej koncepcji natury dało nowy impuls współczesnym ruchom ekologicznym, a filozofia Spaemanna uważana jest dzisiaj za „ekologiczną”.

Przekroczenie dualizmu materii i ducha

Pojęcie natury może stanowić punkt wyjścia rozważań stanowiących próbę pokonania współczesnego dualizmu materii i ducha. Natura, czy też – jak powiedzielibyśmy dzisiaj – życie jest łącznikiem i „złotym środkiem” między idealistycznymi koncepcjami zbyt łatwo abstrahującymi od faktu życia⁷ a koncepcjami redukującymi je do procesów materialnych. Spaemann podejmuje próbę przekroczenia tego dualizmu, opierając się na pojęciu natury i czyni z pojęcia życia paradygmat rozumienia rzeczywistości w ogóle.

„Znany zarzut brzmi – pisze Spaemann – że nie należy postrzegać pozaludzkiego życia jako ludzkiego. Moja odpowiedź brzmi: Musimy spostrzegać antropomorficznie, jeśli chcemy oddać mu sprawiedliwość. Tylko wychodząc od życia świadomego, którym jesteśmy, możemy w sposób adekwatny mówić o życiu nieświadomym, o życiu pozaludzkim. Nie mamy żadnego bezpośredniego dostępu do niego. Możemy tylko postrzegać je jako świadome życie pozbawione świadomości. Kartezjusz uważał: pozbawione świadomości życie nie istnieje. Kartezjanie męczyli zwierzęta i uważali przejawy ich bólu za reakcje mechaniczne. Nie jest to jednak zgodne z naszym doświadczeniem. Kiedy uświadomimy sobie, że jesteśmy w pogodnym nastroju, że jesteśmy głodni czy że mamy lekki ból głowy, przeżywamy ten nastrój, głód, czy ból głowy jako coś, co mieliśmy już wcześniej, zanim dotarło to do naszej świadomości”⁸. Filozof odrzuca zarówno utożsamienie życia ze świadomością (dokonane przez

⁷ Przed Spaemannem krytykę taką przeprowadził na swój sposób Friedrich Nietzsche, proklamując siebie „apostolem ziemi” i krytykując wszelkie teorie odwracające naszą uwagę od życia: na przykład w pracy *Z genealogii moralności* podjął krytykę tak zwanych ideałów ascetycznych (por. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, „Rozprawa trzecia. Co znaczą ideały ascetyczne?”, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 73-126).

⁸ R. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 200.

Kartezjusza), jak i osoby ze świadomością opartą na akcie przypomnienia (dokonane przez Locke'a) jako niefenomenologiczne.

Normatywny wymiar bytu

Teleologiczne ujęcie rzeczywistości wprowadza – czy raczej należałoby powiedzieć: odkrywa – normatywność tkwiącą w każdym konkretnym życiu. Racjonalne zaakceptowanie naturalnej celowości zarówno własnego istnienia, jak i istnienia innych istot żywych doprowadziło filozofa do wyeksponowania wagi prawa naturalnego. W ujęciu Spaemanna podkreślenie – za Arystotelesem – celowości konkretnego życia przywraca bytowi jego normatywny charakter, wiążąc etykę z metafizyką: „Coś takiego jak dobre życie może istnieć tylko wtedy, gdy istnieje natura człowieka, która w pewnym sensie antycypuje jego możliwe cele”⁹. Zdaniem filozofa to, co dobre, i to, co złe, istnieje jeszcze przed człowiekiem – istnieje wszędzie tam, gdzie istnieje życie.

Spaemann wydaje się tylko częściowo akceptować Davida Hume'a odkrycie „błędu naturalistycznego” i pyta, skąd – jeśli nie z bytu – mają wypływać nasze normy i zobowiązania¹⁰. Jego zdaniem także Kantowski imperatyw moralny traktowania człowieka jako celu samego w sobie, nie zaś jedynie jako środka do celu, wpisuje się – pomimo swego formalnego charakteru – w określoną materialną ontologię, która go uzasadnia. Przyznanie naturze statusu bytu stworzonego oraz jej teleologiczne ujęcie – bez względu na to, czy jest to świat roślinny, zwierzęcy czy ludzki – zakłada uznanie naturalnej celowości istot żywych, których nie można traktować jako pewnej *res extensa*, biologicznej masy, tylko dlatego, że nie uznaje się ich za byty świadome. Natura realizująca własne cele ma swoją godność oraz podmiotowość; realizuje to, co dla niej dobre, a unika tego, co złe. Cele natury są w sposób pośredni celami Stwórcy – co pośrednio przydaje ekologii teologicznego uzasadnienia. Spaemann zakłada naturalną podstawę tego, co rozumne, ale także tego, co dobre i złe. Lwica uczy młode polować, bo jest to dla nich dobre: tylko dzięki temu będą one mogły przetrwać i realizować swą niepowtarzalną istotę bycia lwem.

Gra bowiem toczy się nie tylko o przetrwanie, lecz także o samorealizację. Spaemann piętnuje tak zwaną odwróconą teleologię, w której samorealizację

⁹ S p a e m a n n, N i s s i n g, dz. cyt., s. 127.

¹⁰ Próbie rewizji „błędu naturalistycznego” (w wersji sformułowanej przez George'a E. Moore'a) dotyczącego rozdziału faktów i wartości można odnaleźć również w Maxa Schelera teorii aksjologicznego prymatu bycia. Szerzej na ten temat zob. J. B r e j d a k, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, w: „Kwartalnik Filozoficzny” 36(2008) nr 3, s. 111-131.

(łac. *perfectio*) zastępuje się samozachowaniem (łac. *conservatio*)¹¹. Samozachowanie dominuje wówczas nad samoprzekraczaniem i doskonaleniem własnej natury. Atrofia myślenia teleologicznego ma daleko idące konsekwencje. W życiu społeczno-politycznym skutkuje ona bowiem rozerwaniem więzi pomiędzy *conservatio* a *perfectio*, w czym filozof upatruje przyczynę podziałów społecznych i „okopywania się”, izolacji obozów prawicy i lewicy, zawłaszczających takie pojęcia, jak z jednej strony bezpieczeństwo, a z drugiej – wolność, oraz zanikania szans na ich wzajemne pojednanie¹².

Szczęście

W swojej koncepcji etyki Spaemann łączy myśl antyczną i chrześcijańską, gdyż nie rezygnując z antycznej koncepcji ludzkiego szczęścia jako celu życia, rozszerza ją o chrześcijańską koncepcję miłości (czy życzliwości), która – jak twierdzi – jest źródłem głębokiego szczęścia. Paradygmatem działania życzliwego – twierdzi Robert Spaemann – jest każdy czyn, przez który przychodzimy z pomocą ludzkiemu życiu. „Hans Jonas słusznie nazwał zachowanie człowieka wobec bezradnego dziecka paradygmatem postępowania moralnego. [...] u podstaw wszystkich tych paradygmatów znajduje się pewien fundamentalny fakt: teleologiczna natura życia, któremu zwasze «o coś chodzi», oraz to, że życie nie realizuje bezbłędnie, na wzór Leibnizowskiej monady, swego *telos*, lecz ciągle grozi mu jego nieosiągnięcie. [...] Dlatego życzliwość oznacza gotowość pomocy zagrożonemu życiu”¹³. Etyka, jaką proponuje Spaemann, jest próbą przekroczenia antynomii indywidualnego szczęścia i uniwersalnej powinności. W komentarzu na okładce polskiego wydania książki *Szczęście a życzliwość* czytamy: „Życzliwość stanowi bowiem zarówno fundament spełnionego życia, czyli szczęścia, jak i warunek doświadczanej powinności moralnej”¹⁴.

Tak pojmowaną życzliwość – jako zdolność przekroczenia egocentrycznego zamknięcia – określa filozof Heraklitemskim pojęciem przebudzenia. Temat przebudzenia się ześrodkowanej na sobie natury doprowadza nas do kolejnego wątku, wątku osoby.

¹¹ Por. J. B r e j d a k, *Odcienie obecności. Próba analizy fenomenu*, Aureus, Kraków 2007, s. 26-29.

¹² Zob. R. S p a e m a n n, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, w: tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 453-462.

¹³ R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 140.

¹⁴ Tamże, czwarta strona okładki.

Osoby

Kluczowym pojęciem filozofii Roberta Spaemanna jest pojęcie osoby. Wszystkie drogi myślowe filozofa prowadzą do niego i w nim się przecinają. Znajdujemy wśród nich drogę prowadzącą przez teleologię natury¹⁵, drogę przez koncepcję udanego życia¹⁶ i drogę religijno-fenomenologicznego namysłu na Bogiem¹⁷. Obszerny wykład fundamentalnej ontologii Roberta Spaemanna znajdujemy w jego książce *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*¹⁸; w tym kontekście na uwagę zasługuje również tekst *Wirklichkeit als Antropomorphismus*¹⁹ [„Rzeczywistość jako antropomorfizm”].

Podobnie jak samo pojęcie natury było wyrazem nadania konkretemu bytowi wymiaru absolutnego, tak dalszą intensyfikacją tego dowartościowania ludzkiego istnienia staje się pojęcie osoby. Dodatkowo wzmacnia ono moment niepowtarzalności oraz wolności człowieka, przekraczając tym samym próby funkcjonalistycznego zredukowania go do funkcji społecznych (co czyni na przykład marksizm) czy popędowych (z czym mamy do czynienia we freudyzmie). Osoby nie da się także zredukować do stanów świadomości ani do innych cech mentalnych, gdyż jest ona sposobem bycia człowieka. W koncepcji Spaemanna natura i osoba łączą się w człowieku nierozdzielnie. Filozof nie wiąże bycia osobowego z ciągłością przypomnienia²⁰ (jak czynił to Locke) ani z pozbawionym tej ciągłości luźnym powiązaniem stanów

¹⁵ Zob. R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

¹⁶ Zob. Spaemann, *Szczęście a życzliwość*.

¹⁷ Zob. tenże, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.

¹⁸ Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

Wśród dostępnych w języku polskim opracowań filozofii Roberta Spaemanna chciałbym zwrócić uwagę na następujące teksty: A. Półtawski, *Życzliwość jako „eudaimonia”*. *Antropologia Roberta Spaemanna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 33(2005) nr 2, s. 51-58; tenże, *Personalistyczny realizm Roberta Spaemanna*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2005, nr 1, s. 59-68; tenże, *Ocena dorobku naukowego i działalności na rzecz nauki i kultury chrześcijańskiej Profesora Roberta Spaemanna w związku z nadaniem tytułu „honoris causa” Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II*, w: *Doktorzy Honoris Causa*, nr 9, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012 s. 9-14; tenże, *Po co filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011; Z. Tętnert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2003; J. Merecki SDS, *Robert Spaemann i współczesny spór o osobę*, w: Spaemann, *Osoby*, s. vii-xvii.

¹⁹ Zob. tenże, *Wirklichkeit als Antropomorphismus*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II*, s. 188-215.

²⁰ „[Osoba] oznacza moim zdaniem istotę myślącą i inteligentną, obdarzoną rozumem i zdolnością refleksji, istotę, która może ujmować siebie myślą jako siebie samą, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz”. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawęcki, PWN, Warszawa 1955, s. 471.

mentalnych (jak Derek Parfit)²¹, ani też ze świadomością oraz zdolnością do nawiązywania kontaktów z innymi i pragnieniem dalszego życia (jak Peter Singer)²². Niezbywalnym fundamentem osoby jest w ujęciu Roberta Spaemanna natura ludzka, czyli sam fakt bycia człowiekiem. Osoba nie jest, jak w empirystycznej koncepcji Davida Hume'a, pustym wyobrażeniem bez trwałego substancjalnego podłoża – podłożem takim jest właśnie natura. Posiadanie natury człowieka implikuje w sposób fundamentalny bycie osobą, nawet jeśli przejawy istnienia osobowego stają się niewidoczne (co ma niekiedy miejsce na przykład w przypadku dzieci czy ludzi chorych). Spróbujmy teraz – podążając za Spaemannem – wnikać w samą strukturę osoby, strukturę wyłaniającą się z fenomenologicznego opisu ludzkiego doświadczenia.

Autor *Osób* w rozdziale zatytułowanym „Religia” zwraca uwagę na niezbywalną polarność myślenia oscylującego nieustannie między transcendencją a refleksją. Filozof zauważa, że samo pojęcie transcendencji odniesione do naszego bytu zgodnie z zasadą podmiotowej relacyjności (niem. Daseinrelativität) nie dotyczy transcendencji absolutnej, znajdującej się poza wszelkimi kontekstami. Mimo istnienia tej relacji czy też odniesienia transcendencji nie da się jednak – na sposób Hegłowski – całkowicie ująć w refleksji, gdyż w dialektyka dziejowego procesu maksymalizacji wiedzy nie wchłania swych biegunów, lecz zachowuje ich polarność – jest bardziej dialogiką niż dialektyką. Na styku transcendencji i myśli refleksja zostaje pobudzona do podjęcia próby uchwycenia transcendencji, sama zaś transcendencja „materializuje się” w działaniu – także w działaniu myśli – wpływającym ze spotkania z nią. Spaemann pisze: „Proces poszukiwania absolutu [jest – J.B.] pierwotną formą jego obecności”²³. Dokonany przez filozofa fenomenologiczny opis dotyka serca osoby jako pewnego styku tego, co naturalne, i tego, co ponadnaturalne, tego, co przyrodzone, i tego, co nadprzyrodzone. Widzimy wyraźnie, że filozof nie przejmując dogmatycznie pojęcia osoby funkcjonującego w tradycji, lecz w sposób fenomenologiczny próbuje wykazać realność osoby.

„Równowaga między transcendencją a refleksją – pisze Spaemann – jest niestabilna. Każdy z tych ruchów wywołuje drugi jako ruch komplementarny. [...] Każde z tych dwu poruszeń ma tendencję do utrzymywania, iż jest ono ontologicznie podstawowe, do integrowania tego drugiego w sobie jako swego momentu i unieważniania go”²⁴. Niestabilność równowagi uwidacznia się w absolutyzującym, jednostronnym uznawaniu jednego z biegunów za jedyny właściwy. Skutkuje to z jednej strony na przykład fundamentalistycznym

²¹ Zob. D. P a r f i t, *Racje i osoby*, tłum. W. Hensel, M. Warchała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

²² Zob. P. S i n g e r, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2007.

²³ S p a e m a n n, *Osoby*, s. 115.

²⁴ Tamże, s. 114.

traktowaniem religii, z drugiej zaś – naturalistycznym traktowaniem świata. Pogodzenie tych sprzeczności ma zostać zagwarantowane przez równowagę między nimi – równowagę, której wyrazem jest osoba, obywatelka dwóch wymiarów rzeczywistości, scalonych „przedpamiętnym”²⁵ fundamentem. W „przedpamiętnym” fundamencie sprzeczności stają się one komplementarnymi częściami całości.

Metoda Spaemanna polega z jednej strony na filozoficznym traktowaniu religii, z drugiej zaś na akceptowaniu właściwej dla filozofii skończoności refleksji. Religia i filozofia zapładniają się wzajemnie, nie tracąc nic ze swej istoty, o ile ich bazą jest szeroko otwarty, hermeneutyczny horyzont doświadczenia, obejmujący także doświadczenie religijne. Hermeneutyka doświadczenia religijnego pozwala Spaemannowi wskazać na ów niepamiętny i niepojmowalny (niem. *unvordenklich*) fundament, który jest stale obecny, nawet jeśli jego obecność wymyka się wszelkiemu uprzedmiotowieniu czy nazywaniu: „Byt pozostaje zawsze «niepamiętny». Jednak jako to, co niepamiętne, jest on obecny w idei Boga”²⁶.

Spaemann nie skrywa źródeł i inspiracji swej myśli, lecz w sposób hermeneutyczny je ukazuje, narażając się tym samym na zarzut kontyngencji swego myślowego projektu: „Paradygmatem jest tu dla mnie religia chrześcijańska. Refleksja zatrzymuje się w idei Boga i idei bycia stworzonym przez Boga, pojmując siebie jako byt”²⁷. Odsłania się tutaj fundamentalny aspekt naszej tożsamości oparty na realcji z tym, co niepamiętne, i dalej z Tym, którego w horyzoncie chrześcijaństwa określamy mianem Stwórcy.

²⁵ Spaemann w swojej koncepcji „niepamiętnego” (niem. *unvordenklich*) wydaje się iść w ślady Schellinga, który w *System der Weltalter* [Światowieki] pisał: „Filozofia musi owo «niepamiętne» (niem. *unvordenklich*) zrazu ustanowić jako podmiot, ustanawiamy je, zanim zaczynamy myśleć, i to nie myśleć” (F.W.J. Schelling, *System der Weltalter. Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1998, s. 131). W wydaniu polskim pracy Schellinga tłumacz, wyjaśniając pojęcie przedpamiętnego pisze: „Pytamy więc o podstawę naszych aksjomatów, o rację, dla której uznajemy coś za podstawę, o podstawę wszelkiej podstawy. [...] Sens słów *unvordenklich* jest wobec tego taki: powracając do źródła, do początku, do *arche*, docieramy do granicy, poza którą nie możemy się już cofnąć myśla, do przed-pamiętnego i nie-pamiętnego rozstrzygnięcia” (t e n ż e, *Światowieki. Ułamek z roku 1815*, tłum. W. Rymkiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 168n.)

Zwrócił na to uwagę Holger Zaborowski (por. H. Z a b o r o w s k i, *Göttliche und menschliche Freiheit. Robert Spaemanns Philosophie des Personseins und die Möglichkeit einer Kriteriologie von Religion*, w: *Grundvollzüge der Person*, s. 69). Wydaje mi się, że również Heideggerowskie „zapominanie bycia” (niem. *Seinsvergessenheit*) nosi ten Schellingowski ślad. Robert Spaemann posługuje się analogicznym pojęciem (w nieco odmienny znaczeniu – jako niedającej się scalić całości) w odniesieniu do osoby, mówiąc o „zapominaniu o sobie osoby” (niem. *Personenvergessenheit*) (S p a e m a n n, *Osoby*, s. 119).

²⁶ S p a e m a n n, *Osoby*, s. 115.

²⁷ Tamże, s. 116.

Filozof posługuje się w tym kontekście pojęciem niedającego się pomyśleć początku wszelkiej myśli. Owo niezapośredniczone myślowo doświadczenie nie tylko napędza ruch ludzkiej myśli, ale staje się także motorem czynów osoby. „Jeśli podmiotowość jest rozumiana religijnie – pisze Spaemann – może być rozumiana jako osoba, czyli jako byt, który pierwotnie został «pomyślany» [w znaczeniu stworzonego – J.B.] jako podmiotowość i dzięki temu istnieje. Niepamiętność bytu nie niszczy myślenia w jego zmierzaniu do prawdy, czyli do odsłonięcia bytu, pod warunkiem, że to, co niepamiętne, samo pojęte jest jako podmiotowość, a zatem osobowo”²⁸.

Niepamiętność bytu oraz niepojmowalność Stwórcy znoszą napięcie między refleksją a transcendencją. Znoszą je jednak nie w sposób myślowy, dialektyczny, nie sprowadzają wszystkiego do monizmu myśli, lecz do praktyki, w której to, co niepamiętne, nie jest myślane, lecz czczone. Absolut – zdaniem filozofa – ocalić może nie spekulacja, lecz jedynie praktyka religijna. Akt oddawania czci temu, co transcendentne, rozszerza horyzonty refleksji i pozwala zbliżyć się o krok do transcendencji. Praktyka religijna scala te dwa bieguny w jedną całość: „Religia natomiast nie jest dialektyczna. Pierwotna jedność bytu i myślenia, mocy i sensu, nie jest pierwotnie myślana, lecz czczona jako to, czym sami nie jesteśmy, a co – jako podmioty – zakładamy”²⁹. Akt oddawania czci w rozumieniu żydowskim, chrześcijańskim i islamskim – stwierdza niemiecki filozof – „oznacza bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy rzeczywistości”³⁰. Bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy rzeczywistości oznacza tym samym bezwarunkowe uznanie absolutnej podstawy bytu osobowego.

Andrzej Półtawski zwraca uwagę na Spaemannową strategię uzasadnienia godności człowieka, poczynwszy od minimalnej godności człowieka jako istoty stworzonej, wynikającej już z samej jego biologicznej przynależności do gatunku *homo sapiens*, aż po pełną godność, wynikającą z umiejętności dystansowania się człowieka wobec swojej natury i jej życiowych popędów³¹. Pokonanie egocentrycznego ześrodkowania swojej uwagi na samym sobie i na umiejętności utrzymania się przy życiu, przekroczenie *curvatio in seipsum* (za pomocą tego ostatniego pojęcia św. Augustyn definiował istotę grzechu³²),

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże. Por. B r e j d a k, *Odcienie obecności*, s.124.

³⁰ S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s.129.

³¹ Por. A. P ó ł t a w s k i, *Godność człowieka*, w: tenże, *Po co filozofować?*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 438n.

³² Por. św. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, ks. XII, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 442-474. W nawiązaniu do myśli Augustyna Martin Luther będzie mówił *homo incurvatus in se* (por. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, 5, 4, Dieterisches Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher, Leipzig 1908, s. 136n. (<https://archive.org/details/luthersvorlesun01-fickgoog>)).

sprawia, że człowiek staje się naprawdę osobą, a to znaczy istotą absolutną, czyli kimś zdolnym do przekraczania własnej biologicznej natury. „Cenność człowieka «w sobie», tj. nie tylko dla samego człowieka, sprawia, że jego życie staje się czymś świętym, i to dopiero ona nadaje pojęciu godności ten wymiar ontologiczny, bez którego nie można w ogóle pomyśleć tego, co wyraża owo pojęcie. Pojęcie «godność» odnosi się do czegoś sakralnego: Jest ono w istocie pojęciem religijno-metafizycznym”³³.

Jaka jest więc różnica między naturą człowieka a człowiekiem jako osobą? Człowiek jako istota naturalna ujawnia się jako osoba w momencie zdystansowania się wobec swej natury, zdystansowania czyli przekroczenia motywacji płynącej z naturalnych popędów. Przekroczenie tego egocentrycznego ześrodkowania na sobie umożliwia ukazanie się zarówno wymiaru świętości, jak i wymiaru skorelowanej z nią osoby. Posługując się pojęciami Maxa Schelera, można powiedzieć, że mamy tu do czynienia ze „wzlotem moralnym”³⁴ człowieka, który w okamgnieniu podejmowanej decyzji przekracza swą naturę, czerpiąc motywację do działania z innego, już nie biologicznego wymiaru rzeczywistości: „Warunkiem uświadomienia sobie świętości jest opuszczenie centryczności życia biologicznego, dla którego wszystko ma «odniesienie» jako funkcja podmiotu, który jako niemające dalszego odniesienia «ja», pozostaje ukryty. Dopiero w takim wyjściu, w tej *metanoi*, «ja» ujawnia się jako fundamentalna rzeczywistość, ugruntowująca wszelką «wartość» rzeczy. Kiedy Kant mówi, że człowiek nie ma wartości, lecz godność, wówczas słowo «godność» oznacza właśnie to, co niewspółmierne, wzniosłe, domagające się bezwzględnego szacunku”³⁵.

Jedną z dalszych konsekwencji ugruntowania naszej godności i odpowiedzialności w Bożym planie stworzenia i stwarzania świata jest przyjęcie istnienia absolutnej świadomości Boga, w której „zapamiętywane” są wszystkie nasze wzloty i upadki. „Jeśli zrezygnujemy z definitywnego zachowania wszelkich zdarzeń świata w boskim wnętrzu, to musimy rzeczywistość odrzeczywistnić”³⁶ – uważa filozof. Argument ten, nazwany dowodem z futurum exactum, ma zdaniem Spaemanna wykazywać nieodzowność istnienia Boga.

³³ Por. S p a e m a n n, *O pojęciu godności człowieka*, w: tenże, *Granice*, s. 155.

³⁴ Podobną strukturę pokonania biologicznej centryczności jak warunku ukazania się pełnego wymiaru osobowego znajdujemy także w Maxa Schelera koncepcji osoby. Szerzej na ten temat zob. J. B r e j d a k, *Tożsamość a realizm wartości. Materialna etyka wartości w ujęciu Charlesa Taylora i Maxa Schelera*, „Kwartalnik Filozoficzny” 36(2008) nr 3, s. 125-130; t e n ż e, *Hermeneutyka uczuć. Schelerowskie podstawy rozumienia człowieka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32(2004) nr 3, s. 57-73.

³⁵ S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 128.

³⁶ T e n ż e, *Dowody na istnienie Boga po Nietzschem*, w: tenże, *Odwieczna pogłoska*, s. 61.

PRAKTYCZNE KONSEKWENCJE SPAEMANNOWSKIEGO POJĘCIA OSOBY

Homo absconditus

Niepojmowalność jako podstawa bytu osobowego sprawia, że osoba wymyka się wszelkim próbom zamknięcia jej w granicach definicji budowanych z mniej czy bardziej arbitralnie dobieranych właściwości (wśród których na pierwszym miejscu znajduje się bycie świadomym). Spaemann przestrzega przed zbytnią dowolnością definiowania osoby, a przez to przed wykluczaniem tych egzemplarzy gatunku ludzkiego, które wydają się nie spełniać założonych kryteriów bycia osobowego. To prawda, że bycie osobą przejawia się czy ujawnia w czynie, jednak nie wszyscy mają szansę ujawnić się w swym wymiarze osobowym (jak choćby dzieci, które wymagają dopiero ukształtowania cech osobowych, czy chorzy, których poddaje się leczeniu, czy też nieuleczalnie chorzy, którzy mogą liczyć jedynie na godną opiekę). Bezwzględne uznanie człowieka za osobę chroni go przed utylitarystycznymi próbami odmówienia mu tej godności i wykluczenia czy wręcz eliminacji. Każdy człowiek jest w sposób istotny, a nie tylko przygodny osobą, nawet jeśli tego nie ujawnia, jest „celem samym w sobie”³⁷. Próby eliminacji bycia osobowego spotykamy już w nowożytności, której wytworem jest wszechwładny obecnie scjentyzm – totalitarne i absolutne traktowanie nauki jako jedynej słusznej wykładni całej rzeczywistości, w tym również egzystencji człowieka. Redukcja rzeczywistości człowieka do procesów biochemicznych czy neurologicznych sprawia, że staje się on dla siebie antropomorfizmem: „W międzyczasie naukowe uprzedmiotowienie człowieka dotknęło także samego człowieka jako istoty naturalnej. Tym samym dotknął go również zakaz antropomorfizmu. Sam człowiek staje się antropomorfizmem”³⁸. W tej sytuacji rola filozofii ma polegać przede wszystkim na pośredniczeniu między perspektywą naukową a hermeneutyką życia codziennego, respektującą integralność i niedostępność osoby ludzkiej uznawanej za magna questio³⁹.

„Zrodzony, a nie stworzony”

Określenie natury Syna Bożego zgodnie z wyznaniem wiary sformułowanym na synodzie w Nicei: „genitum, non factum”, wskazuje na godność

³⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 429, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 45.

³⁸ Spaemann, *O pojęciu godności człowieka*, s. 165.

³⁹ Por. E. Zwierelein, *Gezeugt, nicht gemacht*, w: *Grundvollzüge der Person*, s. 90.

tej natury przez szczególny sposób powołania do życia – na zrodzenie, a nie stworzenie. Ojciec nie tworzy Syna, lecz Syn jest z Niego zrodzony, co gwarantuje jedność Ich natury. Jednością tą objęte są także osoby. Ten teologiczny moment uzasadnienia godności w odniesieniu do natury człowieka odnajdujemy w ważnym dla Spaemanna źródle, jakim jest Kantowska *Metafizyka moralności*: „Życie poczęte przez rodzicieli jest przeto osobą, przy czym poczęcia istoty obdarzonej wolnością niepodobna sobie wyobrazić przez odwołanie się do jakichkolwiek zjawisk natury fizycznej: zatem z praktycznego punktu widzenia wydaje się to nader słusznym i zgoła koniecznym pomysłem, abyśmy w akcie poczęcia upatrywali powołanie na świat osoby (bez udziału jej woli) i zarazem wprowadzenie jej do świata ludzkiego”⁴⁰.

Spaemann domaga się respektu dla człowieka jako istoty zrodzonej, respektu okazywanego jej bez względu na to, jakie cechy osobowe dany człowiek aktualnie przejawia, i krytykuje wszelkie „urzędy do spraw selekcji”, które roszczą sobie prawo do określenia i decydowania, komu przysługuje godność osoby, a komu można tej godności odmówić. Dążenie do posiadania władzy podejmowania takich decyzji – jak zauważa Zwierlein – wyraża pragnienie zastąpienia ewolucji biologicznej planową hodowlą człowieka, co ma do minimum ograniczyć kontyngencję, przypadkowość ludzkiego losu. Według Dereka Parfita, najbardziej konsekwentnego przedstawiciela kierunku wiążącego bycie osobowe z rozumnością, bycia osobą można by odmówić śpiącemu, pijakowi czy narkomanowi. Cechy bycia osobowego, za które uznaje się rozumność, samoświadomość, wolność czy moralność, stanowią wprawdzie istotne przejawy bycia osobowego, lecz ich ujawnianie się czy występowanie nie leży wyłącznie w naszych rękach. Zdaniem Zwierleina jesteśmy wydani na pastwę losu, a nasza osobowość mieści się w „kruchym naczyniu” narażonym na ciągłą destrukcję i erozję wskutek upływu czasu. Nominalistyczne próby oderwania osoby od natury i życia narażają jej byt na dowolność i instrumentalizację – często inicjowaną przez język, w którym odmawiamy innym godności, stygmatyzujemy ich czy poniżamy, redukując ich bycie do warstwy cielesno-materialnej: „Mowa zawsze poprzedza krwawy czyn”⁴¹.

Określenie człowieka jako „zrodzonego, a nie stworzonego” oznacza przede wszystkim, że człowiek jest pojmowany jako ślad Boga. Tej „odwiecznej pogłoski” – jak zauważa Robert Spaemann za Nietzschem – nie da się wyeliminować z naszego myślenia, nie rezygnując z racjonalności, sensowności

⁴⁰ I. K a n t, *Metafizyka moralności*, paragraf 28, „Prawo rodzicielskie”, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 2005, s. 113n.

⁴¹ Uwaga ta wydaje się szczególnie istotna w czasach coraz powszechniejszego stosowania „hejtu” jako narzędzia walki politycznej. Por. Z w i e r l e i n, dz. cyt., s. 97.

czy prawdziwości samego myślenia. Pozostaje zatem „wiara w gramatykę”⁴² – jak ujął to autor *Zmierzchu bogów*. „Nie wiemy kim jesteśmy, zanim nie dowiemy się, kim jest Bóg, ale nie dowiemy się, kim jest Bóg, jeśli nie doświadczymy śladu Boga, którym jesteśmy my jako osoby, jako skończone, ale wolne i zdolne do poznania prawdy istoty. Ślad Boga w świecie, od którego dzisiaj musimy wyjść, jest człowiekiem, my sami jesteśmy tym śladem”⁴³ – stwierdza Zwierlein.

Od nas samych zależy, jakie nastawienie do świata przyjmiemy. Od tej praktycznej decyzji zależeć będzie zarówno obraz świata, jaki ukaże się naszemu doświadczeniu, jak i zakres możliwości naszego czynu. Czy pogłoska stanie się kiedyś wyraźnie słyszonym głosem, zależy od nas samych. Od nas zależy również, czy rzeczywistość zostanie zredukowana do naturalistycznych procesów, czy też ukaże się nam rzeczywistość antropomorficzna, uchylająca rąbka tajemnicy tego, co niepojmowalne. Korelacja przez nas wybrana współwarunkuje swój korelat, co upoważnia nas do przyjęcia – za Schelerem – moralnego, czyli praktycznego warunku poznania⁴⁴. Takim praktycznym warunkiem jest dla Spaemanna humanizm bezwzględnej ochrony życia przed dokonywaniem jego samowolnej selekcji.

Rzeczywistość jako antropomorfizm

Osoba jest paradygmatem rozumienia rzeczywistości w ogóle. Paradygmat ten nabiera swego epistemologicznego znaczenia przez uwspólnotowanie, uznanie i dzielenie go przez inne osoby – świat rzeczywisty jest światem wspólnym. Dlatego pierwsza zasadnicza teza fenomenologicznej epistemologii Spaemanna głosi, że adekwatne postrzeganie rzeczywistości, także nieożywionej, musi odbywać się w antropomorficznej perspektywie współbycia (niem. *Mitsein*). Teza druga uznaje za warunek adekwatności poznania przekroczenie egocentrycznego skupienia się na sobie, a za gwarancję tego przekroczenia – życzliwość. „Ponieważ także dla tego nam dalekiego, nieożywionego materialnego świata obowiązuje: Spotrzącać go jako rzeczywisty, to tyle co przyznawać mu coś, na kształt sobości (*Selbstsein*); oznacza postrzegać go

⁴² F. N i e t z s c h e, *Zmierzch bożyszczy, czyli jak się filozofuje młotem*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 22.

⁴³ Z w i e r l e i n, dz. cyt., s. 99.

⁴⁴ W tym sensie Zwierlein uważa metafizykę nie tyle za zespół teoretycznych twierdzeń, ile za pewien praktyczny projekt odnoszący się do aktywnego wyboru zachowań w sytuacji niewiedzy dotyczącej rzeczy ostatecznych. Postawa uważności wobec tego, co niepamiętne i niepojmowalne, rzuca nowe światło na rzeczywistość i odmienia nasze życie (prawidłowość tę uprzytamnia nam Pascalowski zakład).

w aspekcie podobieństwa z nami, a zatem postrzegać antropomorficznie, nie jako obiekt lecz jako współbycie (Mitsein)⁴⁵.

Spaemann przyjmuje – za Nietzschem – fundamentalność antropomorfizmu, przyznając, że myślenie bytu jako „czegoś” zakłada w sposób nierozzerwalny fundamentalne myślenie identyczności, której osoba jest paradygmatem. Postrzeganie rzeczywistości przez pryzmat osobowego współbycia nakłada na człowieka ciężar współodpowiedzialności za losy świata – świata postrzeganego z perspektywy nieustannego procesu przekraczania własnego egocentryzmu i etnocentryzmu.

*

Robert Spaemann, podobnie jak wcześniej Martin Heidegger, swoją ontologię buduje w oparciu o byt ludzki. Fundamentem Heideggerowskiej „ontologii fundamentalnej”⁴⁶ była egzystencja człowieka, dlatego analytika jestestwa poprzez opis egzystencjałów (sposobów bycia człowieka) stanowi bazę skorelowanej z nią ontologii przejawiającego się bycia; właśnie egzystencjały są w niej fundamentem poszukiwanych sensów bycia, czyli horyzontów jego przejawiania się⁴⁷. Warunkiem doświadczenia głębi bycia jest tu doświadczenie głębi własnego istnienia i jego skończoności (bycia ku śmierci) oraz otwarcie się na dziejowy wymiar bycia⁴⁸. Odpowiednik Heideggerowskiej procesualności jestestwa (niem. Dasein) stanowi u Spaemanna procesualność ludzkiej natury (gr. physis), która w formie osobowej ma moc przekraczania egocentrycznego ześrodkowania na sobie samej i otwierania się na wymiar bycia nieodniesionego do natury – czyli bycia sakralnego. Osoba stanowi tu zatem centrum ontologii fundamentalnej, której znaczenie podkreśla prowokująca teza filozofa, zawarta w tytule cytowanego artykułu: „Rzeczywistość jako antropomorfizm”. Filarami Spaemannowskiego pojęcia osoby są takie egzystencjały, jak: sumienie, uznanie, przebaczenie, wstyd czy obietnica⁴⁹. Patrzymy na rzeczywistość z ich perspektywy – z perspektywy podmiotowej, której przekroczyć nie jesteśmy w stanie. Tym, co godne przekroczenia, nie

⁴⁵ S p a e m a n n, *Wirklichkeit als Antropomorfismus*, s. 202. „Rzeczywiste bycie jest współbyciem albo nie jest rzeczywiste” (tamże, s. 210).

⁴⁶ Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 58n.

⁴⁷ Por. B r e j d a k, *Odcienie obecności*, s. 149.

⁴⁸ Zob. J. B r e j d a k, *Pomiędzy śmiercią a świętością. Rzecz o naturze fenomenu w ujęciu Maxa Schelera i Martina Heideggera*, w: „Przegląd Religioznawczy” 2004, nr 2(212), s. 37-42.

⁴⁹ Por. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 201-290. Na temat przebaczenia por. J. B r e j d a k, *Ewangelia Zaratusztry*, PWN, Warszawa 2015, s. 118-123; na temat wstydu por. t e n ż e, *Odcienie obecności*, s. 175-189.

jest antropomorfizm, lecz antropocentryzm człowieka, noszący najczęściej rysy antyantropomorficzne.

Trzy główne dzieła Roberta Spaemanna: *Cele naturalne*, *Szczęście a życzliwość* oraz *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tworzą pewną całość, w której wyróżnić można zasadnicze wątki myślowe. Pierwszy z nich krąży wokół koncepcji natury życia, którego nie da się zrekonstruować w sposób materialistyczny, gdyż stanowi ono w stosunku do nieożywionej materii zupełnie nową jakość, nową rzeczywistość. Inna, idealistyczna próba deprecjonowania życia traktuje konkretne i indywidualne życie jakoś coś zaledwie przygodnego względem substancjalnie rozumianego, ponadindywidualnego ducha i faz jego rozwoju. Filozof odrzuca tego typu uniwersalistyczne teleologie, pomijające celowość konkretnych istnień. „Bycie skierowanym na coś” żywych organizmów jest „nerwem” Spaemannowskiej ontologii procesualnego świata, w której człowiek nie jest panem natury ale jej bratnią częścią. Współbycie (niem. *Mitsein*) jako podstawowy akt człowieka wobec świata jest przyjęciem współodpowiedzialności za celowość innych istnień.

Z tak rozumianej teleologii wyprowadza filozof postulaty etyczne, które ukazują człowieka – zgodnie z intencją Arystotelesa – jako „przedłużone ramię natury”, co oznacza jego współodpowiedzialność za realizowanie istotowej celowości innych natur. Stanowi to drugi, etyczny wątek rozważań Spaemanna. W jego etyce obowiązuje rozszerzony imperatyw Kantowski: „Postępuj tak, abyś niczego w świecie nie traktował wyłącznie jako środka”⁵⁰. Tak mogłaby też brzmieć Spaemannowska recepta na udane, szczęśliwe życie – życie respektujące wewnętrzną celowość innych bytów, także tych nienależących do gatunku *homo sapiens*.

Trzeci wątek wiąże się z dwoma poprzednimi i dotyczy osoby jako przekroczenia naturalnej centryczności za sprawą współodpowiedzialności i życzliwości. Według Roberta Spaemanna osoba nie jest „bezdolnym” duchem ani nominalistycznym wytworem ludzkiej wyobraźni, gdyż ma swoje ontologiczne zakorzenienie w naturze. Bycie człowiekiem oznacza bycie osobą. Przypisanie człowiekowi statusu osoby ma fundamentalne konsekwencje prawne. Człowiek z racji samej biologicznej przynależności do gatunku *homo sapiens* nabywa osobowych praw do życia, nietykalności cielesnej czy autonomicznego rozwoju. Filozof ze Stuttgartu uważany jest za nieugiętego obrońcę osobowych roszczeń prawnych przysługujących każdemu człowiekowi. Rozumność, której Spaemann jest rzecznikiem, opiera się na wierze (podobnie jak miało to wcześniej miejsce w myśli Kartezjusza czy nawet Nietzschego). Świadomość ograniczoności i skończoności myśli sprawia, że często zdani jesteśmy na „odwieczną pogłoskę” o Obecności, której nie sposób trwale uchwycić.

⁵⁰ P ó ł t a w s k i, *Godność człowieka*, s. 441.

Innym nastawieniem wobec tego, co niepamiętne, jest zanegowanie owej „niepamiętnej strony” myśli: podobnie jak w materializmie „przy okazji” neguje się naszą wolność i zdolność poznawania prawdy o niezależnej od nas sferze rzeczywistości. Od tego, którą z tych dróg wybierzemy, zależy będzie to, co u kresu wędrówki ukaże się naszemu doświadczeniu. Od tego, jaką filozofię wybierzemy – powie za Fichtem Spaemann – zależy, jakimi ludźmi się staniemy.

STAWANIE SIĘ OSOBY?

Tadeusz KOBIERZYCKI

CZY OSOBA ISTNIEJE? „Ja” i osobowość – dezintegracja i transcendencja

Można powiedzieć, że Sokrates i Chrystus tworzą swego rodzaju europejski haplotyp egzystencjalny, etyczny i religijny, do którego należą już nie tylko Europejczycy, lecz także ludzie całego świata. Stoi on u podłoża „haplotypu ontologicznego” ludzkości, a więc zawiera jakiś rodzaj konieczności – bez niego ludzkie istnienie staje się niehumanitarne lub antyludzkie.

Pytanie o istnienie osoby ma długie dzieje, sięgające starożytnej filozofii greckiej, która znalazła następnie rozwinięcie w medycynie i psychologii, w epistemologii nauk przyrodniczych i nauk o człowieku, a zwłaszcza w filozofii i teologii chrześcijańskiej oraz w socjologii.

W teorii osobowości Kazimierza Dąbrowskiego istnienie rozumiane jest jako stan trwania czasowej zmienności, której podłoże stanowi stałość, jako czasowy stan niezmienności personalnej w planie immanencji, którą uzupełniają dynamizmy transcendencji. Stany ciągłości mogą wstępować naprzemiennie z krótkimi stanami nieciągłości, która rejestrowana jest w pamięci komórkowej. Dzięki temu nawet silna deprywacja (fizyczne okaleczenie czy upośledzenie poznania będące skutkiem stanu chorobowego) nie narusza tożsamości osoby. Takie zachowanie ciągłości stanowi zabezpieczenie procesu rozwoju, który w teorii Dąbrowskiego jest symbolem istnienia realizującego się w strukturze psychofizycznej człowieka¹.

W planie immanencji osobowość jest równocześnie dana i zadana – rozwija się. Rozwój jest możliwy jednak tylko dlatego, że człowiek dysponuje także potencjałami transcendencji. Dzięki nim przekracza deficyty bytowe pojawiające się w okresach kryzysu, w chorobie, a ostatecznie w śmierci. Siły transcendencji, chroniące przed całkowitym rozpadem osobowości realizującej się w planie immanencji, utożsamione zostały przez Dąbrowskiego z siłami zdrowia, zmartwychwstania, a nawet zabawienia. W tym ujęciu byt psychofizyczny zmierza ku temu, co nieuwarunkowane fizycznie, a więc ku światu metafizycznemu.

¹ Zob. np. K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej. Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwowość, nerwice i psychonerwice*, PZWL, Warszawa 1964; t e n ż e, *Trud istnienia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.

ZAŁOŻENIA METAFIZYCZNE

Aby zrozumieć fakt, że osoba może podlegać „dezintegracji” i odnosić z tego egzystencjalną korzyść, należy sięgnąć do poglądów Plotyna. Według Henri Bergsona to właśnie on – nie zaś Platon ani Arystoteles – był prawdziwym psychologiem starożytnej Europy. Nie spotkałem wprawdzie w tekstach autora teorii dezintegracji pozytywnej przypisów do dzieł Plotyna, a nawiązań do Bergsona też nie jest w nich wiele, ale w rozmowach i wykładach prowadzonych przez Dąbrowskiego myśl Bergsona była stale obecna. Francuski filozof twierdził, że Plotyn skupia w sobie całość filozofii greckiej. Uważał też, że nawet współczesny arystotelizm przesiąknięty jest neoplatonizmem. „Spośród wszystkich filozofów Plotyn był jedynym, który rzeczywiście był psychologiem. Nawet jeśli jego filozofia jest przedłużeniem filozofii Platona i Arystotelesa, to jednak różni się od nich tym, że centralne miejsce zajmuje w nich problem ludzkiej duszy”².

Istnienie osoby rodzi wiele pytań, na przykład: W jaki sposób ten sam byt może przedstawiać się sobie jako nieskończona różnorodność stanów, a jednak być pojedynczą i tożsamą osobą? Czy jedność umysłu jest jednością podobną do innych jedności? Plotyn uważał, że człowiek jest zarazem różnorodny i jeden: różnorodny w swojej niższej naturze, jeden w swojej naturze wyższej. Każdy człowiek może doświadczać obu tych stanów. W pierwszym z nich natura ludzka skłania się ku podziałowi, coraz bardziej się materializując. W drugim zaś staje się bardziej uduchowiona i zmierza ku coraz wyższej jedności. Jedność osoby łączy się z jednością innych osób, a następnie dąży do zjednoczenia z Bogiem. Sądzę, że teoria dezintegracji pozytywnej zawiera niezadeklarowaną przez autora metafizykę, której źródło znajdujemy właśnie w myśli Plotyna³.

Według Bergsona grecki filozof zakładał, że istnienie człowieka przyjmuje dwie różne formy. Jedną można określić jako istnienie *de iure* – poza czasem, identyczne z istnieniem wiecznych idei, do poznania którego doprowadza kontemplacja i medytacja. Druga forma istnienia realizuje się *de facto* w czasie. Jest istnieniem w świecie zmysłowym i praktycznym – i degraduje istnienie *de iure*⁴. Podobną ideę znajdujemy w teorii Kazimierza Dąbrowskiego: dostrzeżoną przez Plotyna degradację Dąbrowski ujmuje jako dezintegrację, która może mieć charakter pozytywny bądź negatywny. Obie postacie dezintegracji

² H. B e r g s o n, *Problem osobowości. Wykłady Edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 11.

³ Por. np. P l o t y n, *Enneady*, VIII, 5-8, tłum. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, t. 2, s. 195-200.

⁴ Por. B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 13.

otwierają czy też uruchamiają rodzaj emocjonalno-intelektualnej transcendencji skierowanej w stronę istnienia *de iure*.

Zjawisko rozwoju w czasie pokazuje, że człowiek jest „niedokończony”, że nie posiada pełni zintegrowanego w sobie istnienia. Jedność istnienia w człowieku jest „rozłamana”. Według Plotyna umysł zanurzony w ciele może – po oderwaniu się od ciała (częstkowo w emanacji lub w ekstazie lub całkowicie, na przykład poprzez śmierć) – zostać przeniesiony do Umysłu i w ten sposób ulokować się ponownie w wieczności⁵.

ZAKWESTIONOWANIE KLASYCZNYCH TEORII OSOBY

Zanim przedstawimy pozytywny wykład Kazimierza Dąbrowskiego teorii osoby i teorii istnienia osoby, trzeba najpierw rozpatrzyć poglądy przeciwne, znane z filozofii i psychologii istnienia. W czasach nowożytnych najbardziej radykalne stanowisko w kwestii klasycznego ujęcia istnienia osobowego zajął Immanuel Kant, kwestionując wartość dorobku filozofii w zakresie teorii osobowości i osoby. Wskazał on cztery paralogizmy (błędy poznawcze), które są jego zdaniem przyczyną błędnego rozumienia osoby i jej istnienia. Błędy te zawarte są w czterech pojęciach tworzących teorię osoby: substancjalności, niezłożoności, osobowości, idealności.

Przypomnijmy w skrócie rozumowanie Kanta. Paralogizm substancjalności wyraża się w następujących sformułowaniach: „Ja, jako istota myśląca, jestem absolutnym podmiotem wszelkich moich możliwych sądów, a to przedstawienie mnie samego, nie może być użyte jako orzeczenie jakiegokolwiek rzeczy. A więc Ja, jako istota myśląca (dusza), jestem substancją”⁶. „Ja, jako istota myśląca, trwam sam dla siebie nadal, nie pozostaję ani nie ginę w sposób naturalny, tego wcale nie mogę wnosić, a przecież jedynie do tego może mi służyć pojęcie substancjalności mego myślącego podmiotu, poza tym mógłbym [...] całkiem dobrze obyć się bez tego pojęcia”⁷. Według paralogizmu niezłożoności dusza, czyli „ja” myślące jest rzeczą prostą i niezłożoną, „której działanie nie może nigdy uchodzić za współdziałanie wielu działających rzeczy”⁸. Na podstawie wnioskowania z tego, że dusza jest świadoma oraz z „numerycznej tożsamości samego siebie w różnych czasach”⁹ paralogizm osobowości błędnie wykazuje, że dusza jest osobą. Paralogizm idealności opiera się na założeniu,

⁵ Por. np. tamże, IX, 8-9, s. 687-691.

⁶ I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. 2, s. 58.

⁷ Tamże, s. 59.

⁸ Tamże, s. 61.

⁹ Tamże, s. 71.

że nie można mieć bezpośrednich postrzeżeń rzeczy, z czego wnioskuje się, iż istnienie wszystkich przedmiotów zewnętrznych jest wątpliwe¹⁰.

Kant zarzucał tym rozumowaniom idealizm empiryczny albo empiryzm transcendentalny. Pierwszy oparty jest na przekonaniu, że wszystkie zjawiska to tylko przedstawienia, a nie rzeczy same w sobie, a więc czas i przestrzeń są tylko zmysłowymi formami naszej naoczności. Nie są określeniami danymi same dla siebie ani warunkami przedmiotów jako rzeczy samych w sobie. Idealizmowi temu przeciwstawia się realizm transcendentalny, gdzie czas i przestrzeń to coś, co jest dane samo w sobie jako niezależne od nas i naszej zmysłowości. Realista transcendentalny uważa zjawiska zewnętrzne (jeśli zgodzimy się na ich rzeczywistość) za rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości i które według czystych pojęć intelektu byłby poza nami¹¹.

HUMANISTYCZNE I PERSONALISTYCZNE UJĘCIA OSOBY

Filozofowie epoki postkantowskiej, zwłaszcza humaniści i personaliści, starali się ominąć zarzuty Kanta lub wziąć je w nawias. Próby odnowienia teorii osoby i osobowości podjęte zostały w latach trzydziestych dwudziestego wieku, a ich przykładem może być ujęcie zaproponowane przez niemieckiego personalistę Williama Sterna, który analizował różnice między rzeczą a osobą. Twierdził on, iż rzecz jest agregatem, sumą części, ilością, można ją porównywać z innymi rzeczami, jest bierna, podlega przyczynowaniu zewnętrznemu, jest mechaniczna, obcotelowa, pozostaje dla siebie istnieniem obojętnym i jest całkowicie zastępowalna; osoba natomiast stanowi całość, coś ponad częściami, jest jakością, indywidualnością, działa, podlega przyczynowaniu wewnętrznemu, jest celowa i autotelowa, jest wartością, nie można jej w pełni zastąpić, jest bezcenna¹².

Francuski personalista Jacques Maritain uważał, że ciało i dusza wspólnie stanowią naturę człowieka, która aktualizowana jest przez akt istnienia. Naturę ludzką różnicującą: cielesność (jednostkowość), gatunkowość i osobowość („ja”). Jednostkowość zmierza do osobowości poprzez ludzkie czyny (uczynki), które są formą syntezy ruchu rozpraszającego materialną jednostkowość. Osobowość przeciwstawia się w tym ujęciu ruchowi rozpraszania¹³. Innym

¹⁰ Por. tamże, s. 78.

¹¹ Por. tamże, s. 79n.

¹² Por. A. C e l i Ń s k a - M i s z c z a k, *Williama Sterna personalistyczna perspektywa typologiczna*, „Studia z Psychologii w KUL” 15(2008), s. 11-26. Zob. też: W. S t e r n, *Person und Sache*, t. 1-3, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1906. William Stern, profesor Uniwersytetu Wrocławskiego, wprowadził do psychologii pojęcie ilorazu inteligencji.

¹³ Por. J. M a r i t a i n, *Humanizm integralny*, [b.n.t.], Krag, Warszawa 1981, s. 16.

sposobem integracji jednostkowości w osobowości jest akt wyboru, dzięki któremu to, co przypadkowe, zmienia się w to, co celowe – zależność zmienia się w autonomię. Człowiek poznaje wówczas wolność, która przyjmuje dwie postacie: wolność wyboru i wolność wewnętrzną. Zabezpieczają one wolność immanentną poprzez poznanie wolności transcendentnej, która jest jednym z wymiarów istnienia osobowego.

W Polskiej szkole personalizmu dwudziestego wieku (do której należą między innymi: Wincenty Granat, Mieczysław A. Krąpiec, Karol Wojtyła, Stefan Świeżawski, Mieczysław Gogacz, Stanisław Kowalczyk i Czesław Bartnik) najbardziej przekonujące ujęcie kwestii istnienia osoby przedstawił Czesław Bartnik, który pojmując osobowość jako „zwięźczenie wszystkich naturalnych doskonałości człowieka w pleromę personalną [...] w kogoś absolutnego, na zawsze”¹⁴. Jego zdaniem „osobowość otwiera możliwości najwyższej afirmacji bytu, uwolnienia od niszczącej samotności ontycznej, cieszenia się godnością, dramatyczności istnienia, ciągłości historii oraz narodzin, pamięci, sławy, perspektyw nieskończoności”¹⁵. Dalej filozof podkreśla: „Osobowość jako stawanie się i działanie się osoby jest to najwyższa immanentyzacja – wchodzenie do wewnątrz – i zarazem transcendyzacja bytu ludzkiego – wychodzenie poza siebie, ponad siebie, w świat wyższy od siebie. Jednakże immanentyzacja i transcendentalizacja człowieka to dwa kierunki jednego i tego samego «procesu hominizacji, humanizacji i personalizacji»”¹⁶.

Kazimierz Dąbrowski próbował połączyć twierdzenia nauk szczegółowych z twierdzeniami psychologii, teologii, mistyki i metafizyki, zakładając dynamiczne rozumienie substancjalności i osobowości. W zasadzie pomijał dyskusje polskich personalistów, choć brał udział w seminariach krakowskich prowadzonych przez Karola Wojtyłę. Nawiązywał bowiem bezpośrednio do filozofii Platona, św. Augustyna, Blaise’a Pascala, Sørensa Kierkegaarda, a także do myśli Henri Bergsona, Karla Jaspersa i Jeana-Paula Sartre’a. Sceptycznie odnosił się natomiast do intelektualizmu św. Tomasza z Akwinu, zwłaszcza do jego idei intelektualizacji uczuć (uważał na przykład, że nie można dysjunkcji zastępować koniunkcją, którego to zabiegu dopatrywał się na przykład w wyrażeniu „amor intellectualis”).

¹⁴ Por. C.S. Bartnik, *Personalizm*, Oficyna Wydawnicza Czas, Lublin 1995, s. 173.

¹⁵ Tamże, s. 174.

¹⁶ Tamże, s. 173. Bartnik proponuje również następującą definicję osoby: „W aspekcie synchronicznym [...] osoba to indywidualna substancja cielesno-duchowa, uwewnętrzniająca się w swoją jaźń i zarazem transcendująca siebie, aby się spełnić w innych osobach i bytach. [...] Mówiąc bardziej analitycznie, jest to substancja przedmiotowo-podmiotowa, somatyczno-duchowa, immanentno-transcendentna, indywidualno-społeczna [...] rozwijająca się [...] w głąb, wznwyż i w nieskończoność” (t e Ź e, *Personalizm*, OK, Warszawa 2000, s. 193).

ISTNIENIE OSOBY A DEZINTEGRACJA

Autor *Trudu istnienia* jako pierwszy w Polsce w sposób systemowy opisał osobowość jako jedność osoby, posługując się pojęciami ruchu i rozwoju – rozwój rozumiał przy tym jako sekwencje podziałów, załamania czy skoków świadomości pojawiających się w odpowiedzi na stany psychofizyczne i egzystencjalne człowieka (w czym nawiązywał do myśli Jaspersa). Filozoficzne stanowisko Dąbrowskiego budziło zdumienie współczesnych mu psychiatrów, psychologów i filozofów, wywoływało krytykę lub przemilczenie. Jednocześnie jednak ujęcie to wzbudzało (i nadal wzbudza) pewien rodzaj zaciekawienia i dyskretnej akceptacji wśród teologów i etyków¹⁷. Z entuzjazmem natomiast teorię rozwoju osobowości przez dezintegrację pozytywną przyjmowali twórcy i pacjenci „psychiatryzowani” przez biologicznie i redukcyjnie zorientowanych lekarzy, do których zwracali się ze swoimi ciężkimi zaburzeniami psychicznymi.

Zdaniem Dąbrowskiego istnienie może być rozumiane jako fizyczny lub metafizyczny predykat, jako arche, jako składnik immanentno-transcendentnej struktury „ja”. Odnosi się ono do ludzkiego podmiotu i jego relacji, jest podłożem aktów samorealizacji, które trwają od narodzin do śmierci i w jakiś sposób ją przekraczają. Osobowość natomiast ma strukturę podwójną, na którą składają się haplotyp ojca i haplotyp matki. W tym sensie człowiek istnieje nie tylko jako osobnik, ale także jako jednostka i jako osobowość. Warto przy okazji wspomnieć, że pojęcie osobowości dominuje w refleksji protestanckiej, podczas gdy refleksja katolicka operuje pojęciem osoby.

Nie ma jednego, immanentnego wzoru osoby – twierdzi Dąbrowski – który mógłby być powielany przez wszystkie jednostki. Wzór taki może istnieć tylko w planie transcendencji. Jest to rodzaj istnienia będący udziałem postaci, które w różnych religiach uznawano za osoby w jakimś sensie boskie (bohaterskie, święte, genialne). Dąbrowski inaczej jednak rozumie boskość życia, odnajdując ją także u ludzi ciężko chorych fizycznie lub psychicznie zaburzonych. Śladem przejawiania się boskości w człowieku i jej odczuwania jest nie tylko strach, który stoi na straży immanencji, jest nim także odwaga, która stoi na straży transcendencji.

Jednostkowe istnienie osoby ludzkiej ma charakter partycypacyjny, nie zaś samoistny. Człowiek jest bytem przygodnym, nie zaś absolutnym, jest „podzielony” między to, co jednostkowe, a to, co ogólne, między gatunkowość a osobowość. „Gdyby człowiek był jedyny w swojej indywidualności i zarazem jedyny w swojej esencjalności, całościowości, każdy byłby jedyny

¹⁷ W głównym dziele Karola Wojtyły znajdujemy odniesienie do pojęcia dezintegracji (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 232-236).

i całościowy. Wtedy jednocześnie trzeba by uznać, że każda istota ludzka jest osobnym gatunkiem. Fakt, że tak nie jest, pozwala budować teorię osobowości jako koncepcję człowieka całościowego, który staje się w rozwoju. Osoba jako osobowość, daje się więc ująć jako swoja własna możliwość. Bycie osobowością jest spełnianiem własnych możliwości egzystencjalnych, w którym integruje się faktyczność i transcendencja. Osobowość pozwala na utożsamienie się z samym sobą zarówno w planie transcendencji, jak i w planie immanencji”¹⁸.

Do tych stwierdzeń mógłbym dziś dodać stanowisko teologii chrześcijańskiej, zgodnie z którym źródłem istnienia jest osoba Boga¹⁹. W ujęciu tym istnienie może zostać przeniesione przez nadzwyczajny transfer ontologiczny na człowieka, który uzyskuje w ten sposób status syna Bożego. Z poglądem tym zgodziłby się zapewne Dąbrowski – student-wolontariusz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, następnie student teologii katolickiej na Uniwersytecie Warszawskim, a po drugiej wojnie światowej pracownik naukowy Akademii Teologii Katolickiej. Zgodziłby się też jako człowiek o usposobieniu mistycznym, miłośnik symbolizmu i narracji proroczych, a jednocześnie perfekcyjny neuropsychiatra, który zajmował się diagnostyką stanów granicznych u małych dzieci.

Kazimierz Dąbrowski starał się udzielić głosu osobom pozbawionym możliwości adekwatnego wyrażenia swoich stanów psychicznych w inny sposób niż przez język własnego ciała, ujawniający je w głosie skargi i płaczu. Próbował zrozumieć gesty rozpaczycy swoich pacjentów, leczonych w jego sanatorium neuropsychiatrycznym w Zagórzu koło Warszawy, a wyrazem tego zrozumienia było stworzenie podstaw otwartej psychoterapii przez rozwój, na której opierała się praca działającego w okresie przedwojennym Instytutu Higieny Psychicznej w Warszawie oraz czynnego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Ośrodka Higieny Psychicznej dla Ludzi Zdrowych również w Warszawie.

Jako psychiatra Dąbrowski był ogromnie wyczulony na postulowanie transferu przybierającego formę inkorporacji, symbiozy czy syntonii człowieka z postaciami (osobami) boskimi. Taki rodzaj utożsamienia spotykał u osób „chorych psychicznie” bądź na przykład w schizofrenii. Uważał, że w tych rodzajach identyfikacji poczucie jedności własnej lub transferowej zostaje zachwiane lub zdestabilizowane do tego stopnia, że następuje jej podział na dwie (lub więcej) części, z których każda staje się alternatywnym źródłem poczucia jedności. W wyniku takich procesów powstaje chaos i rozproszenie się poczucia jedności i jednostkowości. Rozproszenie to przyjmuje posta-

¹⁸ T. Kobierzyci, *Osoba – dylematy rozwoju. Studium metakliniczne*, Pomorze, Bydgoszcz 1989, s. 130n.

¹⁹ Por. K. Kłauza, *Trójca Święta jako model komunikacji*, w: *Współczesny fenomen osoby. W kregu myśli personalistycznej Wincentego Granata*, red. K. Guzowski, G. Barth, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 164.

cie psychozy, paranoi, schizofrenii lub fantazji przynoszących uczucie ulgi osobom pozbawionym poczucia własnej tożsamości. Według Dąbrowskiego próba projekcyjnego budowania tożsamości jest efektem rezygnacji z własnej autonomii: „Próba uchwycenia niezmiennych elementów rozwoju – jest próbą zachowania i ocalenia jednostki ludzkiej przed procesem monizacji, «zjednoczenia» z materią czy z Bogiem i pozwala na próbę przekroczenia podstawowych antynomii”²⁰. Taki nieosobowy rodzaj zlewania się z innymi osobami jest patologiczny. Zdrowa relacja międzyosobowa zachowuje granice między „ja” a „ty” („ty” a „ja”) bez zagarniania, przyswajania, czy pochłaniania innych „ja”. Relacja symbiotyczna możliwa jest do pomyślenia tylko w przypadku niemowlęcia w łonie matki. Przenoszenie tego typu identyfikacji na życie dorosłego uważał Dąbrowski za perwersyjne, prymitywne lub urojeniowe, a także po prostu za reakcję infantylną, która usprawiedliwiona jest tylko wtedy, gdy człowiek znajduje się w stanie dramatycznego zagrożenia, którego nie potrafi sam zlikwidować ani przekroczyć.

Traktowanie istnienia Boga w sposób urojeniowy, „obrazkowy”, oparty na własnych lub cudzych wyobrażeniach, Dąbrowski uważał za iluzję, która z punktu widzenia ontologii jest absurdalna, występuje jednak dość powszechnie, zwłaszcza w społecznościach lub u osób dramatycznie zagrożonych w swoim fizycznym istnieniu, w granicznych stanach choroby, cierpienia, samotności czy śmierci. Zauważył, że gdy brakuje empirycznego potwierdzenia pozytywnych wymiarów życia, człowiek zagrożony postrzega osoby decydujące o losie innych jako „boskie” (lub „demoniczne”) i łatwo zaczyna traktować swoich prześladowców właśnie jako takich empirycznych „bogów”. Człowiek, tracąc wolność i związaną z nią wolę egzystencji, może „wcielić się” w struktury diabelskiej immanencji.

Dąbrowski bardzo często podkreślał znaczenie ludzkiej autonomii, wzmacnianej przez akty transcendencji, które uważał za podłoże każdej realistycznej ujmowanej relacji typu „ja”–„ty”. Ujęcie to zbliżało się do idei Martina Bubera, który – tak jak wcześniej Plotyn – analizował jaźń w doświadczeniu ekstazy. Jak twierdził Edward Abramowski, ekstaza mistyczna bliska jest ekstazie twórczej i ekstazie religijnej²¹. Ekstatyczne doświadczenie własnego istnienia musi być zatem również bliskie ekstazie terapeutycznej. Ekstaza jest zresztą doświadczeniem powszechnym: poznanie mocy (i niemocy) własnego istnienia staje się udziałem wszystkich ludzi w ekstazie narodzin i śmierci.

Redukcja transcendencji do ekstazy ograniczałaby jednak istnienie do samotnego ego i jego samoświadomości. Tymczasem ważnymi formami egzysten-

²⁰ K. Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, Polskie Towarzystwo Higieny Psychiczej, Warszawa 1989, s. 77.

²¹ Por. E. Abramowski, *Metafizyka doświadczalna*, PWN, Warszawa 1980, s. 460, 488.

cialnej ekstazy są relacje empatii, miłości i przyjaźni, które także wzmacniają świadomość osobowego istnienia. Przeciwdziałają one represywnym formom doświadczenia lęku związanego z immanencją choroby, bólu i cierpienia.

Głównym sposobem poznawania własnego istnienia jest przeżycie, które ukazuje się jednostce jako talent samo-wybrania, samo-potwierdzenia i samo-przekraczania „ja” w kierunku innego „ja” („ty”). Ekstaza zamieniająca się w relację „ja”–„ty” jest istnieniotwórcza. Samo „ja” nie jest istnieniotwórcze, jeśli nie znajduje się w relacji do innego „ja” („ty”) ²².

Podobne stanowisko zajmował Ferdynand Ebner, który swoją refleksję oparł na lekturze Nowego Testamentu, a zwłaszcza Ewangelii według św. Jana, oraz tekstów Pascala i Kierkegaarda. Twierdził on wprost, że „ja” nie ma charakteru źródłowego, lecz jest wtórne wobec „ty” i najczęściej pozostaje samotne i milczące – to zaś tworzy strukturę szaleństwa. Samotność na płaszczyźnie psychologicznej prowadzi do obłąkania. „Szaleniec zapada się w «otchłań Ja», ginie duchowo z powodu «samotności Ja»” ²³.

Dąbrowski upatrywał lekarstwo na ten rodzaj szaleństwa w pozytywnej dezintegracji samotności, a więc także w dezintegracji szaleństwa (co oznaczałoby także dezintegrację dezintegracji, czyli właśnie dezintegrację pozytywną).

Jako człowiek nauki, który uzupełniał swoje myślenie o wymiar religijny, Dąbrowski wskazywał granicę dezintegracji osobowości, ukazując ją w odnajdywaniu siebie w relacji ze swoim „ja”, w relacji do „ja” drugiego człowieka (w transferze projekcyjnym) oraz do „Ja” i osoby Boga. Zdawał sobie sprawę, że możliwe jest niebezpieczne zatarcie różnicy między „ja” ludzkim i „Ja” boskim.

„Ja jestem” wypowiedziane w samotności – jak twierdził Ebner – jest puste. Przekonanie Edmunda Husserla, że wielkość ludzkiego istnienia wspiera się na fundamencie absolutnej autonomii „ja” transcendentnego ²⁴, nie zawsze więc znajduje potwierdzenie.

LUDZIE WYBITNI

W swoich wykładach Dąbrowski przyznawał, że ludzie wybitni (twórcy, święci i bohaterowie) mają głębszy wgląd w rzeczywistość, przeczuwając jakiś

²² Ujęcie takie jest oczywiście niemożliwe w obrębie filozofii klasycznej, zgodnie z którą istnienie poprzedza istotę, byt zaś nie rozwija się w kierunku istnienia, ale na gruncie istnienia. Zob. M. A. K r a p i e c, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991.

²³ F. E b n e r, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 95.

²⁴ Por. E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993, s. 11-51.

rodzaj metafizycznego istnienia. Podobne stanowisko zajmował wcześniej personalista niemiecki (z wykształcenia chemik, ekonomista, medyk i teolog) Romano Guardini, który tak pisał o pojęciu osobowości: „Szczególnie jasno pojęcie to weryfikuje się na przykładzie ludzi wielkich, twórców [...] stanowi ono normę traktowania współczesnego człowieka w ogóle”²⁵.

Ludzie wybitni czy genialni pomimo swoich niekiedy katastrofalnych zachowań i dramatycznych losów tworzą niemal osobny gatunek w ramach supergatunku homo sapiens sapiens. Ludzie tacy „skazani” są w swoim życiu na rozwój przyspieszony, są nastawieni bądź narażeni na permanentne doświadczanie śmierci i jej przekraczanie. Ich wola nieśmiertelności jest większa niż wola zdrowia i choroby, wola mocy czy wola doskonałości. Podobnie – według Dąbrowskiego – przebiega życie wszystkich ludzi cierpiących (chorych, zranionych, wykluczonych, okaleczonych, uwięzionych, zniewolonych), którzy doświadczają morderczej immanencji i starają się wyrwać z jej ram w sposób ekstatyczny, czasem także morderczy i samobójczy. W takim przypadku można by mówić o tragicznej woli zlikwidowania własnej immanencji w imię przynoszącej ulgę transcendencji, która utożsamiona zostaje ze śmiercią.

Pamiętajmy, że w pierwszym okresie swoich badań i twórczości naukowej Dąbrowski znajdował się pod ogromnym naciskiem teorii eugenicznej, której zwolennicy – podążając za myślą Platona – poszukiwali genów doskonałości i która była swego rodzaju genetyką genialności. Platon, a za nim Dąbrowski, „geny” takie znajdował w zjawiskach nie tylko integracji, ale także dezintegracji: w pasji, szaleństwie, psychozie i autodestrukcji (samobójstwie). W zachowaniach i losach zarówno ludzi zwykłych, jak i ludzi genialnych dostrzegał rodzaj psychotycznej transcendencji lub transcendencji w psychozie.

Personalnymi superwzorcami dla Kazimierza Dąbrowskiego teorii osobowości byli w starożytnej Europie Sokrates i Jezus, a we współczesnej Polsce Maksymilian Kolbe i Janusz Korczak, których psychiatra uważał za świętych. Ubolewał, że w judaizmie nie istnieje procedura uznawania świętości podobnej do tej, która występuje w chrześcijaństwie, przez co Korczak pozostaje niejako pokrzywdzony. Dąbrowski ukazywał, że istnienie „idzie” przez śmierć, że jest w śmierci zanurzone i że się z niej wyłania, że człowiek żyje w śmierci. Świętość stanowi zaś znak nieśmiertelności. Znajdował na to wszystko także prywatne dowody, gdy prowadził badania anatomiczne ludzi zmarłych, medytował nad śmiercią własnych rodziców i rodzeństwa (zmarli z powodu epidemii), gdy potem w klinice uniwersytetu w Genewie pisał doktorat z me-

²⁵ R. G u a r d i n i, *Struktura bytu osobowego*, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. M. Turowicz, Znak, Kraków 1969, s. 175. Można tu przytoczyć także myśl Marcela Prousta – na którego często powoływał się Dąbrowski – iż sztuka przynosi nam dowód, że istnieje coś oprócz nicości (por. M. P r o u s t, *Un entretien au Ritz*, w: J. Benoist-Méchin, *Avec Proust*, Éditions Albin Michel, Paris 1977, s. 155n.).

dycyny na temat „zwykłych samobójców”, i nad rolą samoderżenia, gdy pisał doktorat w Katedrze Psychologii uniwersytetu w Poznaniu²⁶.

ONTOLOGIA EGZYSTENCJALNA

Dla zjawisk psychofizycznych uznawanych za patologiczne Dąbrowski szukał nie tylko wyjaśnień psychologicznych, lecz jakiejś normy wyższej, pewnej ontologii egzystencjalnej. Znajdował ją w afirmacji śmierci przez dwie wzorcowe postaci kultury europejskiej – heretyków religijnych swoich czasów, którzy zgodzili się na swoją śmierć: Sokratesa i Jezusa. Pierwszy stał się symbolem europejskiej etyki logicznej, drugi natomiast symbolem etyki religijnej; pierwszy moralnym bohaterem, drugi moralnym świętym. Tak też postaci te rozumiane są do dziś, po ponad dwóch tysiącach lat od chwili ich fizycznego pojawienia się na świecie. Można powiedzieć, że Sokrates i Chrystus tworzą swego rodzaju europejski haplotyp egzystencjalny, etyczny i religijny, do którego należą już nie tylko Europejczycy, lecz także ludzie całego świata. Stoi on u podłoża „haplotypu ontologicznego” ludzkości, a więc zawiera jakiś rodzaj konieczności – bez niego ludzkie istnienie staje się nieludzkie lub antyludzkie.

Aby opisać ludzkie życie, które stając na granicy bytu i nicości, najpierw w tę nicość wpada, następnie zaś się z niej wydobywa – potrzeba pojęcia istnienia, które stanowiłoby łącznik między dwoma stanami ontycznymi świa-

²⁶ Dąbrowski sporządził listę ponad dwustu osób, które uznał za ludzi genialnych (por. T. Kobierzycki, *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka*, Muzaia, Warszawa 2012, s. 176-192). Wśród geniuszy wymieniał mistrzów transcendencji w zakresie muzyki (np. Ludwiga van Beethovena, Fryderyka Chopina, Stanisława Moniuszkę, Wolfganga Amadeusza Mozarta, Karola Szymanowskiego czy Beatlesów), literatury i dramatu (np. Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Cypriana Kamila Norwida, Stanisława Wyspiańskiego, Stefana Żeromskiego, Fiodora Dostojewskiego, Franza Kafkę, Johna Keatsa, Gérarda de Nerval, Alfreda de Musseta, Edgara Allana Poe, Marcela Prousta, Josepha Conrada, Antoine’a de Saint-Exupéry’ego, Dantego Alighieri, Williama Shakespeare’a czy Stanisława Wyspiańskiego), wizualizacji, czyli rzeźby i malarstwa (np. Michała Anioła czy Vincenta van Gogha), aksjologii (etyki i religii) (np. Ramakrysznę, Sokratesa, Jezusa, Pawła z Tarsu, Buddę, Savonarolę, św. Teresę z Ávila, św. Franciszka z Asyżu, Janusza Korczaka, Ghandiego, Maksymiliana Kolbego, Alberta Schweitzera czy św. Matkę Teresę z Kalkuty), psychofizjologii (np. Williama Jamesa, Abrahama Maslowa czy Carla Rogersa), psychoanalizy (np. Sigmunda Freuda, Alfreda Auera, Ottona Weininger czy Carla Gustava Junga), psychiatrii (np. Pierre’a Janet, Karla Jaspersa, Clifforda Beersa, Paula Abely’ego czy Antoniego Kępińskiego), neurofizjologii (np. Charlesa Sheringtona czy Johna H. Jacksona), empatii i więzi społecznych (np. Stanisława Żółkiewskiego, Joannę d’Arc czy Charlesa de Gaulle’a) oraz mistyki, metafizyki i filozofii (np. Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Blaise’a Pascala, Immanuela Kanta, Georga W.F. Hegla, Sorena Kierkegaarda, Friedricha Nietzschego, Miguela de Unamuno, Jeana-Paula Sartre’a, Alberta Camusa, Gabriela Marcela czy Ludwiga Wittgensteina).

ta – bytującym i nicującym²⁷. Choroba fizyczna czy psychiczna jest udręką życiową, która stanowi element immanencji, ale jednocześnie przynależy też do transcendencji. Nie jest to transcendencja łagodna i miłosa, ale brutalna, wymuszona przez uraz, ból, mękę i śmierć, w której niknie podmiot.

W wieku dziewiętnastym Kierkegaard stawia pytanie o możliwość samo-destrukcji i udziela na nie odpowiedzi: „Czy człowiek ma prawo chcieć swej destrukcji? Nie. Dlaczego nie? Ponieważ rzecz tego rodzaju ma swoją podstawę albo w znudzeniu życiem, itd. – i powinno się być na tyle silnym, by je zwalczać – albo jest to chęć bycia kimś więcej niż człowiekiem. [...] rozum ludzki potrafi dostrzec, że tutaj ofiara [duń. Undergang – zguba, destrukcja, upadek, zagłada – T.K.] odniosłaby ogromny skutek, pozwoliłaby człowiekowi znaleźć właściwe miejsce. Jednakże pragnienie własnej destrukcji jest dla człowieka czymś zbyt wzniosłym. Chęć własnej destrukcji jest czymś tak wzniosłym, że ten zamiar w stanie doskonale czystym może występować tylko u Istoty Boskiej”²⁸. Kierkegaard dodaje, że w każdym człowieku, który chciałby dokonać czegoś takiego, zawsze znajdować się będzie domieszka melancholii: „Tu zatem tkwi błąd. Być może jest to stłumione pragnienie itd., coś, nad czym człowiek samowolnie rozpacza (ponieważ dla Boga wszystko jest możliwe), a jego namiętność popycha go do tego rodzaju heroizmu”²⁹. Rys wzniosłości ludzkiego dramatu egzystencjalnego jest wyraźnie widoczny również w teorii dezintegracji pozytywnej.

Świadomość ludzka odrywa się od zdarzeń fizycznych, prowadząc w stronę tego, co metafizyczne. Paradoks ten trudno wyjaśnić na gruncie ontologii zakładającej, że byt jest, a niebytu nie ma, a więc w sposób prywatny traktującej negację werbalną na równi z bytami, które mogłyby nie istnieć. Bardziej odpowiednia wydaje się tu ontologia, która nie izoluje bytu od nicości, traktując te dwa stany nie jako byty, lecz jako semantyczne wskaźniki jednego bytu w skrajnych stanach jego istnienia. Tego rodzaju negatywną semantykę wykorzystuje Dąbrowski w swoim ujęciu dezintegracji pozytywnej, dzięki czemu to, co negatywne – podobnie jak to, co pozytywne – może zostać uznane za przejściowe.

To, co pozytywne, i to, co negatywne, są jako takie nierozdzielne, nie „ontologizują się” jako dwa odrębne światy, lecz są jednym i tym samym światem, który synchronizuje się i desynchronizuje, nie przestając istnieć jako powiązane z sobą procesy, które zmierzają do istnienia. Wyłaniają się one stale z procesów zmierzających do nieistnienia, dzięki bodźcom pochłaniającym negację.

²⁷ Por. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 33-54.

²⁸ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 65.

²⁹ Tamże.

ROLA „JA”

Ilustrując swe przekonanie o stabilizującej roli „ja”, Dąbrowski identyfikował je z ośrodkiem dyspozycyjno-kierowniczym, który ma charakter popędowo-emocjonalny lub wyobrażeniowo-intelektualny. Podobny pogląd wyrażał wcześniej Edward Abramowski, dowodząc, że szoki emocjonalne (przestrach) czy somatyczne (na przykład rany lub uszkodzenia) mogą być pamiętane i dziedziczone, mogą też wpływać na życie i zachowanie jednostki przez ukryte w pamięci emocjonalnej „stany bezimienne”. Akceleracja poznawcza, superwrażliwe receptory komórkowe i nerwowe tworzą taki stan jaźni, dzięki któremu człowiek przekracza detereminizmy genetyczne („ja”), przekracza poziom zmiennych stanów życia i śmierci, podnosząc je na poziom świadomości i samoświadomości, które transcendują zmienność w kierunku istnienia. Tam też „ja” (podmiot, osobowość, osoba) znajduje swoje źródło i spełnienie, stałe i wieczne, poza życiem i poza śmiercią. W tym sensie można się zgodzić z sugestią Abramowskiego, że podmiot jest transcendensem przekraczającym własne role, funkcje społeczne czy stany psychiczne i poznawcze dzięki alternacji zmysłowej i umysłowej, którą można zdefiniować jako stan wizji, projekcji czy wiary przekraczający wszystkie braki tworzące w podmiocie („ja”) stany agnostyczne³⁰.

Kazimierz Dąbrowski często – zwłaszcza w terapeutycznej części swojej teorii dezintegracji pozytywnej – czerpie ze słownika św. Jana od Krzyża („noc duszy”), Kierkegaarda („trwoga i drżenie”), czy Karla Jaspersa („pasja nocy”)³¹. Język jego analiz i opisów jest nasycony ekspresją stanów nadzwyczajnych, granicznych, skrajnych. Kontekstualizuje on i równoważy na poziomie semantycznym stany męki, urazu, choroby i śmierci. Język tych opisów jest często zgodny z językiem religijnym lub literackim, który bardziej ceni metaforę i stany ekskluzywne niż wszelkiego rodzaju inkluzje, które ukazują świat znormalizowany i pospolity³².

Podstawowa definicja osobowości była przez Dąbrowskiego kilkakrotnie modyfikowana. W książce *Elementy filozofii rozwoju*, opublikowanej już po śmierci autora, osobowość jest określona jako: „(1) samoświadoma,

³⁰ Zob. E. A b r a m o w s k i, *Dusza i Ciało (Prawo współrzędności psychologicznej rozpatrywane ze stanowiska teorii poznania i biologii)*, Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”, Warszawa 1903; t e n ż e, *Modlitwa jako zjawisko kryptomnezji*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912), s. 348-370; t e n ż e, *Rzeczy pozaumysłowe*, „Przegląd Filozoficzny” 15(1912), s. 449-461.

³¹ Por. D a b r o w s k i, *Elementy filozofii rozwoju*, s. 20.

³² Język wykładów Dąbrowskiego i jego pism nie sprowadza się do języka opisów klinicznych. Być może polski psychiatra przyjął wskazówki Karla Bühlera, u którego odbywał staż. Bühler wyróżniał trzy funkcje zdań: wywołanie działania (niem. Auslösung), przedstawienie stanu rzeczy (niem. Darstellung) oraz przekazanie nastroju (niem. Kundgabe) (zob. K. B ü h l e r, *Die Axiomatik der Sprachwissenschaften*, Klostermann, Frankfurt am Main 1966).

(2) samowytbrana, (3) autonomiczna, (4) autentyczna, (5) samopotwierdzona (czyli zobiektywizowana) i (6) samowychowująca się (7) jedność podstawowych właściwości w rozwoju (indywidualnych i powszechnych), które były przedmiotem pracy w wymienionych tu dynamizmach”³³. Definicja ta zakłada podleganie jednostki zmianom ilościowym i jakościowym i jednocześnie zachowanie centralnego miejsca jakości podstawowych.

Problem samoświadomości Dąbrowski łączy ze zjawiskiem interioryzacji i eksterioryzacji poznania samego siebie. Treścią tego poznania jest odkrycie siebie jako kogoś złożonego ze składników przedmiotowych i podmiotowych. Ich dostrzeżenie pozwala jednostce różnicować w sobie składniki reistyczne i personalistyczne, czyli wprowadzać „do swojego życia i rozwoju osobowości dynamizm «przedmiot-podmiot w sobie»”³⁴. Tego rodzaju poznanie ma charakter personalizujący, pozwala bowiem zamienić egocentryzm i egoizm w alterocentryzm i altruizm. Wymaga to jednak uznania przez człowieka najpierw jego reistycznej natury, która powinna służyć naturze personalistycznej. Ta ontologiczna jednia (dwujednia) podlega w procesie poznania rozdzieleniu i dekonfiguracji.

Jednostka może postrzegać inną jednostkę jako podmiot, siebie zaś jako przedmiot, może zatem przyjąć rolę, postawę i postać sługi wobec innego. Źródłem takiej samoświadomości nie jest samo myślenie, lecz intuicja, medytacja i kontemplacja. Oprócz interioryzacji i eksterioryzacji wielką rolę w rozwoju samoświadomości odgrywa wgląd we własny dramat egzystencjalny, który Dąbrowski nazywa dramatem rozwojowym. Jego podłożem jest wyjątkowy rodzaj konfiguracji psychosomatycznej, którą tworzy wiele organów ciała oraz wiele ożywiających je i uśmiercających procesów neuropsychicznych.

W stworzonym przez Dąbrowskiego modelu osobowości ważną rolę odgrywa sześć kategorii o charakterze nie tylko ontologicznym, ale także egzystencjalnym. „Ja” konfigurowane jest przede wszystkim przez popędy i uczucia oraz wyobrażenia i intelekt. Ich „napęd” stanowi energia życia – Bergsonowski „élan vital” – której wyrazem jest ruch i rozwój. W koncepcji tej popęd odgranicza to, co psychiczne, od tego, co somatyczne, lecz pozostaje także w związku z ludzkim „ja”. Warto w tym kontekście przypomnieć, że filozofem, który spersonalizował popęd i wydedukował go z absolutnego „Ja” był Johann Gottlieb Fichte.

W Dąbrowskiego teorii osobowości popęd jest siłą korelatywną dla „ja” i „nie-ja”, podobnie jak na innym poziomie rozwoju, czy też w innej jego fazie, siłą taką stanowi świadomość. W teorii tej popęd jest główną reprezentacją cielesności, świadomość natomiast (samoświadomość) to reprezentacja tego, co

³³ Dąbrowski, *Elementy filozofii rozwoju*, s. 79.

³⁴ Tamże, s. 74.

pozacielesne. Popędy i uczucia są prąźródłem jaźni i głównym dynamizmem transcendencji. W teorii Dąbrowskiego popędy i ruch ulokowane są na dwu pierwszych poziomach rozwoju, na poziomie trzecim dynamizmem takim są uczucia, a na dwu pozostałych – świadomość. Wszystkie one stanowią dynamizmy indywidualnej personalizacji. Popędy, podobnie jak świadomość, wytwarzają stany i relacje empiryczne i behawioralne, a także transcendentalne.

POPEŁDY I EMOCJE

W ujęciu Dąbrowskiego popędy są energetyczną, ruchową i emocjonalną reprezentacją napięć pochodzących z wnętrza ciała. Napięcia te, gdy po powiązaniu ich z emocjami przedostają się do umysłu, postrzegane są jako realne. W procesie tego poznawczego transferu wrażenia popędowe podlegają nie tylko emocjonalizacji, ale również wizualizacji i intelektualizacji, a niekiedy się ontologizują, tworząc podłoże indywidualnej formy istnienia. Popędy ukazują się jako system konkretnych impresji i ekspresji, stanowiący kod energetyczny i semantyczny osobowości. Można je traktować jako pierwotne źródła immanencji i transcendencji, co pozwala opisywać je nie tylko negatywnie (jako siły agresywnej obrony), ale także pozytywnie (jako siły transgresyjnej odwagi). Są one pierwotnie skierowane ku śmierci, podczas gdy proces ludzkiej samorealizacji zwraca się ku życiu. Popędy mogą zatem mieć charakter transcendensu, relacji i mocy.

Kazimierz Dąbrowski nigdy nie stawiał diagnozy bez przeprowadzenia testów neurologicznych i neuropsychologicznych. Chociaż z jego teoretycznych opisów znika kategoria cielesności (z wyjątkiem pojęcia popędów), odniesienia do niej pozostają jednak w jego praktyce jako „nauka niepisana” i są rejestrowane w dokumentacji medycznej. Niestety dokumentacja ta pozostaje jak dotąd w znacznym stopniu nieopracowana.

Wśród myślicieli polskich chyba tylko Antoni Siemianowski (a za nim Ryszard Kozłowski), badając filozoficzne podstawy personalizmu, zwrócił uwagę na znaczenie ciała dla istnienia osoby. Tylko ciało człowieka – twierdzi Siemianowski – nie zaś sfera przeżyć osobowych, ujawnia strukturę substancjalną. Przeżycia osobowe mają natomiast własną strukturę, która jest nie tylko ich podłożem, ale i samym ich źródłem³⁵.

³⁵ Na pytanie, czy do człowieka można stosować pojęcie substancji, Siemianowski odpowiada twierdząco: „Jako byt cielesny [człowiek] jest [...] jednak tak ukształtowany, że jest całością, która ujawnia jedność substancjalną taką samą, jak rzeczy czy ciała, ma bowiem w sobie samym podstawę swego bytu. A substancja to nic innego jak bycie w sobie, a nie w czymś innym, to bycie podmiotem ścisłego orzekania i atrybucji, bycie jednolitym, zamkniętym w sobie podłożem zmian i podstawą

W Dąbrowskiego teorii osobowości ciało (struktura popędu) i jego funkcje traktowane są również negatywnie. Wskazują na to opisy potencjałów cielesnych i ruchowych, które przeszkadzają personalizacji jednostki, ograniczając jej rozwój „ku górze”. Wydaje się, że autor dezintegracyjnej koncepcji rozwoju jako lekarz stykał się przede wszystkim z anatomicznymi defektami ciała i nadawał im z konieczności znaczenie negatywne, zarazem widząc w impulsach ciała przyczyny egzystencjalnych (i moralnych) trudności. Dopiero w sprzężeniu z uczuciami impulsy te zyskiwały w jego opisach charakter pozytywny. W stworzonym przez niego modelu główną siłą personalizacji leczniczej i rozwojowej są właśnie uczucia.

Dzięki sprzężeniu popędów z emocjami działania tych pierwszych mogą być korygowane przez wysublimowane z popędów emocje transgresyjne. Dopiero one mogą ułatwiać samotranscendencję i uchronić jednostkę przed samozamknięciem (zwłaszcza, gdy wzmacniany jest biegun agresji, stanowiący mechanizm obronny). Uczucia mogą jednak wzmacniać także element regresywny, możliwy do uzyskania dzięki sublimacji popędów i uczuć. Nie byłoby to realne, gdyby nie zawierały one w sobie potencjału transcendencji. Ruch ku transcendencji jest tu niemal tożsamy z ruchem ku istnieniu nie tylko fizycznemu, ale i metafizycznemu.

Kiedy potencjały emocjonalne są zbyt słabe, uszkodzone lub zablokowane, człowiek staje się więźniem własnych popędów (psychopata, destruktor, kryminalista lub psychotykiem). Podobnie umysł, gdy pozostaje „niedorozwinięty”, może stać się więzieniem dla „ja”. Sama świadomość nie zabezpiecza w pełni możliwości transferu „ja” w stronę istnienia (i jaźni), co zauważa już Bergson³⁶. Problemy takie rejestrował także Dąbrowski, który był zdania, że możliwe (i potrzebne) jest empiryczne, transowe i transcendentalne przekroczenie własnego „typu psychicznego”, a także własnego „cyklu życiowego”, otwierające człowieka na istnienie metafizyczne.

MYŚLENIE, MIŁOŚĆ I TRANSCENDENCJA

W swoich wykładach Dąbrowski wskazywał na ograniczoną rolę myślenia i świadomości w procesie transcendencji. Skłaniał się ku opinii podobnej do poglądu Bergsona, który większą rolę w otwarciu „ja” na poznanie istnienia, siebie i świata przypisywał intuicji, niż intelektowi czy wyobraźni. Dąbrowski

tożsamości” (A. S i e m i a n o w s k i, *Antropologia filozoficzna*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1996, s. 86).

³⁶ Por. H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 269; por. też: F. M a j, *Zarys filozofii twórczości Henryka Bergsona*, Stakroos–Muzaios, Warszawa 2008, s. 38n.

większą rolę przyznawał także uczuciom i pamięci (pamięci emocjonalnej), które pozwalają „przebić się” do rzeczywistości i otwierać „ja” na istnienie metafizyczne. Uważał, że intelekt, myślenie może tylko opracowywać dane poznawcze, stabilizować je i zamykać, nie pozwala się im jednak ontologizować, co dokonuje się w poznaniu intuicyjnym. Dąbrowski powtarzał za Husserlem, że „jednostronna racjonalność zawsze może stać się złem”³⁷.

W rzeczywistości cały system zmysłowy, podobnie jak system umysłowy, może przyjmować stan otwarcia albo zamknięcia. Niekiedy sytuacje i relacje mogą okazać się trwalsze i bardziej pierwotne niż obiekty i podmioty (o czym pisali między innymi Melanie Klein, Dawid Winnicott, Martin Buber czy Emanuel Lévinas). Ukierunkowanie popędu na cel pozwala pomyśleć inność, rozumianą nawet tak radykalnie, jak to, co ujawnia się w dezintegracji, w której jednostka traci wprawdzie spójność personalną i miłość, ale odkrywa transcendencję i otrzymuje wolność.

Ujęcie to łączy Dąbrowskiego teorię osobowości z rozumieniem relacji proponowanym na przykład przez metafizykę tomistyczną, lecz przede wszystkim z teorią uczuć i pamięci (wypracowaną przez Platona, św. Augustyna, Pascala i Bergsona), które według autora teorii dezintegracji pozytywnej związane są z poznaniem noetycznym i thymicznym. Dąbrowski daje pierwszeństwo „poznaniu serca”, uważając je (obok popędów) za poznanie ontogenetyczne, poznanie umysłowe traktuje zaś jako filogenetyczne. Twierdzi, że poznanie ludzkie jest zależne od konfiguracji połączenia tego, co dziedziczne (genetyczne), z tym, co nabyte (epigenetyczne), a także z tym, co transcendentne w stosunku do danych pochodzących z tych dwu źródeł.

Dąbrowski zakładał, że tylko miłość jest otwarciem na inność w sobie i w drugim, poza sobą, na transcendencję nie tylko w życiu, ale i w śmierci. Ten, kto kocha i jest kochany, nie umiera, choćby został zabity, wtrącony w chorobę czy w rozpacz. Miłość jest w wielu kulturach symbolem wieczności i zbawienia oraz siłą udzielającą nieśmiertelności temu, co śmiertelne. Dąbrowski rozszerza pojęcie miłości, znajdując jej źródła w opiece, trosce o innego i empatii, a rozwinięcie w przyjaźni. Miłość, empatia i przyjaźń stanowią podłoże wiecznych w sensie mistycznym i ontologicznym związków i relacji. Śmierć zaś, według Dąbrowskiego, może zostać przekroczona, niejako umrzeć, nie tylko w fizycznej śmierci, lecz także w miłości, przyjaźni i empatii. Śmierć zanurzoną w miłości, przyjaźni i empatii można uznać za źródło wieczności i życia, które replikuje się i odnawia, ukazując podobieństwo do biologicznej ciągłości, która decyduje o odczuwaniu wieczności bytu zakorzenionego w kosmosie i biosie.

W tym miejscu trzeba jednak wspomnieć, że prawdziwą przyczyną życia w śmierci i śmierci w życiu (czy też – liniowo rzecz ujmując – życio-śmierci)

³⁷ Husserl, dz. cyt., s. 40.

jest nie tylko brak miłości, ale i brak wolności. Kto nie wie, jak kochać i być wolnym, nie wie też, jak żyć, jak korzystać z istnienia. „Istnienie” zaś to inne imię miłości i wolności, w chrześcijaństwie utożsamiane również z imieniem Boga. Istnienie miłości i wolności rozwiązuje w jakimś istotnym sensie problem choroby i śmierci, problem narcyzmu i autyzmu, psychopatii i psychozy, a także niemal całość problemów semantycznych, ontologicznych i klinicznych psychiatrii. Semantyka i ontologia psychiatryczna, oparte na eksploatacji doświadczenia strachu i lęku przed urazem, zostają przez Dąbrowskiego poddane medycznej dekonstrukcji i personalistycznej rekonstrukcji.

Teoria dezintegracji pozytywnej nie tylko chce ocalić i uleczyć (zbawić od śmierci i cierpienia) już na poziomie popędu obszar tak zwanej patologii, choroby, destrukcji i szaleństwa, które obejmują cierpienie powodowane przez nieszczęśliwe wypadki i intencjonalną agresję oraz przez techniki medykalizacji, kryminalizacji czy religijnego potępienia tych stanów. Podejście Dąbrowskiego pozwala domagać się personalistycznej interpretacji tak zwanych zjawisk patologicznych, a także całej psychiatrii, która dostarczyła wygodnego sposobu eliminacji z pola dyskusji stanów wyjątkowych, granicznych, bolesnych i tragicznych.

To, co psychopatologiczne, staje się nagle problemem dla ontologii podmiotu – dzieje się to wskutek zbytniego zawężenia pola jej zainteresowań do problemów „czystych” lub oczyszczonych aksjologicznie (przykładem takich zabiegów może być oskarżanie popędów o wyzwalanie zachowań negatywnych, „patologicznych”). W zmedykalizowanej historii świata obserwujemy tendencje do sakralizacji urazu, do jego demonizacji. Proces ten rozpoczął się od sakralizacji i demonizacji faktu narodzin i śmierci (w opowieści o Adamie i Ewie), i trwał przez eugenizację narodzin i śmierci (w historii Sokratesa) aż do teizacji narodzin i śmierci (w dziejach Chrystusa). W kulturze europejskiej człowiek rozpoznaje w tym procesie rodzaj archetypalnej idei życia przez śmierć. Model taki musi zakładać pewien stan metafizyczny – stan ani życia, ani śmierci – który jest syntezą wszelkiego typu rozdwojeń, alienacji, kryzysów, antynomii: syntezą utrzymującą poczucie jedności i stabilności bytu jako bytu.

Jednym z problemów, którymi zajmował się Kazimierz Dąbrowski, było zagadnienie zdrowia i choroby psychicznej. Jako symboliczny można tu potraktować problem melancholii, która w języku medycznym otrzymuje nazwę depresji. Problem ten w wieku dwudziestym podejmowali: Karl Jaspers, Albert Camus, Jean-Paul Sartre i Emil Cioran, a w Polsce Stanisław Brzozowski i Stanisław Ignacy Witkiewicz³⁸, do których Dąbrowski w różnym stopniu nawiązywał.

³⁸ Emil Cioran twierdził, że melancholia to psychiczne „rozszerzanie się i próżnia, którym nie sposób zakreślić granicy” (E. C i o r a n, *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 60).

Romano Guardini, twierdził, że „melancholia (niem. die Schwermut) jest koniecznością narodzin w człowieku tego, co wieczne”³⁹. Wprawdzie Dąbrowski nie cytował Guardiniego, to jednak rozumował w podobny sposób. Jego pogląd na temat melancholii można by radykalizować, rozszerzając jej pojęcie tak, by obejmowało wszelkie stany nerwicy i psychonerwicy, a także niektóre psychozy i schizofrenie, uznając je za stany, w których jednostka doświadcza pustki i jej antynomii. Są to stany doświadczalne, psychologiczne i egzystencjalne, które wszakże wyrwują człowieka z istnienia „na niby”. Te same doświadczenia zmieniają się jednak niekiedy w egzystencjalne „piekło”, wzmacniane przez neuropatie, psychopatie czy socjopatie, a także w wojny, morderstwa, holokaust legitymizowane pseudomoralnymi (eugenicznymi) hasłami.

Przypomnijmy, że najważniejszy w kulturze chrześcijańskiej zakaz „nie zabijaj” oparty jest na postulatcie metafizycznej miłości i wolności. Można go przełożyć na pewien rodzaj mistycznej ontologii, wyrażonej w postulatcie „żyj i nie umieraj”. Życie ludzkie jest jednak podzielone zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Dąbrowski wskazuje na siły dzielące lub modyfikujące ludzką egzystencję fizyczną i metafizyczną, formułując sześć antynomii: dobra i zła, miłości i nienawiści, życia i śmierci, podmiotu i przedmiotu, wolności i przymusu oraz rozwoju i niezmienności.

Antynomie te mogą być przekraczane w rozwoju, który stoi na straży tożsamości i jedności bytowej człowieka jako osoby i osobowości. Rozwój ten przebiega od determinizmu biologicznego, przez determinizm społeczny do determinizmu osobowego i jest możliwy dlatego, że człowiek dysponuje wolnością. Miłość i wolność stoją na straży równowagi determinizmu i indeterminizmu, zamieniają chaotyczne tendencje rozwoju w porządek, będący rezultatem zintegrowania – na poziomie egzystencjalnym – (nieśmiertelnej) miłości z metafizyczną wolnością (autonomią).

ONTOETYCZNE PODSTAWY ZDROWIA I CHOROBY

Zarysowana tu filozofia rozwoju, stanowiąca próbę opisu rozdarcia doświadczanego przez człowieka, ukazuje, w jaki sposób antynomie przywodzą osobę do „do granicy empirii sensualnej i empirii transcendentalnej, która doprowadziła do granicznego uchwycenia transcendentalnych «ja» i «ty», do ich uzgodnienia, do traktowania ich jako całkowicie odrębnych, z drugiej zaś strony zespolonych istności”⁴⁰. „Jest to filozofia esencji i egzystencji w której esencja ma tę przewagę, że bez jej stwierdzenia i określenia egzystencja ludzka

³⁹ R. G u a r d i n i, *O sensie melancholii*, tłum. B. Grunwald-Hajdasz, W drodze, Poznań 2009, s. 57.

⁴⁰ Dą b r o w s k i, *Elementy filozofii rozwoju*, s. 77.

staje się bezwartościowa. Tylko przez uchwycenie esencji w egzystencji ta ostatnia nabiera sensu dla rozwoju i filozofii jednostki ludzkiej⁴¹.

Problem istnienia osoby jest problemem metafizycznym. Bez metafizycznego „płaszczu”, który chroni fizyczne istnienie człowieka przed agresywnymi ingerencjami z zewnątrz, może on być poddawany systemowym procesom destrukcji (pamiętajmy o eugenicznych podstawach rasizmu, nacjonalizmu, totalitaryzmu, holokaustu, czystek etnicznych, manipulacji genetycznych czy wojen religijnych). Dlatego, jeśli nawet brak jest dostatecznych argumentów analitycznych uzasadniających teorię istnienia osoby, ujęcie to należałoby postrzegać jako najważniejsze osiągnięcie myśli chrześcijańskiej w dziejach kultury Zachodu. Z pewnością ma ono doniosłe znaczenie etyczne – nic nie stoi zatem na przeszkodzie, aby ten właśnie rodzaj etyki uznawać za właściwą ontologię człowieka, na co zwrócił uwagę francuski fenomenolog i filozof dialogu Emmanuel Lévinas⁴².

Nie sądzę jednak, żeby łatwo można było zrezygnować z Arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości, która umożliwiła Tomaszowi z Akwinu zanalizowanie zagadnienia ludzkiego istnienia. Sprawa jest dramatycznie prosta: jeżeli założymy, że w bycie ludzkim nie ma niczego trwałego, to „wszystko płynie”. Moje wieloletnie doświadczenia terapeutyczne przekonały mnie, że gdyby nawet czegoś takiego, jak akt (w sensie Arystotelesowskim) nie było, trzeba by to wymyślić; w przeciwnym razie psychoterapia nie byłaby w ogóle możliwa. Psychoterapia opiera się bowiem na identyfikowaniu tożsamości, na szukaniu punktu stałego w ludzkiej naturze – na różnych poziomach i w różnych wymiarach. Ktoś, kto takiej tożsamości nie odnajduje, gubi się i ginie w (anty)aktach samodestrukcji, które zajmują miejsce tego, co jedynie trwałe.

Kazimierz Dąbrowski pragnął ocalić to, co dotychczas kierowane było na margines. Lekarstwo na choroby fizyczne i psychiczne znajdował nie tylko w preparatach chemicznych, ale także w przekazach werbalnych (na przykład w psychoterapii), które są pospolitą formą transcendowania ludzkiego „ja” i jego świata cielesnego i umysłowego, przekraczania go ku światu pozaumysłowemu i pozacielesnemu – ku rodzajowi świata, który mistycy identyfikują z „piekłem” lub „niebem”.

*

Na zakończenie przypomnijmy słowa Henri Bergsona: „Ciągłość zmiany powadzi do tego, co nazywamy trwałością, jednością, substancjalnością osoby.

⁴¹ Tamże.

⁴² Zob. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Aletheia, Warszawa 2000; zob. też: M. J ę d r a s z e w s k i, *Wobec innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1990.

Poprzez całe swoje istnienie osoba rozwija swoją przeszłość w swoją teraźniejszość, zachowując wszystko – czy to w świadomej, czy w nieświadomej pamięci – a także jeszcze coś do tego dodaje⁴³. Człowiek starzeje się, ale jest na każdym etapie życia identyczny z sobą, nawet wtedy, gdy nie rozpoznaje już siebie mocą własnej świadomości. Konieczne jest znalezienie kryterium nieprzerwanej ciągłości całego procesu rozwoju łączącego jego pierwsze i ostatnie stadium, znalezienie czegoś, co zapewniałoby tożsamość oraz jej trwanie w czasie (i poza czasem). Na poziomie biologicznym taką rolę może spełniać kod genetyczny, na poziomie psychologicznym – temperament i charakter, na poziomie metafizycznym zaś – „ja” oraz istnienie (osobowość i osoba).

Problem istnienia osoby to problem nie tylko ontologii, ale także ontologicznie rozumianej etyki, która pojęcie istnienia przekłada na pojęcie wartości. Można zatem teorię dezintegracji pozytywnej odczytać jako zarys ujęcia ontoetycznych podstaw zdrowia i choroby, życia i śmierci człowieka. Oparta na niej teoria osobowości może zaś zostać interpretowana jako rodzaj ontoetyki medycznej (psychiatrycznej, psychoterapeutycznej, pedagogicznej). Aksjologia istnienia ma w niej pierwszeństwo przed klasycznie rozumianą ontologią istnienia, gdzie dobro osoby identyczne jest z bytem osobowości. Kazimierza Dąbrowskiego teoria osobowości i jego psychiatria zbliża się do „etyki chronienia osób”⁴⁴, w której zabezpieczeniem istnienia ludzkiej osoby w jego sensie metafizycznym jest nie tylko fakt jej empirycznego istnienia, ale także Istnienie Osoby i Osoba-Istnienia.

⁴³ B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 26.

⁴⁴ W polskiej myśli personalistycznej nurtu klasycznego ten rodzaj refleksji przedstawił w sposób systemowy Mieczysław Gogacz (zob. M. G o g a c z, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Oficyna Wydawnicza Navo, Warszawa 1998).

Filip MAJ

„CIĄGŁA MELODIA NASZEGO ŻYCIA”
Osobowość, ja i twórczość jako formy istnienia podmiotowego
według Henri Bergsona

Przybliżenie się do „ja” głębokiego wymaga odejścia od symbolizacji, obrazów, schematów i pojęć, które je na co dzień otaczają. Aby uchwycić „ja” będące podmiotem twórczości, trzeba oderwać się od przestrzeni, która stanowi podłoże ruchu, od jego geometrycznego opisu. „Ja” jest zawarte w samym ruchu, w akcie napinania lub rozciągania i w czystej ruchomości – oto według Bergsona bliski prawdy obraz rozwoju ludzkiego „ja” w jego czystym trwaniu.

Współczesne rozważania nad podmiotowością człowieka nie byłyby kompletne, gdyby nie uwzględniały problemu twórczości. Dyskusja nad „końcem osoby”, prowadzona w związku z koncepcjami transhumanistycznymi i uwzględniająca postępy robotyki i genetyki (w tym także klonowania), stawia pod znakiem zapytania unikatowość, odrębność i niepodzielność osoby, jej ciała i racjonalności. Zwykle refleksja nad osobą koncentruje się wokół zagadnień etycznych i metafizycznych, kwestia twórczości rozpatrywana jest natomiast w kontekście problemów estetycznych (stanowiących niejako trzeci element teoretycznej „trójcy”: metafizyki, etyki i estetyki). W ujęciu francuskiego witalisty i spirytualisty Henri Bergsona twórczość stanowi „linię” łączącą wszelkie przejawy życia – od poziomu nieorganicznego, przez organiczny, psychologiczny, aż po metafizyczny.

W jaki sposób odpowiedziałby Bergson na próby opisywania na przykład robotów czy klonów za pomocą kategorii ludzkich? Jak zareagowałby na dążenie do technologicznego spotęgowania ludzkich zdolności czy umiejętności? W kontekście współczesnych dyskusji powrót do koncepcji Bergsona motywowany jest rozważaniami tego filozofa o człowieku, obejmującymi wszystkie jego wymiary: od elementarnego i zautomatyzowanego wymiaru instynktownego po skomplikowany wymiar wolnościowy i twórczy. Nieredukowanie człowieka ani do jego umysłu, ani do materii pozwala na uchwycenie unikalnego zapisu jego osobowości jako indywidualnego procesu ewolucji twórczej. Za pomocą metafizyki jaźni i osobowości Bergson odrywa się od ewolucyjnego determinizmu.

W niniejszym tekście przedstawię próbę rekonstrukcji Bergsona koncepcji „ja” i osobowości w perspektywie twórczych inklinacji „ja”. Zasadniczą funkcję „ja” w myśli francuskiego filozofa stanowi odgraniczenie podmiotu

od przedmiotu i wskazanie centrum łączenia się dwóch rodzajów aktów: jedne z nich mają charakter przedmiotowy i określają miejsce jednoczenia się, „trwania” i „rozwoju”, drugie zaś – o charakterze podmiotowym – można opisać jako procesy twórczej wolności. Koncepcja dwóch „ja” (powierzchniowego i głębokiego) koresponduje z dwoma ujęciami twórczości: ewolucyjnym i kreacyjnym. „Ja” powierzchniowe jest nastawione na działanie („ruch do przodu”), wyrabianie, powtarzanie – ujmuje to, co statyczne. „Ja” głębokie jest natomiast kontemplacyjne, autorefleksyjne, chwytające to, co ruchome i ukryte. Posiadanie tych dwóch „ja” z jednej strony bywa źródłem zaburzeń osobowości, z drugiej zaś pozwala człowiekowi niejako „wydobyć z siebie” więcej, niż się w nim znajduje.

Według Bergsona osobowość i jej życie psychiczne charakteryzuje się ciągłością zmiany – na podobieństwo melodii, która jak gdyby rozbrzmiewa od początku naszego istnienia. Muzyka jest w myśli francuskiego filozofa symbolem dążenia osobowości do wyrażenia się, rozwoju, a nawet stwarzania siebie. Ewolucjonizm wskazuje na ciągłe przemiany gatunkowe, kreacjonizm mówi natomiast o powstawaniu całości życia psychicznego gatunku jednocześnie. Bergson łączy te dwa nurty myślenia, wskazując na dynamiczną, a zarazem stałą naturę życia psychicznego. Te dwie natury osobowości oddziałują na siebie, konstytuują rozwój człowieka i jego rozmaite zdolności.

EWOLUCJA TWÓRCZA A OSOBA LUDZKA

Według Bergsona elementarnymi siłami działającymi w ewolucji są: odrętwienie, instynkt i umysł: „Oto więc nareszcie pierwiastki, które zlewały się w jedno w impulsie życiowym, wspólnym dla roślin i dla zwierząt, i w ciągu rozwoju, w którym przejawily się w najbardziej nieprzewidzianych formach, rozłączyły się przez sam fakt swego wzrostu”¹. W punkcie źródłowym elementy te stanowiły jeden impuls życiowy. Pod wpływem wybuchu-wzrostu podążyły z tego punktu w różnych kierunkach i wyodrębniły się w różnych istotach żywych.

Dwie pary przeciwieństw: odrętwienie–instynkt oraz instynkt–inteligencja stanowią wewnętrzną granicę ludzkiej natury. Dążności instynktu i dążności inteligencji przeciwstawiają się sobie i uzupełniają: „W rzeczywistości towarzyszą one sobie nawzajem tylko dlatego, że się dopełniają, a dopełniają się tylko dlatego, że są różne, że to, co jest instynktowe w instynkcie, ma przeciwne znaczenie niż to, co jest rozumne w umyśle”². Przewyciężenie

¹ H. B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 129.

² Tamże, s. 130.

izolacjonizmu instynktu i umysłu staje się dla Bergsona okazją do definiowania ich syntezy jako twórczości.

Ważne dla Bergsonowskiej teorii twórczości jest założenie, że w ma w niej udział instynkt jako kontynuator twórczej dynamiki przyrody, jej pracy, przez którą życie organizuje materię. Trudno jest ustalić granicę między pracą przyrody a działaniem instynktu, gdyż instynkt pojawia się już w najwcześniejszej fazie życia. W osobie ludzkiej (a także u zwierzęcia) jest on pierwotną „inteligencją” nadaną przez życie. Zasięg jego działania jest jednak ograniczony i skończony. Dlatego właśnie – jak sądzi Bergson – instynkt musi dokonać wyboru między dwiema dążnościami, dwoma sposobami oddziaływania na materię martwą: „Może bezpośrednio tej działalności dostarczyć, tworząc sobie narzędzie organiczne, którym pracować będzie; albo też może dać ją pośrednio, w ustroju, który, zamiast posiadać z przyrodzenia potrzebne narzędzie, wyrobi je sam, kształtując materię nieorganiczną”³. Wyrabianie jest instynktową formą twórczości, która prowadzi do wytwarzania narzędzi organicznych potrzebnych do życia istotom żyjącym.

Według Bergsona pozostające w opozycji instynkt i umysł uległy ponownej syntezie i znalazły swój wyraz w uduchowieniu instynktu, czego dowodem może być istnienie intuicji. W niej to, co duchowe, uwalnia się od materii i podąża ku wyższym celom ludzkiego rozwoju i poznania. Instynkt i umysł zachowują ślady wspólnego pochodzenia, choć w czystej postaci się nie spotykają⁴. Nie ma jednak umysłu, w którym nie można by wykryć śladów instynktu, a zwłaszcza nie ma instynktu, który by nie był „otoczony” umysłem (właśnie istnienie tej otoczki umysłowości było przyczyną wielu teoretycznych pomyłek⁵), chociaż ewolucja oddzieliła umysł od instynktu, ich rozwój przebiegał bowiem w rozbieżnych kierunkach. Instynkt można ująć jako swego rodzaju sympatię⁶. Innymi jego cechami są źródłowość i energetyczność.

Jako indywidualny czynnik powszechnej siły twórczej instynkt jest świadomy, lecz jest to świadomość uśpiona. Umysł i instynkt zwrócone są w przeciwnych kierunkach: pierwszy ku materii martwej, drugi ku życiu⁷. Umysł i instynkt przeciwstawiają się sobie, ale także – jako dynamizmy twórcze – do-

³ Tamże, s. 134.

⁴ Por. tamże, s. 130.

⁵ „Stąd, że instynkt jest zawsze mniej lub więcej rozumny, wywnioskowano, że umysł i instynkt są rzeczami tego samego rodzaju, że między nimi zachodzi tylko różnica zdolności lub doskonałości, a zwłaszcza, że jeden z nich daje się wyrazić w terminach drugiego. W rzeczywistości towarzyszą one sobie nawzajem tylko dlatego, że się dopełniają, a dopełniają się tylko dlatego, że są różne, że to, co jest instynktowe w instynkcie, ma przeciwne znaczenie niż to, co jest rozumne w umyśle”. Tamże, s. 130.

⁶ Por. tamże, s. 157. Podobnie sympatię rozumiał Max Scheler (por. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 52-54).

⁷ Por. B e r g s o n, dz. cyt., s. 157.

pełniają się nawzajem. Wskazuje na to na przykład pierwotna funkcja umysłu, którą według Bergsona jest wyrabianie.

„JA” I ROZWÓJ TRWANIA

Nowożytne filozoficzne rozumienie „ja” rozpoczyna się od koncepcji Kartezjusza, który wiąże bycie z myśleniem, co wyraża jego słynne zdanie: „Myślę, więc jestem”⁸. Bergsonowi bliższa byłaby zasada: „Tworzę, więc jestem”. Choć wprost zasady tej nie formułuje, to jednak w jego ujęciu „ja” – na równi z siłą twórczą, jaką jest pęd życiowy (franc. *élan vital*) – stanowi podmiot aktów twórczych. „Ja” jako podmiot i jego inklinacja sprzyjająca aktywności twórczej wyłania się w relacji między „ja” twórcy a jego dziełem. „Ja” jest zróżnicowane, ale w obrębie osobowości jest także jednością.

Zmiana i trwanie są głównymi kategoriami Bergsonowskiej koncepcji ewolucji twórczej. Różnicują one nie tylko naturę rzeczy, ale także strukturę ludzkiej osobowości. Zdaniem Bergsona człowiekiem kierują dwa ośrodki dyspozycyjne – „ja” powierzchniowe i „ja” głębokie. Zmiana w osobowości zachodzi tylko na jej powierzchni (w „ja” powierzchniowym), „ja” głębokie zaś takiej zmianie nie ulega. Dlatego właśnie Bergson nazywa osobowość „ciągłością zmiany”⁹.

Przybliżenie się do „ja” głębokiego wymaga odejścia od symbolizacji, obrazów, schematów i pojęć, które je na co dzień otaczają. Aby uchwycić „ja” będące podmiotem twórczości, trzeba oderwać się od przestrzeni, która stanowi podłoże ruchu, od jego geometrycznego opisu. „Ja” jest zawarte w samym ruchu, w akcie napinania lub rozciągania i w czystej ruchomości – oto według Bergsona bliski prawdy obraz rozwoju ludzkiego „ja” w jego czystym trwaniu.

Trwanie w zmianie oznacza połączenie tego, co ginie, z tym, co się tworzy w ludzkim wnętrzu. W ten sposób dokonuje się twórcza ewolucja „ja”, która stwarza podłoże twórczości duchowej: „Skoro tylko bowiem znajdziemy się wobec prawdziwego trwania, widzimy, że oznacza ono twórczość, i że, jeśli trwa to, co się rozpada – może ono trwać tylko dzięki łączności z tym, co się tworzy”¹⁰.

Połączenie zdeintegrowanych elementów osobowości jest nie do pomyślenia bez istnienia fundamentalnej zasady jedności, która zawiera twórczy

⁸ R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 38

⁹ H. B e r g s o n, *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, tłum. P. Kostyło, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 23, 26.

¹⁰ T e n z e, *Ewolucja twórcza*, s. 269.

wzorzec reintegracji. Podwójne „ja”, przewycięża swoje rozdwojenie w ewolucji twórczej. Bez założenia istnienia mechanizmów ewolucji twórczej zde-integrowane „ja” musiałyby zostać opisane jako podzielona osobowość.

W studium *Materia i pamięć* Bergson wskazuje na twórczą funkcję pamięci będącej łącznikiem świata mentalnego z fizycznym. Jednocześnie wyróżnia dwie jej formy: pamięć związaną z przyzwyczajeniami, powtórzeniami i działaniem teraźniejszym oraz pamięć czystą (pamięć właściwą), nakierowaną na zdarzenia z przeszłości, które są niepowtarzalne. Pamięć zatem, będąc spoiwem między „ja” powierzchniowym a „ja” głębokim, umożliwia wgląd w czyste trwanie¹¹. Bergson nawiązuje tym poglądem do Platońskiej teorii anamnezy, w której poznanie prawdziwe (twórcze) jest przypomnieniem sobie przez duszę jej kontaktu z Twórcą i wiecznymi ideami¹².

Szczególnym wyrazem aktywności ludzkiego „ja” głębokiego jest akt twórczy, który łączy treści przeszłe z oczekiwaniem i działaniem. Tworzenie dzieł sztuki polega na zatrzymaniu przeszłości przewidywaniu przyszłości w teraźniejszości, na zmaterializowaniu tego przejścia w postaci dzieła. Dzięki twórczości coś nowego przychodzi na świat, ale nie zostaje utracone to, co było wcześniej.

POSIADANIE SIEBIE I CZYSTE TRWANIE

Gdyby życie ludzkie zależeć miało od czystej zmiany, byłoby nie tylko przygodne, ale i – według Bergsona – nieludzkie. Zmianie przeciwstawia więc filozof czyste trwanie – nie jest to jednak zwyczajne trwanie przedmiotów podlegających ewolucji, lecz dotyczy ono najgłębszej warstwy naszej osoby, w której rozgrywa się jej życie wewnętrzne.

Drogę do uchwycenia czystego trwania wskazuje intuicja, która pozwala spostrzegać to, co żywe, głębokie i ukryte w naszej pamięci, pomijając to, co materialne, powierzchowne i zewnętrzne: „Poszukajmy w najdalszej głębi nas samych punktu, w którym czujemy się najbardziej na wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym przeszłość, wciąż idąca naprzód, bez przerwy nabrzmiewa bezwzględnie nową teraźniejszością”¹³.

Przeszłość utrzymuje się w teraźniejszości dzięki uporczywości woli, która napręża się i wymaga od nas czynu wpływającego z naszej głębi. Czyste

¹¹ Za wskazanie na istotną rolę rozumienia pamięci dla Bergsona koncepcji podmiotu twórczego chciałbym podziękować anonimowemu recenzentowi.

¹² Zob. t e n ż e, *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, tłum. W. Filewicz, Wydawnictwo vis-à-vis / Etiuda, Kraków 2015.

¹³ T e n ż e, *Ewolucja twórcza*, s. 174.

trwanie jest czymś innym niż trwanie zewnętrzne. Trwanie zewnętrzne ma charakter przestrzenny, a więc wysiłek zewnętrzny jest często nadaremny, gdyż jesteśmy pochłonięci przez przestrzenny plan życia i zadania stawiane nam przez innych.

Układ świata jest wynikiem ewolucji gatunkowej, a zatem „nasze istnienie rozwija się w przestrzeni raczej niż w czasie, żyjemy dla świata zewnętrznego raczej niż dla siebie, mówimy raczej niż myślimy; «jesteśmy działani» raczej, niż działamy sami”¹⁴. Wolność nie przejawia się we wszystkich naszych czynach. Na co dzień zatracamy ją w wykonywanych automatycznie reakcjach i reprodukowanych codziennie zachowaniach życiowych¹⁵.

Na co dzień człowiek pozostaje zatem w służbie geometrycznego planu świata i swego powierzchniowego „ja”. „Nader rzadkie są to chwile – pisze Bergson – w których do tego stopnia chwytny siebie samych: [że] utożsamiają się one z naszymi czynami prawdziwie wolnymi. A nawet wtedy nie ujmujemy siebie nigdy w całości”¹⁶. Bez wolności życie może być tylko wegetatywnym przeżyciem, a twórczość tylko odtwórczością. Uchwycenie siebie samego wymaga pominięcia pozornej zewnętrzności i przemijalności.

Wolność, która jest mocą wewnętrznego „ja”, oznacza odzyskiwanie, poszukiwanie i wysiłek. Aby je podejmować, nie wystarczy chwilowe uchwycenie rzeczywistości ani prosty akt naszej woli: „Działać własnowolnie to wrócić do posiadania samego siebie, to zrównoważyć się z czystym trwaniem”¹⁷. W tym sensie czyste trwanie jest nie tylko warunkiem ciągłości istnienia, w którym nie musimy rozdrabniać życia na poszczególne części, lecz także warunkiem i podstawą wolnej twórczości.

„JA” I INKLINACJE

Czyste „ja”, czy też „ja” rozdwojone, aby reliazować funkcje twórcze, nie może ograniczać swojej aktywności do tworzenia stref wpływów (wewnętrznej i zewnętrznej), ale musi w jakiś sposób je integrować. Funkcją, która pomaga „ja” wykreować sytuacje twórcze, jest inklinacja (skłonność) do wiązania się z przedmiotami oraz innymi „ja”.

¹⁴ T e n ż e, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. K. Bobrowska, Księgarnia E. Wende i S-ka, Warszawa 1913, s. 161.

¹⁵ Ten rodzaj interpretacji zachowań ludzkich rozwinął w dwudziestym wieku francuski strukturalizm (zob. np. C. L é v i - S t r a u s s, *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001).

¹⁶ B e r g s o n, *Ewolucja twórcza*, s. 174.

¹⁷ T e n ż e, *O bezpośrednich danych świadomości*, s. 161.

Będąc formami instynktu, inklinacje są wrodzone i stanowią biologiczne i społeczne podłoże twórczości. Pojawiają się one bez naszej woli, spontanicznie i bezrefleksyjnie. W porównaniu ze zwierzętami człowiek ma jednak niewiele instynktów i są one mało trwałe.

Bergson uważał inklinacje za „rzeczywiste instynkty”¹⁸, z którymi człowiek się rodzi. Własności inklinacji podobne są do trzech pierwszych cech instynktów wymienianych w teorii Pierre’a Flourensa: (1) Inklinacje są bezrefleksyjne, gdyż w wielu przypadkach podążamy za nimi, nie pytając dokąd nas one wiodą. (2) Inklinacje są wspólne wszystkim osobnikom rasy ludzkiej. (3) Inklinacji nie można ulepszyć (nie ma lepszych i gorszych sposobów na przykład bycia głodnym czy spragnionym). Człowiek dysponuje inklinacjami, które nie służą tylko temu, by zachować swoje życie (co jest funkcją instynktu w przypadku zwierząt), lecz aby mógł tworzyć własną osobowość¹⁹.

Życiem człowieka kierują trzy rodzaje inklinacji: osobowe (egoistyczne), sympatyczne (altruistyczne) i bezosobowe (wyższe). Do inklinacji wyższych należą inklinacje naukowe i estetyczne: „Inklinacja jest samą podstawą (bądź dnem) naszej natury”²⁰. Bez inklinacji ewolucja twórcza nie mogłaby się skonkretyzować w ludzkim podmiocie.

Oprócz zwykłych inklinacji jako form instynktu obecnych u wszystkich ludzi istnieją też inklinacje specjalne, które odnoszą się do nauki i sztuki. Na inklinację naukową człowieka wskazuje choćby wrodzona miłość do prawdy. Już u dziecka obserwujemy ją jako instynkt ciekawości, jako potrzebę wyjaśnienia. Potrzeba ta nie wygasa, jeśli wyjaśnienie jest błahe czy pozorne. Ciągłe dociekania, zestawianie faktów i badania źródeł odróżniają człowieka od zwierzęcia. Nauka stanowi jedną z najbardziej naturalnych i najgłębiej zakorzenionych ludzkich potrzeb.

Obok inklinacji poznawczej istnieje inklinacja estetyczna, która ujawnia się jako miłość do piękna, wspólna zresztą dla ludzi i niektórych zwierząt. Inklinację do podziwiania piękna znajdujemy już u ptaków. Przejawia się ona w tym, że ptaki doceniają piękny głos i bogate upierzenie. Inklinacja działa u zwierząt jako środek indywidualnej korzyści potrzebny naturze dla ulepszenia rasy.

U człowieka inklinacja estetyczna jest siłą o charakterze duchowym, ma charakter bezinteresowny, działa jako miłość do piękna. Człowiek kocha piękno dla piękna. Uczucie estetyczne różni się od czystej i prostej przyjemno-

¹⁸ Pojęciem tym posługiwał się już Nicolas Malebranche w *Recherche de la vérité* z lat 1674-1675, później stosowali je psychologowie i filozofowie Théodule-Armand Ribot i Harald Høffding (por. A. L a l a n d e, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1991, s. 484n.).

¹⁹ Por. H. B e r g s o n, *Cours I. Leçons de psychologie et de métaphysique*, PUF, Paris 1990, s. 236.

²⁰ Tamże, s. 67. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – F.M.

ści. Dowodem jest fakt, że już człowiek prehistoryczny malował obrazy na ścianach jaskiń i ozdabiał mury świątyń, tworzył archaiczne ozdoby, które dowodzą istnienia instynktu estetycznego.

„JA” I WOLNOŚĆ TWÓRCZA

Ludzkie „ja” nie może zostać zdeterminowane do końca nawet przez ewolucję twórczą. „Ja” jest podmiotem wolności, dzięki której człowiek uwalnia się spod działania automatyzmów ewolucji twórczej. Efektem tego uwolnienia jest uzdolnienie do twórczości osobistej: „Jesteśmy wolni, kiedy czyny nasze wypływają z całej naszej osobowości, kiedy ją wyrażają, kiedy mają to nieuchwytnie z nią podobieństwo, jakie niekiedy istnieje między artystą a jego dziełem”²¹. Twórczość jednostkowa, wyzwolona od automatyzmów ewolucyjnych, ma swoje źródła w osobowości – poza instynktami i poza inklinacjami.

Istnienie dynamizmu wolności umożliwia wybór, czyli czyn wolny, a także twórczy. Czyn wolny to proces przenikania „ja” głębokiego do warstwy rzeczywistości zewnętrznej, proces, który rozwija się i przekształca w proces twórczy: „I to przejawienie się na zewnątrz stanu wewnętrznego będzie mianowicie tym, co się nazywa aktem wolnym, ponieważ nasze ja samo będzie jego twórcą, ponieważ przejawienie to wyraża nasze ja całkowite”²². A zatem wolność w akcie twórczym, czyli twórczość utożsamiona z wolnością, okazuje się zasadą działania ludzkiego „ja”.

Wolność przejawia się nie tylko jako ogólna cecha rzeczywistości „ja”, ale konkretyzuje się w poszczególnych sytuacjach. W płaszczyźnie działania wolność objawia się jako sytuacja chwilowa, bo człowiek zwykle pozostaje w niewoli swojej natury pragmatycznej. Jako człowiek „jestem automatem świadomym, a jestem nim, bo widzę w tym swą korzyść”²³. Odruch służy ułatwieniu życia codziennego, jest czynnością nieświadomą, której wymaga od nas rutyna. Wolność osobowa natomiast (jako zasada twórczości „ja”) jest sama dla siebie punktem odniesienia i sprzeciwia się automatyzmowi życia.

²¹ T e n ż e, *O bezpośrednich danych świadomości*, s. 120n.

„Na próżno dowodzić się będzie, że podlegamy wówczas wszechpotężnemu wpływowi naszego charakteru. Nasz charakter to jeszcze my; a że chciano rozpołowić osobowość, żeby rozważać kolejno, za pomocą wysiłku abstrakcji, ja, które czuje i myśli, i ja, które działa, byłoby poniekąd dziecinnyim stąd wnioskować, iż jedno z dwóch naszych ja ciąży nad drugim”. Tamże, s. 121.

²² Tamże, s. 116. „W tym znaczeniu wolność nie posiada tej absolutnej cechy, którą jej spirytualizm przypisuje niekiedy; dopuszcza stopnie. – Bo daleko do tego, żeby wszystkie stany świadomości mieszały się z innymi, jak krople deszczu w wodzie stawu”. Tamże.

²³ Tamże, s. 118.

Niemniej jednak łatwo dostrzec, że według Bergsona wolność – tak jak ludzkie „ja” – jest podzielona.

„Ja” zewnętrzne wykazuje skłonność, by zrzekać się wolności na rzecz działań reaktywnych, podmiot ludzki skłania się do jej nieposiadania. Przyczyną tego stanu rzeczy jest pewien rodzaj stłumienia, które jednak rodzi w człowieku wewnętrzny bunt. Bergsonowska koncepcja ludzkiej wolności sprzeciwia się determinizmowi i automatyzmowi „ja” powierzchniowego. Mechanizm ludzkiego działania jest bowiem wewnętrznie skorelowany: akcja wywołuje reakcję, przymus rodzi bunt. Tego rodzaju reaktywność, w dużej części nieświadoma, stanowi sposób ujawniania się twórczego buntu.

Można wyróżnić dwa poziomy twórczości ludzkiej, które wiążą się z dwoma rodzajami wolności: reaktywną i osobową. W reakcji buntu: „Nasze ja wydobywa się z głębi na powierzchnię, powłoka zewnętrzna pęka, ustępując miejsca nieprzeciętnemu naciskowi. W głębiach tego ja, i pod tymi bardzo logicznie ułożonymi argumentami, dokonywa się wrzenie, a tym samym, wzmagające się napięcie uczuć i myśli, bez wątpienia świadomych, ale na które nie chcieliśmy zwrócić uwagi”²⁴.

Pierwszy typ wolności (i twórczości) „ja” przejawia się na co dzień. Życie niejako wypełnia się jego treścią. Drugi jej typ „odzywa się” w sytuacjach napięcia, w których osobowość wyraża się w sposób aktywny (nie zaś reaktywny). Człowiek wyraża się przez twórczość jako podmiot i przedmiot zarazem i w twórczości realizuje swoją wolność.

Bergson nie rozwija koncepcji twórczego „ja”, ale przybliży się do ukazania możliwości „ja” w zakresie twórczości. Jak wyjaśnia w swoim studium Tadeusz Kobierzycki²⁵, koncepcję „ja” wiąże wyraźnie ze sferą estetyczną i twórczością niemiecki fenomenolog Max Scheler, który zwraca uwagę na możliwość ustanawiania przez „ja” swoistej jedności i identyfikacji podmiotu z przedmiotem, bez czego nie są możliwe inne akty twórcze.

Bergson nie rozbudowuje koncepcji ludzkiego „ja” w aspekcie jego funkcji, tak jak czynią to fenomenolodzy. Pozostaje przy opisie kategorii inklinacji, czyli skłonności, ułatwiającej zbliżanie się do przedmiotu i oddalanie się od niego, wytwarzanie relacji, w tym także relacji twórczych. Stosowane tu pojęcie inklinacji przypomina kategorie klisis i ekklisis, które do opisu podobnych zjawisk wykorzystywał w swojej neoewolucjonistycznej teorii Constantin von Monakow²⁶.

²⁴ Tamże, s. 119.

²⁵ Por. T. Kobierzycki, *Gnothi Seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć*, Wydawnictwo Akademii Muzycznej im. Fryderyka Chopina, Warszawa 2001, s. 172-180.

²⁶ Zob. C. v o n M o n a k o w, *The Emotions, Morality and the Brain*, tłum. G. Bertrude, S. E. Jelliffe, Nervous and Mental Disease Publishing Company, Washington–New York 1925. Por. J. P i e t e r, *Historia psychologii*, PWN, Warszawa 1976, s. 247.

Według Schelera istnieją dwa bieguny odczuwania jedności „ja” – idopatyczny i heteropatyczny. Można to rozróżnienie potraktować analogicznie do Bergsonowskiego rozróżnienia bieguna estetycznego i mistycznego czy też bieguna inklinacji i bieguna wolności. Obydwa bieguny pełnią w procesie twórczym istotną rolę.

Bergson wykracza poza założenia czysto deterministyczne, oparte na zależności „ja” od własnych inklinacji. Pod koniec swojej drogi twórczej wiąże „ja” z przeżyciem mistycznym, co umożliwia mu odkrycie relacji między tworzeniem a stwarzaniem. Do tego konieczne okazało się wprowadzenie pojęcia wolności opartej na moralności otwartej, którą – zdaniem Bergsona – „ja” osiąga nie tylko w kontemplacji Boga, ale przede wszystkim w aktach twórczych²⁷

OSOBOWOŚĆ I EWOLUCJA ŻYCIA PSYCHICZNEGO

W swoich wykładach edynburskich Bergson rozpoczął dyskusję stwierdzeniem, że problem osobowości jest centralnym problemem filozofii. Z perspektywy ewolucji twórczej osoba nie rozwija osobowości stopniowo, lecz dana jest jej ona w całości. Jej potencjalność rozproszona jest na różne funkcje psychiczne; niektóre z nich są zdolnościami.

W historii myśli ludzkiej pojęcie osobowości pojawiło się później niż pojęcie jaźni, charakteru i duszy. Jednym z pierwszych, którzy posługiwali się kategorią osobowości, był Immanuel Kant, który nadał temu pojęciu znaczenie podmiotu ludzkiego jako jakości transcendentalnej. W drugiej połowie dziewiętnastego wieku kategoria ta zaczyna być stosowana także w psychiatrii i psychologii (na przykład przez Jeana-Martina Charcota czy Pierre’a Janetą)²⁸.

Wcześniej pewien projekt połączenia kategorii „ja” i osobowości znajdujemy w myśli Sørensa Kierkegaarda, które zawarł je w studium *O równowadze między tym, co estetyczne, a tym, co etyczne, w kształtowaniu się osobowości*²⁹. W studium tym kategoria wolności wyboru umożliwia „ja” doświadczenie wieczności oraz przejścia od „ja” doczesnego do „ja” absolutnego, od osobowości bezpośredniej do osobowości wiecznej. Taki model myślenia obecny

²⁷ Zob. M. Środa, *Obowiązek i wezwanie moralne w filozofii Henri Bergsona*, „Etyka” 1983, nr 20, s. 23-44.

²⁸ Por. K. Kobierzycki, dz. cyt., s. 213.

²⁹ Zob. S. Kierkegaard, *O równowadze między tym, co estetyczne, a tym, co etyczne, w kształtowaniu się osobowości*, tłum. K. Toeplitz, w: tenże, *Albo-albo*, tłum. K. Toeplitz, J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1976, t. 2, s. 208-455.

jest w tekstach Bergsona, chociaż francuski filozof nie odwołuje się do myśli Kierkegaarda.

William James dokonuje natomiast rozróżnienia kategorii „ja” (ang. Self) i „mnie” (ang. me), które ukazują dwie perspektywy widzenia siebie przez człowieka. „Ja” utożsamia James z jaźnią czystego ego, a we „mnie” rozróżnił trzy empiryczne wymiary jaźni, których człowiek doświadcza: materialny, społeczny i duchowy³⁰.

Bergson zaczyna rozmyślenia na osobowości od refleksji nad ewolucją twórczą. Jedną z jej linii, rozpoczętą przez pierwszy impuls życia, stanowi ewolucja życia psychicznego. Jej celem jest zróżnicowanie, które przejawia się w postaci osobowości: „Ewolucja zamierzała tworzyć wyróżnione osobowości i [...] szereg gatunków poprzedzających człowieka może być uważany za gigantyczny przewód telegraficzny, przez który przesyłano komunikat, gdzie oddzielne słowa tworzą to, co nazywamy ludzkimi osobowościami”³¹. Celem ewolucji gatunkowej jest ujednokowienie i wyodrębnienie się pojedynczych osób.

Zróżnicowany szereg gatunkowy poprzedzający człowieka zmierza do wytworzenia osobowości która syntetyzuje to, co gatunkowe, i to, co jednostkowe, w metafizyczną jedność³². Osobowość to życie psychiczne dane jako całość w ewolucji. Ale w ewolucji osobowość ujawnia się jako kreacja w relacji do ciągłości i zmiany. Ciągłość stanowi cechę zmiany, która – według Bergsona – jest charakterystyczna dla człowieka i utożsamia się z jego osobowością: osobowość to właśnie „ciągłość zmiany”³³. Ciągłość zmiany zaś to trwałość i jedność „niepodzielnego trwania i substancjalnej zmiany”³⁴, charakteryzujących osobę – jest to jednak zmiana w trwaniu lub trwanie w zmianie.

Bergson zetknął się z wielkim psychologiem francuskim Pierre’em Janetem w czasie swoich studiów doktorskich w École Normale Supérieure. Spotkanie to okazało się początkiem wieloletniej przyjaźni w późniejszych latach. Być może ten wpływ zainicjował zainteresowanie Bergsona psychologią, którego owocem stał się między innymi cykl wykładów metafizyczno-psychologicznych przedstawionych w liceum Blaise-Pascal w Clermont-Ferrand. Wynikiem

³⁰ Por. W. J a m e s, *The Principles of Psychology*, Dover Publications, New York 1950, t. 1, s. 291-330.

³¹ B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 38.

³² Ujęcie to bliskie jest koncepcji metabolizmu biologicznego i metabolizmu informacyjnego, które syntetyzują się w człowieku, na co wskazywał w końcu dwudziestego wieku krakowski psychiatra Antoni Kepiński (zob. A. K ę p i ń s k i, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001).

³³ B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 23, 26.

³⁴ „Substancjalność zmiany jest widoczna i namacalna w dziedziny życia wewnętrznego”. H. B e r g s o n, *Postrzeżenie zmiany. Wykład II*, w: *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, tłum. K. Błęszyński, PWN, Warszawa 1963. s. 121n.

badan zainspirowanych psychologią były też jednak wykłady o osobowości prowadzone na Uniwersytecie Edynburskim, w których Bergson promuje ideę koncepcję dysocjacji (istnienia dwu „ja” i jednej osobowości), rozwijaną przez Janeta w jego psychopatologii.

Bergson zachowuje idee Janeta we własnej koncepcji osobowości jednoczącej „ja” powierzchowne i „ja” głębokie. Przy okazji udaje mu się zintegrować ujęcie psychologiczne z metafizycznym, a także ewolucjonistyczne z kreacjonistycznym. Wysiłek Bergsona zmierza do psychometafizycznej koncepcji osobowości, w której filozof stara się pogodzić pojęcia dynamiki i statyki z pojęciami ewolucjonistycznymi: transformacji i ciągłości. Dlatego koncepcja osobowości jest przez Bergsona wyrażana za pomocą metafor muzycznych. Píše na przykład, że osobowość „to po prostu ciągła melodia naszego życia wewnętrznego, melodia, która się ciągnie i będzie ciągnąć niepodzielna od początku do końca naszego świadomego istnienia”³⁵.

Celem człowieka jest fizyczne i metafizyczne (można więc też powiedzieć: muzyczne) wyrażenie siebie, rozwój i wzrost. Istotą ludzkiej natury jest ruch do przodu, „gromadzący całą przeszłość i tworzący przyszłość”³⁶. W poglądzie tym znajdujemy nawiązanie do myśli Artura Schopenhauera, który traktuje muzykę jako materialny i duchowy model istniejącego świata.

OSOBOWOŚĆ A TWÓRCZOŚĆ

Ewolucja twórcza jest procesem, który łączy zjawisko ukonstytuowania, czyli istnienia, powstawania i przemiany. Jednakże – zdaniem Bergsona – „życie psychiczne jakiegoś gatunku mogło ukonstytuować się tylko za jednym zamachem, w taki sposób, że u samych początków została już uformowana kompletna całość”³⁷. To podkreślenie jednorazowości powstania życia psychicznego wskazuje, że Bergson – mimo ewolucjonistycznej retoryki – zachowuje niektóre tezy kreacjonizmu. W teorii ewolucji twórczej nie znajdujemy kategorii nieciągłości lub skoku rozwojowego³⁸. Bergson ideę ciągłości życia wewnętrznego potwierdził w następujący sposób: „Wydaje się, że ciągłości życia wewnętrznego można się doszukiwać od początku ewolucji; i że każdy etap ewolucji psychologicznej odpowiada wysiłkowi, coraz to bardziej wyte-

³⁵ Tamże.

³⁶ B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 28

³⁷ Tamże, s. 37n.

³⁸ Kategorie te występują na przykład w koncepcji Karla Jaspersa, który zjawiska nieciągłości życia psychicznego traktował jako dowody istnienia pozaewolucyjnych źródeł życia duchowego (zob. K. J a s p e r s, *Filozofia egzystencji*, PIW, Warszawa 1990).

żonemu, choć zawsze napotykałemu przeszkody, by dojść do tej ciągłości”³⁹. W kwestiach dotyczących życia psychicznego Bergson nawiązuje do filozofii Plotyna, według którego człowiek jest tworem emanacji pochodzących z bytu podstawowego (Boga).

Centralne w koncepcji Bergsona pojęcia czasu i przestrzeni stają się kategoriami różnicującymi życie psychiczne osobowości. Człowiek jako osobowość rozpoznaje siebie podwójnie – jak mówi Bergson – *de iure* i *de facto*. Ujmując siebie jako osobowość *de iure*, człowiek odkrywa, że jest istotą wieczną, „czystą kontemplacją”⁴⁰, kiedy zaś postrzega siebie *de facto* – odkrywa trwanie jako rozwój w czasie.

Ten drugi sposób istnienia człowieka jest – według francuskiego filozofa – niejako rozciągnięciem lub rozcięnczeniem pierwszego. Jedność osobowości zostaje rozłamana i staje się istnieniem rozproszonym i różnorodnym, które „dąży w nieskończoność do utworzenia jakiejś imitacji jedności w Czasie”⁴¹. Jedność życia psychicznego i jedność życia w czasie tworzą jedność wielości, której twórczym wyrazem jest stająca się całość, wyposażona w rozmaite zdolności. Osobowość jest wyrazem ludzkiej wolności i przejawia się w aktach twórczych. Dlatego Bergson porównuje stosunek osobowości do wpływających z niej prawdziwie wolnych czynów do relacji zachodzącej między artystą a jego dziełem⁴².

Bergson nie posługiwał się pojęciem osobowości twórczej. Zgodnie z jego teorią nie cała osobowość jest twórcza – twórcze może być jedynie „ja” głębokie. Choć francuski filozof postulował istnienie dwóch „ja”, nie dopuszczał istnienia więcej niż jednej osobowości – jak się wydaje raczej z powodu problemów ontologicznych niż psychologicznych. Zaznaczał też, że bycie człowiekiem wiąże się ze znoszeniem pewnego napięcia egzystencjalnego.

Polski aksjolog Henryk Elzenberg, który słuchał wykładów Bergsona, posługiwał się pojęciami osobowości podstawowej, twórczej oraz praktycznej lub społecznej. Osobowość twórcza „wyłania się” lub formuje z osobowości podstawowej, osobowość praktyczna natomiast jest jej deformacją. Poglądy Bergsona i Elzenberga na temat istnienia negatywnej, praktyczno-społecznej strony osobowości wydają się zbieżne.

W nowszych czasach zagadnienie osobowości twórczej podejmowane jest w ramach opartej na założeniach filozofii kultury psychologii głębi, inspirowanej teorią Carla G. Junga, oraz psychologii egzystencjalnej, pozostającej pod wpływem personalizmu – wśród jej przedstawicieli można wymienić

³⁹ Bergson, *Problem osobowości*, s. 38.

⁴⁰ Tamże, s. 13.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, s. 120n.

Erika Eriksona, Kazimierza Dąbrowskiego czy Abrahama Masłowa. Jedynie Dąbrowski, nawiązując do teorii Janeta i Bergsona, zachowuje ich kategorie osobowości i twórczości, łącząc je z teorią zdolności i wyjaśnianiem fenomenu geniuszu osobowego i intuicyjnego.

*

Koniec pojęcia osoby w ludzkiej refleksji nie zostałby zapewne uznany przez Bergsona za coś niemożliwego. Filozof ten był sceptyczny wobec pojęć czysto umysłowych, często zbyt schematycznych wobec wielości wymiarów realnego świata, a rozumność, indywidualność i autonomia, na których skupia się koncepcja osoby, nie są – według Bergsona – kryteriami, za pomocą których można by wystarczająco opisać rzeczywistość ludzką. W swoich analizach struktury umysłu Bergson antycypował cybernetyzację umysłu ludzkiego, której częściowym przejawem są programy komputerowe potrafiące przekonująco symulować nawet komunikację z człowiekiem.

Oprócz technologizacji życia ludzkiego również inne czynniki stawiają pod znakiem zapytania wyjątkowość osoby: są to między innymi problemy ubóstwa i wojny, globalizacji i ksenofobii czy chociażby przewidywana katastrofa ekologiczna, spowodowana działaniami człowieka dwudziestego pierwszego wieku. Bergson zwrócił uwagę na różne poziomy współodczuwania i współdziałania człowieka z naturą, ze światem mineralnym, roślinnym, zwierzęcym, a także z innymi ludźmi – ale być może przede wszystkim z samym sobą. Dzięki ciągłości ruchu życia wewnętrznego człowiek może rozwijać się, to znaczy odkrywać siebie i tworzyć siebie w świecie. Bez świata wewnętrznego i wewnętrznego pędu (franc. *élan intérieur*) człowiek nie mógłby poznać ani siebie, ani innych istot.

Sama kategoria twórczości w sensie najbardziej ogólnym może zostać odczytana jako metafora łączenia stanów przeciwnych lub odrębnych czy też człowieka i rzeczy, jako dążenie do zbudowania swego rodzaju „mostów” między światem fizycznym a metafizycznym. Interesujące wydają się wzmianki Bergsona na temat jedności i wielości, które sygnalizują jego nastawienie – naukowe i metafizyczne zarazem. Jak pisze w trzecim wykładzie o osobowości – inspirując się myślą Plotyna – osoba jest pojedyncza w swojej naturze wyższej, a wieloraka w swojej niższej naturze⁴³.

W swojej filozofii Bergson ukazuje osobę ludzką jako twórczą i wolną, lecz jednocześnie zależną od pędu życiowego i metafizycznej twórczości (Boga), które razem stanowią podstawę ewolucji twórczej.

⁴³ B e r g s o n, *Problem osobowości*, s. 14n.

I chociaż – według sformułowania Władysława Tatarkiewicza – Bergsonowi w jego pierwszej teorii estetycznej zdaje się wystarczać opis ukrytego w ewolucji mechanizmu twórczości, to w teorii drugiej taki opis już wystarczający nie jest⁴⁴. Wielcy bohaterowie, myśliciele, geniusze, święci i prorocy wymykają się ciągłości ewolucji, a regresje ewolucji twórczej zostają zrównoważone przez pewnego rodzaju transgresje.

Geniusze dokonują twórczych przeskoków (pojęcie skoku należy do teorii twórczości Karla Jaspersa, nie zaś Bergsona) ku innemu poziomowi rzeczywistości, lub przynajmniej wyrażają się w występujących w ewolucji zjawiskach nieciągłości, które usprawiedliwiają różnice między genialnymi a przeciętnymi percepcjami i kreacjami.

⁴⁴ Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Estetyka Bergsona i sztuka jego czasów*, w: tenże, *Droga przez estetykę*, PWN, Warszawa 1972, s. 409-418.

Joanna TRZÓPEK

OSOBA – (JESZCZE) PROBLEM CZY (JUŻ) ŚLEPY ZAŁĘK WSPÓŁCZESNEJ PSYCHOLOGII?

Psychologia „poczuć” uprawiana jest nadal, istotniejsze jednak wydają się badania skoncentrowane na tym, „jak to jest naprawdę”, które mogą zrewolucjonizować sposób widzenia nas samych. Szczególnie ważne jest to, że badania te podważają realne istnienie głównych atrybutów osobowych, takich jak: wolność woli, samowiedza i samoświadomość, realna autonomia, sprawczość, rozumowanie moralne czy kierownicza rola „ja”.

Pojęcie osoby jest dla psychologii pojęciem niespecyficznym. Parafrazując wers jednego z *Trenów* Jana Kochanowskiego, można powiedzieć: pełno osób, a jakoby nikogo nie było. W zdaniu tym zawarta jest prosta konstatacja, że termin „osoba” występuje w wielu tekstach psychologicznych, nie nadając mu one jednak takiego znaczenia i takiej nośności, jakie zyskuje ono na przykład w antropologii filozoficznej albo w psychologicznych nurtach antynaturalistycznych czy nienaturalistycznych (notabene współcześnie sytuują się one gdzieś na peryferiach mainstreamu psychologii naukowej). W typowych ujęciach „osoba” występuje zamiennie z takimi terminami, jak „jednostka”, „człowiek”, „indywiduum”, „osobnik” czy nawet „organizm”. Synonimiczne ich użycie powoduje oczywiście, że nie tylko „osoba”, ale także pozostałe wymienione terminy tracą swoją specyfikę. Rzadko podejmuje się refleksję nad różnicującym je znaczeniem czy konotacjami, jakie słowa te budzą.

Zamienne użycie tych terminów stało się powszechną praktyką, stosuje się ją w sposób nieuświadomiony i bezrefleksyjny. Praktykę tę wspierają niektórzy filozofowie. Na przykład Derek Parfit twierdzi, że „istnienie osoby sprowadza się po prostu do istnienia mózgu i ciała oraz do występowania ciągu wzajemnie powiązanych zdarzeń fizycznych i mentalnych”¹. Tego typu definicje gubią substancję i nośność pojęcia osoby – właśnie jako osoby, a nie jednostki czy organizmu. Paul Ricoeur nazywa je „tezami redukcyjnymi”², gdyż redukują specyficzną j a k o ś ć bycia osobą. Tymczasem, gdy refleksyjnie czytamy kolejno słowa: „jednostka”, „indywiduum”, „człowiek”, osoba”, narzucają się nam różnice w odbiorze ich konotacji. Jak zauważa Edmund Husserl: „Od

¹ D. P a r f i t, *Racje i osoby*, tłum. W.M. Hensel, M. Warchala, PWN, Warszawa 2012, s. 254.
P o r. P. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, oprac. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2003, s. 218.

² R i c o e u r, dz. cyt., s. 218.

Sokratesa człowiek w swym specyficznym człowieczeństwie, j a k o o s o b a, staje się tematem – człowiek w duchowym życiu wspólnotowym”³. Zgodnie z intuicją Husserla synonimem terminu „osoba” nie jest „człowiek”, ale „człowiek w swoim specyficznym człowieczeństwie”, które twórca fenomenologii określa jako duchowe i wspólnotowe. W antropologii filozoficznej pojęciu osoby zazwyczaj przypisuje się konotacje moralne: „Jednego z pierwszych doświadczeń jako osoby dostarcza nam życie moralne. W rozumieniu właściwych i niewłaściwych sposobów postępowania z innymi ludźmi, spotykamy się z nimi właśnie jako z osobami”⁴.

Chociaż więc pojęcie osoby w tekstach psychologicznych pojawia się często, to jednak właściwie brak w nich odniesienia do „osoby jako takiej”. Brak też psychologii zainteresowanej tak rozumianą osobą – oczywiście poza pewnymi wyjątkami. (W literaturze polskiej do najbardziej znaczących badaczy tego obszaru zaliczyć można Annę Gałdową, Marię Straś-Romanowską, Małgorzatę Opoczyńską czy Kazimierza Obuchowskiego).

Można powiedzieć, że wraz ze zmarginalizowaniem nurtów humanistycznych czy egzystencjalnych w psychologii – prężnych jeszcze w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku – skończył się „sezon na osobę”. Nieredukcjonistyczne pojęcie osoby – jako faktycznego przedmiotu zainteresowań psychologów – przedstawia dziś wartość głównie historyczną.

Sądzę, że warto zwrócić uwagę na specyficzne rozumienie osoby przez psychologów (nieprzypadkowo zwykle byli oni również terapeutami) w owych „latach tłustych” i postarać się odnaleźć podobne obszary tematyczne w psychologii współczesnej, aby zorientować się, jak problematyka wiązana dawniej z psychologią osoby przedstawia się obecnie. W tym celu należałoby zrekonstruować dawne sposoby myślenia o osobie w ramach psychologii (warto zauważyć, że nie wszystkie one są spójne z obrazem osoby oferowanym przez antropologię filozoficzną, która na pierwszy plan wysuwa, jak już powiedziano, aspekt etyczny bytu osobowego). W pracach powstających w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych można odnaleźć dwa odmienne rozumienia osoby, co poniekąd odpowiada podziałowi psychologii (często niesłusznie zapoznawanemu) na humanistyczną i egzystencjalną. Rozpocznę od tej pierwszej. Za głównego przewodnika po humanistycznym świecie osoby posłuży mi Carl Rogers.

Rozumienie osoby przez psychologów humanistycznych, takich jak Rogers czy Abraham Maslow, wiązało się faktycznie z problemem bycia sobą

³ E. H u s s e r l, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, PWN, Warszawa 1993, s. 43 (podkreślenie – J.T.)

⁴ J.F. C r o s b y, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 19.

i stawania się sobą. Jest to zasadniczo zgodne ze źródłosłowem terminu „osoba” („persona”): „o sobie” i „per se” – przez siebie. Celem osoby byłoby tu zatem odnalezienie własnego „prawdziwego «ja»”.

W artykule *Co to znaczy stać się osobą*⁵ (zauważmy, że już w tytule pojawia się założenie, że człowiek nie tyle „jest” osobą niejako z natury, ale się nią staje) Rogers w następujący sposób określa owo stawanie się: „[Osoba] nie chowa się za fasadą konformizmu w stosunku do innych, nie zaprzecza cynicznie wszystkim swoim uczuciom, nie porządkuje wszystkiego przy pomocy intelektualnego realizmu, ale jest żyjącym, oddychającym, czującym, zmiennym procesem, krótko mówiąc, staje się osobą”⁶ (Wydawać się może, że definicja ta określa raczej spontanicznie żyjący organizm niż wymogi, jakie na bycie osobą nakłada personalizm filozoficzny czy egzystencjalizm – do sprawy tej powrócę w dalszej części tekstu). Procesowi owemu przeciwstawiane jest „ja” jako produkt, statyczny byt o ustalonej liczbie cech.

Opierając się na swojej praktyce terapeutycznej, Rogers wyróżnia cztery charakterystyczne cechy osoby:

(1) *O t w a r c i e n a d o ś w i a d c z e n i e*. Stanowi ono przeciwieństwo przyjmowania postawy obronnej. Obejmuje otwarcie się na własne uczucia i postawy, które istnieją na poziomie organizmicznym, a także różnicujący stosunek do świata zewnętrznego, uwalniający osobę od stosowania sztywnych kategorii. Jest ona przy tym w stanie tolerować dwuznaczność w swoim otoczeniu i realistycznie oceniać sytuację.

(2) *Z a u f a n i e d o s w o j e g o o r g a n i z m u*. Organizm i jego odczucia stają się ważnymi drogowskazami w podejmowaniu decyzji. Osoba ma dostęp do swoich uczuć i popędów, jest też w stanie swobodnie odczuwać wymagania społeczne. Rozważa różne ewentualności i ich wagę, a „z tego złożonego rozważania i porównywania jest w stanie wyprowadzić taką linię działania, która wydaje się najbardziej zaspokajać jej potrzeby w danej sytuacji, zarówno te długofalowe, jak natychmiastowe”⁷. W procesie stawania się osobą wzrasta zaufanie do złożonego świata własnych uczuć i tendencji, które istnieją na poziomie organizmu. Świadomość przestaje być cenzorem, a staje się obserwatorem myśli, uczuć i popędów.

(3) *W e w n ę t r z n y o ś r o d e k o c e n i a n i a*. Ośrodek wyborów, sądów i decyzji znajduje się w samej osobie. Aprobata innych staje się coraz mniej potrzebna. „Jedyne pytanie, które się liczy, brzmi: «Czy żyję w sposób, który mnie głęboko satysfakcjonuje, w sposób, który mnie naprawdę wyraża?»”⁸.

⁵ Zob. C. Rogers, *Co to znaczy stać się osobą*, tłum. W. Głogowiec, w: *Materiały z historii psychologii*, red. K. Zamiara, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 1995, s. 302-313.

⁶ Tamże, s. 318.

⁷ Tamże, s. 321.

⁸ Tamże, s. 322.

Oznacza to również przyjęcie odpowiedzialności za siebie i swoje wybory. Świadomość tego jest zarazem źródłem siły, jak i lęku i niepewności. Siła jednak przeważa.

(4) *G o t o w o ś ć n a b y c i e p r o c e s e m*. Człowiek zaczyna dostrzegać, że nie jest ustaloną jednoznacznie istotą, ale strumieniem ciągłego stawania się. W tym przepływie sytuacji odkrywa coraz to nowe aspekty siebie i swoich dążeń. Jest to fascynujące, ale też budzi pewien niepokój.

Osoba w ujęciu Rogersa zatem zna siebie i swoje uczucia, jest spontaniczna, wolna w swoich działaniach, autonomiczna, odpowiedzialna, zdolna do realizacji celów i dążeń, które ją satysfakcjonują, a także do samorealizacji i szczęścia.

Przyjrzyjmy się teraz innemu sposobowi rozumienia osoby, właściwemu psychologii egzystencjalnej. W poglądach Viktora Frankla, reprezentującego ten nurt, związki z antropologią filozoficzną – zwłaszcza z myślą Maxa Schelera – są dużo wyraźniejsze⁹.

Według Frankla człowiek jest jednością, ale jednością złożoną: tworzą go warunki fizjologiczne i fizyczne (organizm), warunki psychologiczne oraz sfera duchowa (zwana inaczej osobą duchową). Człowiek jest w dużej mierze zdeterminowany: urodził się w takiej a nie innej rodzinie, kraju, sieci społecznej, ma taki a nie inny wygląd, takie a nie inne zdolności, został w określony sposób wychowany. Uwarunkowań tych nie wybierał. Posiada je, ale nimi nie jest. Nie jest swoim charakterem czy popędami – *j e s t o s o b ą*. Osoba, którą jest, może zawsze zająć postawę wobec wszystkiego, co pozostaje w jej posiadaniu. Zdolność tę Frankl określa jako „samodystansowanie się”¹⁰. Człowiek jako osoba zawsze jest fakultatywnie wolny (co nie musi oznaczać, że jest wolny faktycznie). To od niego zależy, jak mówi Frankl, czy sprawdzą się na nim prawidłowości psychologiczne. Wolność człowieka to zarówno wspomniana wolność „od” (samodystansowanie się), jak i wolność „do” (urzeczywistniania wartości, które osoba w swoim życiu rozpoznała i uznała za cenne). Wolność „do” zakłada *s a m o t r a n s c e n d e n c j ę*: przekraczanie siebie w imię tego, co warte jest realizowania (często w sensie etycznym czy aksjologicznym). Stawanie się sobą czy samorealizacja mogą być „skutkiem ubocznym” takiej postawy, nigdy zaś jej celem. Wartości, którymi kieruje się osoba, Frankl – podobnie jak Scheler – uznaje za obiektywne. Tworzą one obiektywną hierarchię: od tego, co przyjemne, poprzez to, co użyteczne, witalne, dobre, po znajdujące się na szczycie wartości sacrum. Postępowanie zgodne z tą hierarchią rodzi jednak konflikty między różnymi sferami człowieka. To, czego pragnie ciało z jego popędami, dążeniem do wygody i przyjemności, a także to, co wydaje

⁹ Zob. V. F r a n k l, *Homo patiens*, tłum. J. Morawski, Wydawnictwo Pax, Warszawa 1984.

¹⁰ Tamże, s. 279n.

się bardziej komfortowe psychicznie, nie musi odpowiadać temu, co – zgodnie z bytem powinnościowym osoby – być powinno. Stąd Frankl mówi o noopsychicznym antagonizmie, gdzie *nous* oznacza „ ducha”, siły osobowe i wartości moralne. Według metafory Frankla osoba duchowa może „grać” na organizmie psychofizycznym jak na instrumencie (choć nie zawsze musi to być instrument dobrze nastrojony).

Osoba motywowana jest sensem. Sama jednak musi udzielić odpowiedzi na pytania: „dlaczego mi się to przytrafiło?”, „dlaczego świat jest taki?” czy „jaki wszystko to ma sens?”. To na niej spoczywa ciężar znalezienia sensu w życiu – i usensownienia życia. Odnaleziony sens ma realizować własną postawą. Frankl wskazuje na trzy podstawowe aktywności sensotwórcze człowieka: tworzenie, relacje z innymi oraz realizowanie tak zwanych wartości postawy: gdy nic już nie mogę zrobić, gdy jestem owładnięta cierpieniem, ważna jest postawa, jaką względem tego cierpienia przyjmę, i sens, jaki mu nadam.

Zdaniem Frankla niedostrzeganie warstwy duchowej w człowieku przypomina rzutowanie figury przestrzennej (trójwymiarowej) na płaszczyznę dwuwymiarową: obraz zawsze będzie zniekształcony i nie będzie przedstawiał tego, z czym mamy w istocie do czynienia, stożek stanie się trójkątem lub kołem, walec – kołem lub prostokątem, w zależności od płaszczyzny rzutowania. Podobnie człowiek rzutowany na płaszczyznę psychologii nieuwzględniających płaszczyzny duchowej i osobowej będzie człowiekiem niepełnym, zafałszowanym w swojej istocie.

Jak porównać wizje bytu osobowego: humanistyczną i egzystencjalną? Jest oczywiste, że zasadniczo się one różnią. Czy zatem śladów każdej z tych dwóch tradycji myślenia o osobie należy poszukiwać w odmiennych współczesnych badaniach psychologicznych?

Zrekapitułujmy to, co już zostało powiedziane o humanistycznym i egzystencjalnym rozumieniu osoby. W pierwszym przypadku jest to wizja osoby otwartej na doświadczenie, spontanicznej, autentycznej, wsłuchującej się w swoje emocje i pragnienia, zdanej na „płynięcie z falą życia” i czerpiącej z tego przyjemność, czyli raczej egocentrycznej; w drugim zaś – wizja osoby oddanej służbie wartościom (które traktuje ona jako obiektywne), uwikłanej w konflikty wewnętrzne, poszukującej sensu życia i sensu cierpienia. Czy coś może łączyć tak odległe wizje? Chociaż po pobieżnym zapoznaniu się z nimi nasuwa się odpowiedź przecząca, dokładniejsza analiza wykazuje, że istnieją pewne mosty łączące obie koncepcje. Mogą nimi być pojęcia autonomii, wyboru siebie (lub wartości), wolności, sprawczości i rozbudzonej samoświadomości.

We współczesnej psychologii, jak powiedziano, takie atrybuty osoby – jako osoby – nie występują *explicite*, można się jednak ich doszukiwać w pracach badaczy. Wydaje się, że szczególnie istotne mogą tu być obszary współczesnej psychologii osobowości, samokontroli i mechanizmów regulacyjnych, psychologii

poznawczej i społecznej, a także prężnie rozwijającej się neuronauki. Ponieważ dokonanie pełniejszego przeglądu nie byłoby możliwe w ramach niniejszego artykułu, zwrócę uwagę tylko na te aspekty współczesnych badań i teorii, które – jak sędzę – najbardziej współgrają z naszkicowanymi wyżej wizjami osoby.

DZIEDZINA OSOBOWOŚCI

W roku 2004 w artykule *Toward an Integrative Science of the Person* Walter Mischel przedstawił ważną modyfikację swojej wcześniejszej krytyki stałości cech osobowościowych. Stwierdził, że chociaż osobowość nie jest stabilna na poziomie cech (na przykład osoba o wysokim wyniku w skali agresywności nie musi zawsze zachowywać się agresywnie), to jednak można mówić o jej stabilności na poziomie odczytywania pewnych wzorców sytuacyjnych. Działa tu zasada „jeżeli... to...”: jeżeli odbiorę czyjeś zachowanie jako lekceważące (wrogie czy bezmyślne), to zareaguję złością (pogardą czy smutkiem). Stabilne są więc nie cechy osobowości, ale wzorce oceny sytuacji, na które ktoś nauczył się być wrażliwy¹¹. Można zapytać, dlaczego wspominam o tym w kontekście pytań o osobę, skoro tekst Mischela – wbrew temu, co sugeruje tytuł – dotyczy osobowości, nie zaś osoby, a pojęć tych nie należy zrównywać (według Frankla osobą się j e s t, a osobowość się m a). Otóż dlatego, że mogą istnieć określone wzorce reakcji osobowo bardziej angażujące czy istotne dla osobowego poziomu istnienia człowieka.

W tym miejscu chciałabym się odwołać do tak zwanej fenomenologii moralnej, która najpełniej przedstawiona została ponad pół wieku temu przez Maurice’a Mandelbauma¹², a obecnie jest twórczo rozwijana¹³. Fenomenologia moralnego odbioru jakiegoś wydarzenia zasadza się na trzech elementach. Po pierwsze, sytuacja ma wymiar apelu moralnego, który odbierany jest jako pewna siła i – jak każda siła – ma określone źródło i kierunek. Źródło postrzegane jest jako płynące spoza „ja”, co Mandelbaum traktuje jako warunek poczucia obiektywności owego apelu. Po drugie, apel ten skierowany jest niejako prze-

¹¹ Zob. W. M i s c h e l, *Toward an Integrative Science of the Person*, „Annual Review of Psychology” 55(2004), s. 1-22.

¹² Zob. M. M a n d e l b a u m, *The Phenomenology of Moral Experience*, The Free Press, Glencoe 1955.

¹³ Zob. M.B. G i l l, *Variability and Moral Phenomenology*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 7(2008) nr 1, s. 99-113 (<http://www.u.arizona.edu/~gillm/media/articles/variablephenomenon.pdf>); T. H o r g a n, M. T i m m o n s, *Prolegomena to a Future Phenomenology of Morals*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 7(2008) nr 1, s. 115-131 (<https://pdfs.semanticscholar.org/73ab/afc8a2b3f6e6da30f60098b810e3d9c90d04.pdf>); U. K r i e g e l, hasło „Moral Phenomenology”, w: *The International Encyclopedia of Ethics*, red. H. LaFollette, Wiley–Blackwell, Hoboken, New Jersey, 2013, s. 3881.

ciw osobie – jej preferencje, potrzeby, emocje w tym kontekście przestają się liczyć. Po trzecie, istnieje specyficzne „dopasowanie” (ang. *fittingness*) między wymaganiami sytuacji a działaniem, które osoba powinna podjąć (lub od którego powinna się powstrzymać).

W kontekście naszych rozważań dwie sprawy wydają się istotne. Po pierwsze, w konstrukcji osobowości, jaką przedstawia Mischel, mogą się znaleźć wzorce typu „jeżeli... to...” (jeżeli coś „mówi do mnie” niezależnie od moich potrzeb i preferencji, to powinienem odpowiedzieć adekwatnym do wymogów tej sytuacji działaniem). Po drugie, ustalenia fenomenologii moralnej wydają się wspierać Franklowską conceptualizację osoby (i conceptualizację pokrewne): często trudna rzeczywistość apeluje o nadanie jej sensu. W koncepcji Rogersa natomiast źródłem działań i decyzji jest zawsze sam podmiot wsłuchany we własne preferencje, emocje i potrzeby – i na tym gruncie podejmujący najlepsze dla siebie decyzje.

Interesujące byłoby zbadanie, czy ludzie odbierają sytuacje na sposób opisywany przez Mandelbauma. Pomocna mogłaby się okazać Mischelowska metodologia. Byłyby to badania bardziej skomplikowane i pracochłonne niż w przypadku psychologii cech i nastawienia na poszukiwanie określonych korelacji między tymi cechami. Chyba dlatego też projekt Mischela został na gruncie psychologii zarzucony, a jego autor nadal traktowany jest jako „demolator” psychologii osobowości rozumianej jako psychologia cech. W ramach tego projektu możliwe byłoby jednak podjęcie refleksji i badań nad osobą, tak jak to zapowiadał tytuł wspomnianego artykułu Mischela. Badań takich – związanych z odczuwaniem obiektywnego charakteru sytuacji moralnej i jej apelu skierowanego do osoby – jak dotąd jednak się nie prowadzi.

SAMOREGULACJA I SAMOKONTROLA

Przejdźmy do obszaru badań nad samokontrolą i samoregulacją. Na uwagę zasługuje tu kilka nurtów badawczych. Harry Frankfurt, zajmujący się problematyką osoby z punktu widzenia filozofii analitycznej, pisze: „Bycie *osobą* pociąga za sobą ocenne [...] postawy względem samego siebie. Osoba jest stworzeniem przygotowanym do tego, by przyjmować lub odrzucać motywy, na podstawie których działa, oraz organizować preferencje i priorytety, które wyznaczają jej wybory”¹⁴. W tym ujęciu osoby wyraźnie akcentowane są kwestie samokontroli czy samoregulacji. Jednocześnie ocenność oznacza tu odwołanie się do pewnej hierarchii, w której to, co lepsze, i to, co gorsze, pozostaje

¹⁴ H.G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 113 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – J.T.)

niejako na innych płaszczyznach. Ocena nie ma charakteru instrumentalnego, ma natomiast zabarwienie moralne lub etyczne, które jednak niekoniecznie zgodne jest z psychologicznie ujętą samokontrolą.

W koncepcjach samokontroli jako istotne pojawiają się między innymi zdolność do realizacji celów, posługiwania się wolą i autonomii. Zatrzymajmy się przy woli. Trzy ważne ujęcia samokontroli *explicite* nawiązują do woli, a ściślej – do siły woli (nie są to więc – co warto w kontekście problematyki osoby zaznaczyć – teorie „dobrej woli” czy „wolnej woli”): koncepcja Mischela i jego długoletnie badania nad zdolnością do odroczenia gratyfikacji, koncepcja Roy’a F. Baumeistera¹⁵ odwołująca się do zasobów ego i woli oraz Juliusa Kuhla teoria kontroli działania, nazywana też przez niego kontrolą wolicjonalną¹⁶. Nie będę szerzej omawiać tych koncepcji, pisałam o nich gdzie indziej¹⁷. Chciałabym tylko zaznaczyć, że w koncepcjach Mischela i Baumeistera wola traktowana jest jako proces świadomy i wysiłkowy. W przypadku teorii Kuhla taki świadomy i wysiłkowy charakter posiada samokontrola, wyznaczana przez niego z szerszego pojęcia samoregulacji, mieszczącego w sobie zarówno samokontrolę, jak i samoregulację w sensie węższym. Obie dotyczą tego, co Kuhl nazywa siłą woli. (Wola nie jest tu wiązana z wyborem, jak w wielu tradycyjnych koncepcjach filozoficznych; jej funkcją jest realizacja i obrona powziętego już zamiaru). Wysiłkowa wola (w modusie samokontroli) uruchamiana bywa w sytuacji konieczności realizacji jakiegoś trudnego postanowienia czy osiągnięcia celu – w tym sensie ujęcie to zbliża się do Franklowskiego ujęcia osoby, w którym osoba duchowa kieruje zachowaniem „reszty psychofizycznej”¹⁸. Kuhl określa jednak taką samokontrolę jako modus dyktatorski¹⁹. Z kolei modus samoregulacji (w sensie węższym), dopuszczający w regulacji zachowania własne myśli, pragnienia i popędy, zbliżony jest do funkcjonowania osoby w koncepcji Rogersa. Kuhl modus

¹⁵ Zob. R.F. Baumeister, *Free Will, Consciousness, and Cultural Animal*, w: *Are We Free? Psychology and Free Will*, red. J. Baer, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 65-85; R.F. Baumeister, K.D. Vohs, *Understanding Self-Regulation: An Introduction*, w: *Handbook of Self-Regulation: Research, Theory and Application*, Guilford Press, New York–London 2004, s. 1-9.

¹⁶ Zob. J. Kuhl, T. Goshke, *A Theory of Action Control: Mental Subsystems, Modes of Control, and Volitional Conflict-Resolution Strategies*, w: *Volition and Personality – Action Versus State Orientation*, red. J. Kuhl, J. Beckmann, Hogrefe & Huber Publishers, Seattle–Toronto–Göttingen–Bern 1994; J. Kuhl, S.L. Koole, *Workings of the Will: A Functional Approach*, w: *Handbook of Experimental Existential Psychology*, red. J. Greenberg, S.L. Koole, T. Pyszczynski, Guilford Press, New York 2004, s. 411-429.

¹⁷ Zob. J. Trzopek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem problematyki podmiotowości*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

¹⁸ Frankl, dz. cyt., s. 273n.

¹⁹ Zob. J. Kuhl, *Who Controls Whom When “I Control Myself”?*, „Psychological Inquiry: An International Journal for the Advancement of Psychological Theory” 7(1996) nr 1, s. 61-68.

ten określa jako demokratyczny, służący „samopodtrzymaniu”²⁰ jednostki i jej dobrostanowi. Nie zawsze działa on w sposób uświadamiany. Zdrowa osoba potrafi płynnie przechodzić od jednego modusu do drugiego, w zależności od wymogów sytuacji.

Rodzi się tu istotne pytanie: czy wola zaangażowana w wysiłki samoregulacyjne jest wolą wolną? (Ma to istotne znaczenie dla pojmowania osoby na gruncie antropologii filozoficznej i w ujęciu na przykład Franklowskim). Otóż badacze jednoznacznie stoją w tej kwestii na stanowisku kompatybilizmu, godzącego wolność z determinizmem. Oznacza to, że o woli można powiedzieć, iż jest wolna, jeśli wypływa z czyichś pragnień, zamiarów czy decyzji. Skutkuje to p o c z u c i e m w o l n o ś c i. Przeciwnieństwem tak rozumianej wolności jest przymus. Jednakże owe intencje, pragnienia czy przekonania są zdeterminowane (kulturowo, społecznie, genetycznie, poprzez indywidualną historię czy osobowość). Podmiot czuje się zatem wolny, ale wolny (w mocnym sensie tego słowa) nie jest. Gdyby powtórzyła się określona sytuacja (z towarzyszącymi jej intencjami, emocjami czy pragnieniami) dana osoba nie mogłaby postąpić inaczej, niż postąpiła. Na płaszczyźnie doświadczenia podmiotu oznacza to, że wyrzuty sumienia czy rozpamiętywanie własnego postępowania nie mają sensu. Powoduje to marginalizację takich kwestii, jak realna wina czy zasługa, a także odpowiedzialność moralna. Takie stanowisko niebezpiecznie zmierza w kierunku fatalizmu (zagadnienia tego nie będę tu jednak omawiać). Zgodnie natomiast ze stanowiskiem inkompatybilistycznym wola możliwa do pogodzenia z determinizmem nie jest wolą „prawdziwą”, czyli wolną. Inkompatabiliści twierdzą, że osoba zawsze mogła postąpić inaczej, niż postąpiła. Warto tu zwrócić uwagę, że nawet jeśli stanowisko kompatybilistyczne jest słuszne i można pogodzić procesy psychologiczne oraz postępowanie na ich podstawie z ich deterministycznym ugruntowaniem, to jednak przy takim podejściu pewne istotne kwestie zostają pominięte. Inkompatabiliści przywiązują dużą wagę do terminów takich, jak „wybór”, „postanowienie”, „działanie”, które w psychologii oznaczają neutralne przejawy aktywności podmiotu. W koncepcji kompatybilistycznej pojęcia te mają jednak wyraźne zabarwienie etyczne. W związku z tym Bernard Williams stawia pytanie, czy faktycznie należałoby pogodzić tylko dwa człony relacji: determinizm i psychologię, czy może jednak trzy: determinizm, psychologię i etykę²¹. Nawet gdyby możliwe było pogodzenie determinizmu i „praw” psychologicznych, pogodzenie takie może się okazać niemożliwe, gdy w grę wchodzi etyka, jeśli właściwy jej

²⁰ Tamże, s. 64

²¹ Zob. B. Williams, *Działania dobrowolne i odpowiedzialne podmioty*, tłum. T. Baszniak, w: tenże, *„Ile wolności powinna mieć wola?” i inne eseje z filozofii moralnej*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubińska, Aletheia, Warszawa 1999, s. 197-214.

charakter miałby zostać zachowany. Pominiecie tego wymiaru oznacza zaś zagubienie wielopoziomowego stosunku do rzeczywistości, obecnego w wielu antropologicznych i antynaturalistycznych wizjach osoby²². Motywacja do samokontroli może płynąć zarówno z moich celów i pragnień, jak i z apelu sytuacji, o którym mówi fenomenologia moralna²³.

Dotąd poszukiwaliśmy we współczesnej psychologii przede wszystkim Franklowskich konotacji bytu osobowego. Przejdźmy teraz do koncepcji, która wykazuje pewne podobieństwa do rozumienia osoby w ujęciu Rogersa. Jest to sytuująca się na pograniczu teorii osobowości, samoregulacji i motywacji koncepcja autodeterminacji (czy samostanowienia) i autonomii (czyli samozarządzania) autorstwa Edwarda L. Deciego i Richarda M. Ryana²⁴. Mówi ona wiele o powodach, z jakich p o d d a j e m y s i ę działaniom samokontrolującym, oraz o wpływie tych powodów na ogólny dobrostan jednostki. Powody te są doświadczane tylko w perspektywie pierwszosobowej i stąd niezbędne jest tu uwzględnienie subiektywnego doświadczenia. Oto przykład: Ktoś codziennie chodzi do pracy. Może to być działanie autonomiczne, zaspakajające jego pasje i potrzeby. Może jednak swej pracy nie lubić, a wykonywać ją jedynie ze względów finansowych. W tym drugim wypadku wyjście rano z domu i udanie się do miejsca zatrudnienia będzie aktem prawdziwej samokontroli.

Deci i Ryan wyszczególniają pięć rodzajów regulacji. Najniżej w hierarchii znajduje się regulacja zewnętrzna, oparta na systemie nagród i kar; trudno tu mówić o samokontroli czy samoregulacji. Wyższą formą regulacji jest introjekcja – w tym przypadku źródłem wzmocnień staje się sama osoba. Typowymi wzmocnieniami skłaniającymi do działań samoregulujących są uczucia takie, jak duma, poczucie winy czy wstyd. Towarzyszą im przeżywane często stany presji i wewnętrznego konfliktu. Człowiek nie chciałby podejmować danej czynności, obawia się jednak, że jeśli jej nie wykona, doświadczy na przykład poczucia winy. Mamy tu do czynienia z samokontrolą, ale jej źródła nie mają charakteru autonomicznego. Kolejna forma samoregulacji to identyfikacja – tu już następuje włączenie dążeń samoregulacyjnych do własnej tożsamości, cel

²² Zob. J. T r z ó p e k, *Wolność egzystencjalna a psychologiczne rozumienie wolności. Czy psychologii jako nauce dostępne są kategorie egzystencjalnej filozofii?*, „Analiza i Egzystencja” 2008, nr 8, s. 65-83.

²³ Zob. t a ż, *Podmiotowa samokontrola i samoregulacja w kontekście sytuacji nacechowanych moralnie* (tekst przygotowany do recenzji).

²⁴ Zob. E.L. D e c i, R. R y a n, *Self-Determination Theory: A Macrotheory of Human Motivation, Development and Health*, „Canadian Psychology” 49(2008) nr 3, s. 182-185; c i ż, *The „What” and „Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior*, „Psychological Inquiry” 11(2000) nr 4, s. 227-268; c i ż, *The Support of Autonomy and Control of Behavior*, „Journal of Personality and Social Psychology” 53(1987) nr 6, s. 1024-1037; c i ż, *Autonomy Is No Illusion: Self-Determination Theory and the Empirical Study of Authenticity, Awareness, and Will*, w: *Handbook of Experimental Existential Psychology*, s. 449-479.

podejmowanych samoregulacyjnie działań jest jednak nadal instrumentalny (na przykład staram się schudnąć, by być zdrowsza). Tu także może pojawić się uczucie presji. Integracja – następna forma – polega na pełnym identyfikowaniu się z wagą określonych zachowań. To, co początkowo stanowiło jakąś formę regulacji zewnętrznej, zamienia się w działanie w pełni samoregulowane. Najwyżej sytuuje się w hierarchii regulacja w pełni autonomiczna, wiążąca się z poczuciem pełnego i harmonijnego sprawowania kontroli nad własnym zachowaniem. Stan ten charakteryzuje wewnętrzna zgoda między potrzebami, motywami, emocjami i działaniem²⁵. Tylko dwie ostatnie formy samoregulacji wiążą się z dobrostanem osoby. O tym, jak należy traktować dane zachowanie samoregulacyjne, nie stanowią zatem „okoliczności obiektywne”, ale to, jak dana osoba owo zachowanie odczuwa: czy jako presję i konflikt z samym sobą, czy jako wyraz swego autonomicznego „ja” realizującego własne potrzeby, motywy czy cele.

Samoregulacja, czy może lepiej: autodeterminacja, nie musi więc być procesem trudnym i wysiłkowym, chociaż – jak w ujęciu Deciego i Ryana – może wymagać zaawansowanego rozwoju osobowości.

W wypadku regulacji heteronomicznej, o której piszą Deci i Ryan, takiej jak na przykład introjekcja, cel wypływa niejako spoza „ja” i regulowane działanie określane jest przez takie słowa, jak „muszę” czy „powinienem”, nie zaś „chcę”. Osoba skoncentrowana jest na swoim „ja” i zajmuje wobec niego postawy ocenne (związane na przykład z lękiem przed wstydem). Co interesujące, są to właśnie charakterystyki właściwe dla doświadczenia osobowego opisywanego przez fenomenologię moralną, gdzie kwestia obiektywnej powinności wysuwa się na plan pierwszy, apel sytuacji płynący spoza „ja” jest zaś niezależny od osobistych preferencji, potrzeb czy chęci. Wydaje się jednak, że choć występujące w przywołanych tu koncepcjach słowa są takie same („muszę”, „powinnam”), to ich fenomenologiczna zawartość okazałaby się – gdyby ktoś podjął odpowiednie badania – zapewne różna.

Jak zauważają Deci i Ryan, pełną integrację i autonomię osiągamy stosunkowo rzadko, ponieważ nieustannie poddawani jesteśmy presji życiowych konieczności. Najbardziej autonomiczne są dzieci, trudno jednak uznać, że prezentują one paradygmatyczne przykłady życia człowieka na poziomie osobowym. Człowiek może sprawować udaną samokontrolę, jednak to, co przebiega w sposób w pełni kontrolowany, nie musi przebiegać w sposób autonomiczny. Człowiek może też dysponować dużym poczuciem własnej skuteczności, wiedząc, że ma odpowiednie zasoby do realizacji określonych celów i że potrafi cele te zrealizować. Poczucie skuteczności jednak także

²⁵ Zob. c i ż, *The „What” and „Why” of Goal Pursuits: Human Needs and the Self-Determination of Behavior*.

nie wskazuje na autonomię (w sensie uwzględniania potrzeb swojego autentycznego „ja”); realizowane cele mogą mieć charakter jedynie instrumentalny i wynikać z przymusu. Brak autonomii może powodować różne niekorzystne skutki psychologiczne, zdrowotne i behawioralne. Koncepcja Deciego i Ryana (podobnie jak zaproponowane przez Kuhla ujęcie samoregulacji w sensie węższym) wydaje się najbliższa Rogersowskiej wizji osoby i nieprzypadkowo bywa niekiedy zaliczana do nurtu humanistycznego we współczesnej psychologii.

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że problematyka osoby nadal pojawia się w różnych domenach psychologii, jednak nie „pod własnym szyldem” i niejako przypadkowo. Warto zatem zwrócić uwagę na potrzebę przeprowadzenia w tych obszarach badań empirycznych, które mogłyby dostarczyć odpowiedzi na pytania wynikające z założenia o istnieniu osobowego poziomu życia człowieka.

PSYCHOLOGIA POZNAWCZA I SPOŁECZNA

Dochodzimy obecnie do niezwykle trudnego problemu dotyczącego statusu osoby w psychologii współczesnej, mającego – jak się wydaje – decydujące znaczenie dla rozstrzygania kwestii bezpośrednio związanych z wolnością, samoświadomością, sprawstwem czy realną autonomią²⁶.

Można zaryzykować stwierdzenie, że we współczesnej psychologii poznawczej i społecznej występują dwa nurty: psychologia „poczuć” i psychologia mówiąca o tym, „jak to jest naprawdę”. Pierwsza zajmuje się tym, jak odbieramy rzeczywistość i jakie ma to znaczenie dla funkcjonowania jednostki, bada więc poczucie podmiotowości, autonomii, tożsamości, kontroli, sprawstwa, efektywności, wolności i wiele innych. Można zatem odnaleźć w niej pewne elementy zarysowanych powyżej koncepcji osoby. Do niedawna uznawano, że tylko ten rodzaj badań ma naukową rację bytu w psychologii. Obecnie sytuacja wyraźnie się zmienia. Psychologia poznawcza i społeczna, otrzymawszy mocne wsparcie ze strony neuronauki, wkracza coraz częściej na

²⁶ Omawiałam już te zagadnienia w kontekście podmiotowości. Zob. J. Trz ó p e k, *Nowa wizja „natury ludzkiej w psychologii naukowej: czy stoimy przed możliwością stworzenia całościowej teorii osobowości?”*, w: *Wielkie teorie osobowości. Koniec czy początek?*, red. A. Tokarz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2010, s. 49-70; t a ż, *Kto jest kontrolerem? Problem świadomego „ja” we współczesnej psychologii kognitywnej*, „Roczniki Psychologiczne” 13(2010) nr 1, s. 129-154; t a ż, *Czy w psychologii społecznej jest miejsce na kategorię podmiotowości?*, „Psychologia Społeczna” 7(2012) nr 2(21), s. 115-139; t a ż, *Podmiot: odpowiedzi na artykuły komentujące*, „Psychologia Społeczna” 7(2012) nr 2(21), s. 58-161; t a ż, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem problematyki podmiotowości*.

nowe dla siebie tereny. Jak pisze Paul M. Churchland: „Weryfikowalne teorie i systematyczne doświadczenia pozwoliły na nowo i w potencjalnie rozstrzygający sposób naświetlić te zagadnienia, które poprzednio były przedmiotem filozoficznych czy teologicznych rozważań”²⁷.

Psychologia „poczuć” uprawiana jest nadal, istotniejsze jednak wydają się badania skoncentrowane na tym, „jak to jest naprawdę”, które – jak zauważa wielu badaczy i filozofów²⁸ – mogą zrewolucjonizować sposób widzenia nas samych. Szczególnie ważne dla rozważanych przez nas zagadnień jest to, że badania te podważają realne istnienie głównych atrybutów osobowych, takich jak: wolność woli, samowiedza i samoświadomość, realna autonomia, sprawczość, rozumowanie moralne czy kierownicza rola „ja”. Krótko mówiąc, możemy mieć przemożne poczucie tych atrybutów, ale ich posiadanie jest jedynie złudzeniem. Czy zatem nadal jesteśmy osobami? A może pojęcie osoby i pojęcia z nim związane wymagają redefinicji, może należy przemyśleć problem na nowo? Przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie. Dokonany tu przegląd stanowisk będzie z konieczności bardzo skrótowy²⁹.

W psychologii poznawczej i społecznej od dawna dominuje model dwu-procesowy: rozróżnienie na procesy automatyczne i kontrolowane. Mówiąc z pewnym uproszczeniem, procesy automatyczne przebiegają nieświadomie, szybko i bezwysiłkowo, w procesach kontrolowanych natomiast informacje przetwarzane są w sposób świadomy, powolny i wysiłkowy. Większą podmiotowość – a także życie na „osobowym poziomie” – wiązano oczywiście z tymi drugimi jako refleksyjnymi, opartymi na rozumowaniu, samowiedzy i możliwości dokonywania stosownych wyborów. To one wydawały się określać prawdziwe „ja” człowieka i decyzje z tego „ja” płynące. W roku 2005 Daniel M. Wegner postawił jednak dość niewygodne pytanie: kto jest kontrolerem procesów kontrolowanych³⁰? Zdaniem Wegnera nauka to przedsięwzięcie deterministyczne: szuka przyczyn i zależności, nie przyjmuje sprawcy determinującego, a samego niezdeterminowanego (wolnego). Myślenie o procesach

²⁷ P.M. Churchland, *Mechanizm rozumu, siedlisko duszy. Filozoficzna podróż w głąb mózgu*, tłum. Z. Karaś, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 26.

²⁸ Zob. tamże; P.S. Churchland, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of The Mind/Brain*, MIT Press, Cambridge 1989; J.S. Uleman, *Introduction: Becoming Aware of the New Unconscious*, w: *The New Unconscious*, red. R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh, Oxford University Press, New York 2005, s. 3-15; D.C. Dennett, *Słodkie sny. Filozoficzne przeszkody na drodze do nauki o świadomości*, tłum. M. Miłkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007; tenże, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*, tłum. L. Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2015.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. Trzopek, *Na tropach podmiotu*; t a ż, *Czy w psychologii społecznej jest miejsce na kategorię podmiotowości?*; t a ż, *Podmiot: odpowiedzi na artykuły komentujące*; t a ż, *Nowa wizja „natury ludzkiej w psychologii naukowej*; t a ż, *Kto jest kontrolerem?*

³⁰ Zob. D.M. Wegner, *Who Is the Controller of Controlled Processes?*, w: *The New Unconscious*, s. 19-30.

kontrolowanych jako „bardziej osobowych” może prowadzić do fatalnego błędu, przywracając w psychologii – wprawdzie w sposób zakamuflowany – widmo homunkulusa. Procesy te (czyli nasze myśli, refleksje, decyzje czy postanowienia) muszą więc mieć swoich kontrolerów (na przykład w postaci przeszłości jednostki, jej genów i nawyków czy też sytuacji i ich interakcji). Celem nauki jest odnalezienie owych kontrolerów (czyli determinantów) procesów kontrolowanych. W świetle tych poszukiwań wolność zdaje się znikać.

Nieco wcześniej w książce *The Illusion of Conscious Will*³¹ Wegner ostro zaatakował koncepcje świadomej woli: złudzenie, że to my kierujemy naszymi działaniami, jest wynikiem procesu atrybucyjnego, który musi spełnić pewne warunki, żeby iluzja taka się pojawiła. To, że myśli pojawiają się niemal równocześnie z działaniem, bynajmniej nie znaczy – jak to już wykazywał David Hume³² – że myśli są przyczyną działania. Za realne działanie odpowiedzialny jest nieświadomy, mechaniczny proces umysłowy; inny taki proces jest odpowiedzialny za pojawienie się świadomych myśli. Owa zbieżność w czasie ma nam zapewnić poczucie tożsamości i powiązać rozgrywające się działanie z nami samymi. Świadoma wola jest czymś na kształt magii cyrkowej (podobnych sformułowań z upodobaniem używa także filozof umysłu Daniel Dennett³³), a my zostajemy oszukani w wyniku działania owej magii. Wegner przedstawia liczne argumenty na poparcie swojego stanowiska, opisuje też wiele eksperymentów. Jego tezy spotykają się z akceptacją i są szeroko cytowane, mimo że można je podważać z różnych punktów widzenia (nie ma tu niestety miejsca, by się bliżej zająć tą kwestią). Badacze przyklaskują konkluzji, nie analizując prowadzącego do niej wywodu.

W ramach psychologii społecznej prowadzi się obecnie coraz więcej badań nad automatyzmami w naszym życiu. Na szczególną uwagę zasługują prace Johna A. Bargha i jego zespołu³⁴. Należy podkreślić, że w badaniach tych nie chodzi o prosto rozumiane procesy automatyczne. Bargh zdaje się wykazywać, że przez znaczną część naszego ś w i a d o m e g o życia pozostajemy pod wpływem czynników sytuacyjnych (w tym – innych ludzi), lecz nie zdajemy

³¹ Zob. t e n ż e, *The Illusion of Conscious Will*, London, England: MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

³² Zob. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2007.

³³ Zob. D e n n e t t, *Słodkie sny*; t e n ż e, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*.

³⁴ Zob. J.A. B a r g h, *Bypassing the Will: Toward Demystifying the Nonconscious Control of Social Behavior*, w: *The New Unconscious*, s. 37-58; t e n ż e, *Being Here Now: Is Consciousness Necessary for Human Freedom?*, w: *Handbook of Experimental Existential Psychology*, s. 385-398; t e n ż e, *Free Will is Un-natural*, w: *Are We Free? Psychology and Free Will*, s. 128-154; J.A. B a r g h, T.L. C h a r t r a n d, *The Unbearable Automaticity of Being*, „American Psychologist” 54(1999) nr 7, s. 462-479; J.A. B a r g h i in., *The Automated Will: Nonconscious Activation and Pursuit of Behavioral Goals*, „Journal of Personality and Social Psychology” 81(2001) nr 6, s. 1014-1027.

sobie z tego sprawy. Jeden z najczęściej cytowanych eksperymentów dotyczy wolniejszego chodu studentów z grupy eksperymentalnej, których uprzednio skonfrontowano ze stereotypem starości. Spowolnienie takie nie nastąpiło w grupie kontrolnej. Zjawisko to jest przykładem związku percepcja–zachowanie, polegającego na tym, że pod wpływem szeroko rozumianych bodźców percepcyjnych zachowujemy się w określony sposób, nie zdając sobie z tego sprawy. „W próbach uchwycenia sposobu, w jaki umysł współpracuje ze środowiskiem, poznawcza nauka nie potrzebuje przywoływać pojęć takich, jak świadomość, intencja czy wolna wola”³⁵.

Wielki udział w naszym zachowaniu ma też tak zwana poznawcza nieświadomość³⁶. Bywa ona określana również jako nieświadomość adaptacyjna, ponieważ na ogół służy naszemu przystosowaniu. Powstaje na bazie doświadczeń filogenetycznych i ontogenetycznych, odpowiadając za naszą poznawczo-motywacyjno-emocjonalną reakcję na świat. Pomocne w zrozumieniu funkcjonowania nieświadomości poznawczej mogą być odpowiedzi na pewne pytania. Czy sama wybieram swoje myśli? Zazwyczaj przetaczają się one przez moją głowę, tworząc mniej lub bardziej spójny strumień. Ów strumień jest efektem pracy procesów nieświadomych. Czy wybieram, którą osobę polubię? Sympatia lub antypatia pojawia się niejako sama, na bazie informacji dostarczanych przez adaptacyjną nieświadomość. Czy mam wpływ na swoje emocje i uczucia? Co jest faktyczną podstawą moich decyzji? Można argumentować, że niekiedy emocje rozwijają się w sposób kontrolowany, a decyzje podejmujemy za pomocą świadomej refleksji. Ale wiemy już, że procesy kontrolowane też muszą mieć swoich kontrolerów. Można zatem powiedzieć, że na przykład to, czy zdecyduję się zmienić coś w sobie lub w swoim życiu, też jest w pewien sposób „zaprogramowane”.

Ze względu na interesujący nas temat zwróćmy w tym kontekście uwagę na decyzje moralne. Tradycja piagetowsko-kohlbergowska wiąże je z rozwojem rozumowania. Zdaniem Jonathana Haidta, twórcy bardzo popularnej obecnie psychologicznej teorii moralności, nasze moralne przekonania i wybory są wynikiem ewolucyjnie „wbudowanych” w nasze mózgi intuicji, które pełniły u naszych przodków rolę przystosowawczą i służyły ich przetrwaniu. Są to jakby przebłyski pojawiające się w umyśle i sygnalizujące, że coś jest dobre albo złe. Przebłyski intuicji odpowiadają za to, że pewnych norm kulturowych uczymy się łatwiej, innych trudniej. Gdy pojawia się taki przebłysk – zazwy-

³⁵ J.A. Bargh, M.J. Ferguson, *Beyond Behaviorism: On the Automaticity of Higher Mental Processes*, „Psychological Bulletin” 12(2000) nr 6, s. 926.

³⁶ Zob. J.F. Kihlstrom, *The Automaticity Juggernaut – or, Are We Automats After All? w: Are we Free? Psychology and Free Will*, s. 155-180; Uleman, dz. cyt.; T.D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusset, 2002.

czaj nieuświadomiony – staramy się *ex post* jakoś go uzasadnić, zarówno wobec siebie, jak i wobec innych. Rola rozumowania moralnego polega na znajdowaniu argumentów na rzecz powyższej już – na podstawie intuicji – decyzji. Często w argumentacji tej nagina się fakty. Ewolucja nie służy jednak rozwojowi etyki, ale przetrwaniu³⁷.

Kolejna kwestia zasługująca na uwagę dotyczy naszej samoświadomości. W książce *Strangers to Ourselves*³⁸ z roku 2002 Timothy Wilson powraca do swoich głośnych idei o słabości introspekcji³⁹, podważając – i tak ograniczone już – zaufanie badaczy do tej metody poznania. Zdaniem Wilsona mamy nikły wgląd w przyczyny naszych zachowań, a wyjaśniamy je, opierając się na wiedzy czerpanej skądinąd: z powszechnych przekonań dotyczących przeciętnych zachowań ludzi z danej grupy społecznej czy środowiska, z przekazów rodziny i rówieśników, wreszcie z własnych wyobrażeń o sobie. Wyobrażenia te mogą nie mieć podstaw w rzeczywistości, za zachowania odpowiada bowiem nieświadomość adaptacyjna, do której nie mamy dostępu: opiera się ona na działaniu subpersonalnych mechanizmów mózgowych. Powoduje to, że egzystencjalne pytanie, „kim (naprawdę) jestem”, nabiera nowego znaczenia.

W ten sposób współczesne teorie i badania psychologiczne podważają sens wiary w wolność, sprawczą rolę świadomości, świadome wybory moralne i samoświadomość. Wsparcia tej wizji dostarcza neurobiologia i neuronauka.

Badania neuronaukowe ostatnich lat zdają się kwestionować wolną wolę i sprawczą rolę świadomości⁴⁰ oraz spajającą i jednoczącą rolę świadomego „ja” jako głównego kontrolera. „Ja” wyłania się z „wiru”⁴¹ wzajemnych synchronicznych oscylacji mózgowych lub rywalizujących koalicji nerwowych. Trudno jest ustalić, która z nich uzyska dostęp do świadomości, czyli jaka będzie treść mojego „ja” (neuronauka – podobnie jak niegdyś Hume – neguje

³⁷ Zob. J. Haidt, *Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology*, w: *Moral Psychology*, t. 2, *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, red. W. Sinnott-Armstrong, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2008, s. 181-218.

³⁸ Zob. Wilson, dz. cyt.

³⁹ Zob. R.E. Nisbett, T.D. Wilson, *Powiedzieć więcej niż się wie. Sprawozdania słowne o procesach psychicznych*, tłum. J. Radzicki, w: *Czy powrót do introspekcji*, red. T. Tysza, PWN, Warszawa 1995, s. 59-115.

⁴⁰ Zob. B. Libet, *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in the Initiation of Action*, „Behavioral and Brain Sciences” 8(1985) nr 4, s. 529-539; tenże, *Do We Have Free Will?*, „Journal of Consciousness Studies” 6(1999) nr 8-9, s. 47-57; P. Haggard, *Human Volition: Towards a Neuroscience of Will*, „Nature Reviews Neuroscience” 9(2008) nr 1, s. 934-946; P. Haggard i in., *Voluntary Action and Conscious Awareness*, „Nature Reviews Neuroscience” 4(2002) nr 5, s. 382-385.

⁴¹ Zob. R.R. Llinas, *Ja z wiru*, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, *Emocje, percepcja, świadomość*, red. A. Klawiter, tłum. A. Binder, M. Binder, Warszawa PWN, Warszawa 2008, s. 364-383.

istnienie jakiejś specyficznej podmiotowej substancji⁴²). W ujęciu tym „ja” to zaledwie interpretator, a nie sprawca tego, co robimy. To narrator, opowiadacz historii, nie zawsze zresztą zgodnych z prawdą – ważna jest bowiem ich zgodność z naszym obrazem siebie⁴³. „Ja”, jakie znamy (a może lepiej: jakiego dostarcza nam doświadczenie kreowane przez mózg), faktycznie okazuje się iluzją. Jak tu znaleźć miejsce dla osoby?

*

Józef Bremer w zakończeniu swojej książki *Osoba – fikcja czy rzeczywistość. Tożsamość i jedność w świetle badań neurologicznych*⁴⁴, zawierającej szeroki przegląd tych badań, jak i nawiązań do filozofii nauk poznawczych, stwierdza, że neuronauki nie będą stanowiły zagrożenia dla koncepcji osoby, jeśli spełnione zostaną pewne warunki: „Z jednej strony filozofia musi się za- stanowić nad kryteriami naukowego rozumienia osoby, z drugiej strony ważne jest, by tak sformułować filozoficzne rozumienie osoby, aby mogło być ono poważnie potraktowane w badaniach ściśle naukowych. Tylko wówczas dojdziemy do [...] syntezy potocznego i naukowego obrazu osoby i jej jaźni”⁴⁵.

Nieco podobny pogląd zdaje się prezentować Dennett, choć przyjmuje on odmienny punkt wyjścia⁴⁶. Jego zdaniem nauce może przyjść w sukurs filozofia umysłu. Dennett zauważa, że istnieje filozoficzny problem nauk poznawczych (w tym neuronauk) oraz problem, jak powinno się interpretować ich wyniki. Czołowi naukowcy starają się pisać prace o filozoficznych problemach związanych z umysłem – filozofowie jednak prac tych nie komentują, ponieważ

⁴² Zob. F. Crick, Ch. Koch, *Rama pojęciowa dla świadomości, w: Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, s. 302-323.

⁴³ Zob. M.S. Gazzaniga, *Consciousness and the Cerebral Hemispheres*, w: *The Cognitive Neurosciences*, red. M.S. Gazzaniga, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1995, s. 1391-1400; A. Damasio, *Tajemnica świadomości. Ciało i emocje współtworzą świadomość*, tłum. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2000; D.C. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, w: *Self and Consciousness: Multiple Perspective*, red. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson, Erlbaum, Hillsdale, New York, 1992; tenże, *The Origins of Selves*, „Cogito” 3(1989) nr 3, s. 163-173; tenże, *Dźwignie wyobraźni i inne narzędzia do myślenia*; V.S. Ramachandran, S. Blakeslee, *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, William Morrow, New York 1998; V.S. Ramachandran, W. Hirstein, *Trzy prawa qualiów: co mówi nam neurologia o biologicznej funkcji świadomości, qualiów i własnego ja*, tłum. A. Gruszka, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 1, s. 324-363.

⁴⁴ Zob. J. Bremer, *Osoba, fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2014.

⁴⁵ Tamże, s. 463.

⁴⁶ Zob. D.C. Dennett, *The Part of Cognitive Science That Is Philosophy*, „Topics in Cognitive Science” 1(2009) nr 2, s. 231-236.

w istocie nie dotyczą one problemów filozoficznych. Zdaniem Dennetta filozofia może jednak pomóc w zadawaniu właściwych pytań, a nawet podsunąć możliwości ich eksperymentalnego sprawdzenia. Niewątpliwie jest tu miejsce na współpracę. Myślę, że podobna współpraca mogła by zaistnieć na gruncie psychologii i neuronauki. (Oczywiście nie wolno zapominać, że każda z tych nauk odnosi się do innego poziomu rozumienia człowieka. Jeśli nie zostanie to jasno zaznaczone, współpraca może doprowadzić do redukcji psychologii do podnurtu neuronauki).

Wspomniani przykładowo filozofowie proponują redefinicję różnych pojęć filozoficznych i psychologicznych, w tym pojęcia osoby. Zdaniem Bremera takim dostępnym dla nauki rozumieniem bytu osobowego byłoby ujęcie go jako samoświadomego, cechującego się perspektywą pierwszoosobową, a także jednością i tożsamością indywiduum, „przy uwzględnieniu koniecznych korelacji tych właściwości z ich cielesno-neuronalnym podłożem”⁴⁷. Tak naszkicowany obraz osoby wydaje się jednak nieco okrojony, przypomina przytoczoną na początku artykułu definicję Parfita. Bremer pomija atrybuty moralne, wolnościowe i autonomiczne, akcentuje natomiast ścisły związek atrybutów osobowych z ich podłożem neuronalno-cielesnym. Jak się wydaje, to właśnie ma stanowić ów wymagany kompromis między ścisłą nauką a kategoriami filozoficzno-potocznymi. Czy taki kompromis nie prowadzi jednak do dalszych ograniczeń istotnych aspektów osoby? Badania współczesnej psychologii i neuronauki zdają się bowiem coraz bardziej zawężać obszar autonomii osoby. Może zatem, ignorując „twarde nauki”, powinniśmy rozwijać odmienną psychologię opartą na doświadczeniach osobowych i „poczuciach”?

Sądzę, że właściwym rozwiązaniem nie jest redefinicja pojęcia osoby, która dostosowałaby je do aktualnie stosowanych metod badawczych (pojawia się tu stary problem prymatu metody wobec przedmiotu, prowadzący do ostrej redukcji), ale współpraca różnych środowisk (miejmy nadzieję, że okaże się ona możliwa) w poszukiwaniu sposobu wypełnienia tworzącej się tu niebezpiecznej luki. Luka ta może bowiem doprowadzić do głębokiego rozdźwięku między potoczną świadomością tego, kim jesteśmy, a twierdzeniami tak zwanej ścisłej nauki. Nie ma jeszcze jasnego projektu, jak zapobiec tej sytuacji, niewątpliwie jednak potrzebne jest bardziej humanistyczne podejście do wyników badań naukowych i ich interpretacji. Warto przypomnieć tu zdanie Dennetta, że często naukowcy sami nie zdają sobie sprawy z możliwości interpretacji rezultatów ich badań. Oczywiście filozofia nauki dawno już wypracowała pogląd, że nie istnieje czysty i „nagi” fakt naukowy. Zawsze jest on już interpretacją w kontekście jakiejś teorii.

⁴⁷ Bremer, dz. cyt., s. 76.

O mózgu wiemy jeszcze bardzo niewiele. Nie wiemy, jak i dlaczego galaretowata masa wytwarza świadomość. Byłoby bardzo dziwne, gdyby świadomość nie spełniała jakichś ważnych funkcji. Być może przyszłe badania nad osobą powinny zostać powiązane z badaniami nad świadomością jako nośnikiem atrybutów osobowych. W tym bardzo pomocna mogłaby być fenomenologia z jej bogactwem opisu istoty przeżyć. Prace takie są już podejmowane i w nich można pokładać nadzieję⁴⁸.

⁴⁸ Zob. np. *Fenomenologia i badania psychologiczne*, red. A. Giorgi, tłum. S. Zabielski, Trans Humana, Białystok 2003; A. Giorgi, B. Giorgi, *Phenomenology*, w: *Qualitative Psychology: A Practical Guide to Research Method*, red. J.A. Smith, SAGE Publication, London–Thousand Oaks–New Delhi 2003, s. 26-52; S. Gallagher, D. Zahavi, *Fenomenologiczny umysł*, tłum. M. Pokropski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

OSOBA
KATEGORIA NIEADEKWATNA?

Robert POCZOBUT

KATEGORIA OSOBY W KONTEKŚCIE KOGNITYWISTYKI¹

Do szeroko rozumianej kognitywistyki można zaliczyć tylko takie filozoficzne teorie osoby, które są spójne z dobrze potwierdzoną wiedzą naukową. Teorie te można określić mianem „filozoficzno-kognitywistycznych teorii osoby”. Zasluguje na podkreślenie fakt, że współcześnie teorie tego rodzaju częściej budowane są przez naukowców niż przez filozofów, którym brakuje odpowiedniego przygotowania w zakresie nauk kognitywnych.

Oto istota wspaniałości człowieczeństwa – coś, co wszyscy cenimy i kochamy, i nie pozwalamy, by nauka nam to odebrała. Chcemy czuć swoją wartość i wartość innych. Na stronach tej książki próbowałem pokazać, że pełniejsza wiedza naukowa na temat natury życia i związku między mózgiem a umysłem nie zagraża owej wartości, która jest wszystkim droga. Jesteśmy ludźmi, nie mózgami².

Michael S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*

Jak dotąd nie skonstruowano kognitywistycznej teorii osoby. Istnieją jedynie ważne z punktu widzenia opisu, analizy i wyjaśnienia osobowego wymiaru człowieka filozoficzne interpretacje wyników badań kognitywistycznych. W przeszłości filozofię osoby uprawiano w ramach różnych kierunków i stanowisk – od dualizmu substancji po materializm eliminacyjny. Czasami czyniono to w kontekście nauki, czasami zaś w programowej od niej izolacji. Nie dziwi więc, że nie każda filozoficzna koncepcja osoby zachowuje spójność z wynikami badań empirycznych. Ani w dyskursie potocznym (na gruncie tak zwanej folk psychology), ani tym bardziej w dyskursie filozoficznym kategoria osoby nie uzyskuje jednolitej interpretacji. Funkcjonują różne koncepcje osoby – potoczne, filozoficzne, teologiczne, od pewnego zaś czasu także koncepcje

¹ W artykule wykorzystuję oraz rozwijam fragmenty moich wcześniejszych tekstów: *Naturalizowane jaźni* („Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 22(2013) nr 2(86), s. 373-388) i *Podmiot i cognitive science* (wprowadzenie do części drugiej antologii *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, w druku). Dopiero ich łączna lektura daje w miarę pełny obraz mojego stanowiska w sprawie roli takich kategorii, jak osoba, podmiot i jaźń, ujmowanych w kontekście kognitywistyki.

² M.S. G a z z a n i g a, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?* *Neuronauka a istnienie wolnej woli*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013, s. 185.

inspirowane rozwojem nauk kognitywnych, mające charakter eliminacjonistyczny, redukcjonistyczny lub emergentystyczny³.

W stricte naukowych pracach z zakresu kognitywistyki kategoria osoby i kategorie pokrewne (jaźń, podmiot, wolna wola) pojawiają się stosunkowo rzadko, uwagi o wyraźnym zaangażowaniu filozoficznym na temat osobowego wymiaru człowieka występują natomiast w pracach popularyzujących wyniki badań empirycznych. Prace takie odgrywają podwójną rolę: przybliżają aktualny stan badań prowadzonych w różnych obszarach kognitywistyki i zawierają tezy filozoficzne implikowane przez te badania (przynajmniej w opinii formułujących je autorów). Jednym z zadań filozofii analitycznej jest krytyczne sprawdzenie, czy sugerowane tezy filozoficzne rzeczywiście wynikają logicznie z wyników badań empirycznych, czy też są jedynie ich swobodną interpretacją⁴.

Poniższe rozważania można zaliczyć do filozofii kognitywnej lub filozofii uprawianej w kontekście kognitywistyki. Ich celem jest wskazanie na

³ Spośród prac inspirowanych rozwojem neurobiologii i neurokognitywistyki na szczególną uwagę zasługują: M.A. A r b i b, *W stronę neurobiologii osoby*, tłum. T. Sierotowicz, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek. Wybór tekstów wygłoszonych podczas cyklu konferencji „Boże działanie w perspektywie nauki” zorganizowanego przez Watykańskie Obserwatorium Astronomiczne (Specola Vaticana) oraz Center for Theology and the Natural Sciences (CTNS, Berkeley, California): 1988-2001*, t. 2, red. M. Heller, T. Sierotowicz, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos–Ośrodek Badań Interdyscyplinarnych przy Wydziale Filozofii PAT, Tarnów–Kraków 2006, s. 445-485; G. E d e l m a n, *Second Nature: Brain Science and Human Knowledge*, Yale University Press, New York–London 2006. Interesujący przegląd – od starożytności po współczesną neuronaukę – problemów dotyczących natury i sposobu istnienia osoby zawiera książka Józefa Bremera *Osoba – fikcja czy rzeczywistość?* (Zob. J. B r e m e r, *Osoba – fikcja czy rzeczywistość? Tożsamość i jedność Ja w świetle badań neurologicznych*, Aureus, Kraków 2007). Zob. też: R.L. B a k e r, *Persons and Bodies. A Constitution View*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; t e n ż e, *Persons and Other Things*, „Journal of Consciousness Studies” 14(2007) nr 5-6, s. 17-36; P. C l a y t o n, *O Bogu, osobie i neurobiologii w perspektywie emergentyzmu*, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. 2, s. 541-597; W. D u c h, *Czy jesteśmy automatami? Mózg, wolna wola i odpowiedzialność*, w: *Na ścieżkach neuronauk*, red. P. Francuz, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 219-265; D. P a r f i t, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984.

⁴ Z nowszych prac napisanych przez wybitnych kognitywistów, psychologów i neurobiologów, które oprócz popularyzacji zawierają wyraźnie sformułowane wnioski filozoficzne na temat osobowego wymiaru człowieka, zob. np. M.S. G a z z a n i g a, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi?*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2011; t e n ż e, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, A. D a m a s i o, *Jak umysł zyskał jaźń? Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011; S. B a r o n - C o h e n, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2014; P. G ä r d e n f o r s, *Jak Homo stał się sapiens? O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Czarna Owca, Warszawa 2010; Ch. F r i t h, *Od mózgu do umysłu. Jak powstaje nasz wewnętrzny świat?*, tłum. A. Binder, M. Binder, Wydawnictwo UW, Warszawa 2011; Ch. K o c h, *Neurobiologia na tropie świadomości*, tłum. G. Hess, Wydawnictwo UW, Warszawa 2015; V.S. R a m a c h a n d r a n, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówią mózgi*, tłum. A. Binder, M. Binder, E. Józefowicz, Wydawnictwo UW, Warszawa 2012.

te aspekty badań kognitywistycznych, które można wykorzystać do budowy znaturalizowanej koncepcji osoby. W przekonaniu autora tego tekstu rozwój kognitywistyki i związany z nim przyrost wiedzy empirycznej na temat osobowego wymiaru człowieka wymuszają r e w i z j ę wielu klasycznych kategorii filozoficzno-antropologicznych, takich jak umysł, świadomość, jaźń czy wolna wola. Do grupy tej należy również kategoria osoby. „Rewizja” nie oznacza jednak e l i m i n a c j i, nie musi też oznaczać s i l n e j r e d u k c j i. Możliwe jest skonstruowanie w kontekście kognitywistyki znaturalizowanej, a jednocześnie nieredukcyjnej koncepcji osoby – w ramach emergentystycznego modelu relacji między osobowym a subosobowym poziomem organizacji systemów poznawczych⁵. Z uwagi na szkicowy charakter artykułu przedstawione w nim tezy wymagają szczegółowego rozwinięcia i uzasadnienia. Można tekst ten potraktować jako wstęp do przyszłej filozoficzno-kognitywistycznej koncepcji osoby.

OSOBA

PERSPEKTYWA METAFIZYCZNA A PERSPEKTYWA KOGNITYWISTYCZNA

Osoba jest podstawową kategorią badawczą etyki, antropologii filozoficznej i metafizyki. Odwołania do różnych aspektów osobowego wymiaru człowieka spotykamy również na gruncie psychologii, nauk prawnych, ostatnio zaś także w kontekście szeroko rozumianej kognitywistyki. W metafizyce klasycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) osobę charakteryzowano jako samodzielnie istniejącą s u b s t a n c j ę (metafizycznie rozumiany podmiot) o naturze rozumnej (racjonalnej), zdolną do realizacji wyższych funkcji umysłowo-poznawczych, takich jak: tworzenie pojęć i abstrakcyjne myślenie, formułowanie sądów, wnioskowanie, zdolność do intelektualnego ujęcia pierwszych zasad myśli i bytu, racjonalne podejmowanie decyzji czy miłość. Charakterystycznych funkcji bytów osobowych nie wiązano z mózgiem czy strukturami funkcjonalnie mózgowopodobnymi, jak to ma miejsce na gruncie współczesnej neurokognitywistyki i robotyki kognitywnej, lecz z podmiotem

⁵ Zdaniem Christofa Kocha i Michaela S. Gazzanigi teoria emergencji stanowi filozoficzne założenie neurokognitywistyki. Oto wypowiedź pierwszego z nich: „Zgodnie z hipotezą roboczą przyjętą w tej książce, świadomość ma charakter emergentny: wynika z właściwości neuronów budujących mózg. Aby zrozumieć materialne podłoże świadomości nie trzeba więc formułować żadnych niezwykłych praw fizyki, lecz dogłębnie zbadać, w jaki sposób działają ściśle połączone ze sobą sieci, utworzone z ogromnej liczby różnorodnych neuronów” (K o c h, dz. cyt., s. 24). Zgodnie z tym ujęciem osobowy wymiar człowieka jest strukturą emergentną wytworzoną i nadbudowaną nad neuronową maszyną naszych mózgów, ale kształtowaną również przez czynniki społeczno-kulturowe.

metafizycznym interpretowanym jako niematerialny składnik człowieka (arystotelesowska forma, kartezjańska *res cogitans* czy leibnizjańska monada)⁶. Jedną z najważniejszych różnic między metafizycznym a kognitywistycznym podejściem do problemu osoby polega na tym, że zwolennicy tego drugiego zakładają, iż wszystkie cechy bytu osobowego są efektem organizacji funkcjonalnej jego substratu – u podstaw cech osobowych leży złożona maszynieria naszych mózgów i ciał.

W personalistycznej etyce i antropologii mianem „osoby” określano człowieka jako podmiot moralności wyposażony w takie atrybuty, jak wolność, odpowiedzialność, zdolność do samorozwoju i samostanowienia. Na gruncie psychologii kategorię osoby wiązano z trwałym (lub względnie trwałym) podmiotem stanów świadomych (jaźnią), zdolnym do kontroli zachowań i różnych form samoodniesienia, takich jak samoświadomość i samowiedza (zakładająca posiadanie pojęć, przekonań oraz wiedzy na swój temat). Z kolei w naukach prawnych osobę uznawano za podmiot, któremu przysługują określone prawa i obowiązki. Z byciem osobą wiązano szczególnie status etyczno-antropologiczny określany mianem „godności” („osoba jest wartością wszystkich wartości”), dzięki któremu osoby nie wolno sprowadzać do środka lub narzędzia realizacji celów innych jednostek, grup społecznych czy biologicznie rozumianego gatunku⁷.

W literaturze przedmiotu występują cztery blisko ze sobą powiązane znaczeniowo terminy: „osoba”, „jaźń”, „podmiot” oraz „osobowość”. Relacje zachodzące między nimi zależą od szerszego kontekstu teoretycznego, w ramach którego one funkcjonują. Przyjmuję, że najogólniejszą kategorią jest kategoria podmiotu – podmiotu działania, poznawania, komunikowania. Pojęcie jaźni wiąże ze szczególnym rodzajem podmiotu, jakim jest podmiot stanów świa-

⁶ Na gruncie metafizyki klasycznej status osoby przypisywano nie tylko ludziom, ale także Bogu i tak zwanym czystym inteligencjom (aniołom). Różne wersje tego stanowiska występują w pismach św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza czy Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Charakterystyczna jest następująca wypowiedź autora *Monadologii*: „Należy wszakże przyznać, że postrzeżenie i to, co od niego zależy, nie da się wyjaśnić racjami mechanicznymi, tzn. przez kształty i ruchy. Przypuściwszy zaś, że istnieje maszyna, której budowa pozwala, aby myślała, czuła, miewała postrzeżenia, będzie można pomyśleć ją z zachowaniem tych samych proporcji, tak powiększoną, by można do niej wejść jak do młyna. Założywszy to, odnaleźlibyśmy wewnątrz przy zwiedzaniu jej tylko części, które popychają siebie wzajemnie, nigdy jednak nic, co tłumaczyłoby postrzeżenie. Toteż trzeba szukać tego właśnie w substancji prostej, a nie w rzeczy złożonej, czy też w maszynie. I tylko to można odnaleźć w substancji prostej, tzn. postrzeżenia oraz ich zmiany. Na tym jedynie mogą polegać wszystkie wewnętrzne czynności substancji prostych” (G.W. L e i b n i z, *Monadologia*, §17, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 132).

⁷ Na temat koncepcji osoby w filozofii klasycznej zob. M.A. K r a p i e c, *Ja – człowiek*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1991; J. H e r b u t, hasło „Osoba”, w: *Leksykon Filozofii Klasycznej*, red. J. Herbut, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1997, s. 417-419.

domych – istnieją podmioty działania, komunikacji i poznawania, które są czasowo lub trwale pozbawione świadomości⁸. Mianem „osoby” zaś określiam najwyższy poziom organizacji systemu umysłowo-poznawczego, który zdolny jest do realizacji takich funkcji, jak: posiadanie pojęć, zajmowanie postaw propozycyjalnych, świadomość i samoświadomość, dysponowanie reprezentacją Ja, posiadanie podstawowych kwalifikacji moralnych (wolności wyboru, autodeterminacji, samostanowienia, odpowiedzialności) oraz zdolności do refleksji, samowiedzy i racjonalnego działania. Warto podkreślić, że punktem wyjścia analizy osobowego wymiaru człowieka jest zawsze opis określonych funkcji, zdolności lub dyspozycji, dla których następnie poszukuje się teorii wyjaśniającej mechanizmy czy też warunki możliwości ich realizacji.

Przez „osobowość” zaś rozumiem zindywidualizowany, zintegrowany oraz względnie stały zespół cech, zdolności i dyspozycji psychologicznych (jak na przykład temperament, inteligencja czy profil emocjonalny) charakteryzujących określoną osobę i jej relacje z otoczeniem. Literatura z zakresu psychologicznej teorii osobowości jest olbrzymia oraz ogólnie dostępna. Rozróżnienie między osobą a jej osobowością odgrywa istotną rolę w filozoficznych interpretacjach zaburzeń związanych z osobowym wymiarem człowieka, takich jak dysocjacyjne zaburzenie tożsamości, osobowość wieloraka czy zaburzenia wynikające z rozdzielenia półkul mózgowych. Autorzy przyjmujący metafizyczną koncepcję osoby (jako prostego podmiotu substancjalnego) skłonni są interpretować powyższe zaburzenia jako dotyczące wyłącznie wymiaru neuropsychologicznego (mózgu i osobowości). Metafizyczny podmiot substancjalny, jako niefizyczny, ma pozostawać w nich nienaruszony. Zwolennicy naturalistycznych koncepcji osoby natomiast utrzymują, że wchodzące w grę zaburzenia dotyczą samego rdzenia osoby ludzkiej. Podstawowa różnica między metafizycznym a kognitywistycznym podejściem do problemu osoby nie dotyczy opisu cech, funkcji i dyspozycji wiązanych z poziomem osobowym, lecz tego, co umożliwia realizację tych cech i funkcji (w pierwszym przypadku jest to metafizyczny podmiot, w drugim – mechanizmy neuroobliczeniowe).

W przeszłości różnorodne problemy dotyczące osoby (takie, jak świadome sprawstwo, podmiotowość moralna i prawna, racjonalność działania) analizowano głównie w ramach filozofii, później także na gruncie psychologii, socjologii i nauk prawnych. Współcześnie znalazły się one również w obszarze

⁸ Powyższa teza może wydawać się kontrowersyjna, ale tylko przy wąskim rozumieniu podmiotu. W kontekście kognitywistyki kategorię podmiotu interpretuje się szeroko. Podmiotami (agentami) poznania, działania i komunikowania mogą być ludzie, zwierzęta, a nawet roboty kognitywne. Odbiór, przetwarzanie, kodowanie, komunikowanie czy sterowanie (kontrola) zachowaniem za pomocą informacji mogą dokonywać się z udziałem, a także bez udziału świadomości.

zainteresowań kognitywistyki (ang. cognitive science) – interdyscyplinarnej dziedziny nauki zajmującej się badaniem procesów umysłowo-poznawczych – takich jak: percepcja, pamięć, wnioskowanie, zdolności językowe, rozwiązywanie problemów, inteligencja, świadomość, podejmowanie decyzji czy reprezentacje poznawcze – z których wiele jest integralnie związanych z osobowym wymiarem człowieka (w istotnym sensie tworzą one ten wymiar).

Chociaż sama kategoria osoby nie jest kategorią badawczą kognitywistyki, to w jej kontekście często wykorzystuje się opozycję osobowy–subosobowy w odniesieniu do poziomu opisu, analizy i wyjaśniania procesów poznawczych. Przez poziom osobowy rozumie się najczęściej poziom procesów i stanów świadomych związanych ze świadomą kontrolą zachowania oraz zajmowaniem różnorodnych postaw propozycyjalnych, a więc z posiadaniem myśli, przekonań, nadziei oraz pragnień⁹. Poziom subosobowy zaś obejmuje wszystkie procesy przetwarzania informacji, które aktualnie lub zasadniczo nie pojawiają się w polu świadomości (utożsamianej zwykle z zawartością tak zwanej pamięci roboczej). Z reguły przyjmuje się, że procesy poznawcze mają charakter hybrydowy: w każdym z nich można wyróżnić składową świadomą (jawną) i nieświadomą (utajoną). Procesy utajone pozbawione są subiektywnych przeżyć, przebiegają podprogowo oraz podlegają kontroli automatycznej. Procesom jawnym natomiast towarzyszą subiektywne przeżycia (łac. qualia), przebiegają one w sposób świadomy oraz podlegają kontroli wolitywnej. Różnica między świadomym a nieświadomym przetwarzaniem informacji wyznacza granicę między osobowym a subosobowym poziomem organizacji systemu poznawczego¹⁰.

Rozpowszechnione jest stanowisko, że wąsko rozumiana kognitywistyka (czyli nauki kognitywne) bada subosobowe – neurobiologiczne i obliczeniowe – mechanizmy realizacji wyższych procesów umysłowo-poznawczych

⁹ Na temat osobowego i subosobowego wymiaru systemów umysłowo-poznawczych zob. J.L. B e r m u d e z, *Personal and Subpersonal: A Difference without a Distinction*, „Philosophical Explorations” 3(2000) nr 1, s. 63-82; P. G ł a d z i e w s k i, *Wyjaśnianie za pomocą reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Warszawa–Toruń 2015, s. 295-416.

¹⁰ Zaproponowane kryterium podziału na poziom osobowy i subosobowy wymaga szczegółowego rozwinięcia. Sprawa jest skomplikowana dlatego, że różnica między świadomym a nieświadomym przetwarzaniem informacji jest rozmyta i że nie jest jasne, czy wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z załączkami świadomości, należy mówić o wymiarze osobowym (chodzi o to, czy świadomość jest koniecznym, czy także wystarczającym wskaźnikiem poziomu osobowego). Jeśli ktoś uznaje na przykład zygotę ludzką za osobę, wówczas nie będzie traktował świadomości ani jako koniecznego, ani jako wystarczającego warunku poziomu osobowego. Z pojęciem osoby nieświadomej wiąże się szereg problemów natury filozoficznej. Warto również zauważyć, że w grę mogą wchodzić różne rodzaje nieświadomości, takie jak nieświadomość zasadnicza (w przypadku krzeseł czy kamieni) i nieświadomość czasowa (na przykład podczas snu). Zagadnienie relacji między świadomością a byciem osobą wymaga odrębnej dyskusji.

tworzących osobowy poziom organizacji człowieka, a filozofia umysłu i epistemologia koncentrują się głównie na analizie poziomu osobowego¹¹. Ujęcie to obarczone jest pewną wadą, ponieważ współczesna kognitywistyka w badaniach procesów poznawczych wykorzystuje także metody i zasoby teoretyczne nauk humanistycznych (językoznawstwa kognitywnego, filozofii umysłu, epistemologii, semiotyki kognitywnej) i społecznych (socjologii kognitywnej, kognitywnej antropologii kulturowej, komunikacji społecznej, psychologii poznawczej). Poziom osobowy wyłania się z nieświadomej aktywności naszych mózgów oraz podlega społecznemu kształtowaniu przez czynniki znajdujące się w obszarze zainteresowań kognitywistyki społecznej. Szeroko rozumiana kognitywistyka bada wszystkie czynniki – odgórne i oddolne – wpływające na funkcjonowanie wymiaru osobowego¹².

Ograniczając obszar zainteresowań kognitywistyki wyłącznie do poziomu subosobowych mechanizmów procesów poznawczych, nie bierze się pod uwagę faktycznego stanu rzeczy. W badaniach z zakresu neuropsychologii, neurokognitywistyki, neurofenomenologii, neurosocjologii czy neuroetyki odwołania do poziomu osobowego są standardem. Wymiar osobowy traktowany jest tutaj z jednej strony jako rezultat działania procesów subosobowych, z drugiej zaś jako ściśle związany z wymiarem ponadosobowym, na który składają się procesy społeczno-kulturowe i w którym uczestniczą osoby. Poziom osobowy podlega zatem jednocześnie determinacji oddolnej i odgórnej – czynniki neurobiologiczne (mózg) oraz środowisko społeczno-kulturowe (społeczeństwo) jednocześnie współkształtują i współwarunkują cechy i zdolności przejawiane na poziomie osobowym¹³.

¹¹ Czasami odróżnia się nauki kognitywne (w sensie science), do których należą eksperymentalne nauki przyrodnicze i społeczne (neurokognitywistyka, teoria ewolucji systemów poznawczych, psychologia poznawcza, socjologia kognitywna) oraz nauki ściśle i stosowane (sztuczna inteligencja, robotyka kognitywna, medycyna kognitywna), od kognitywistyki w sensie szerokim, w skład której wchodzi także dyscypliny tworzące humanistykę kognitywną (filozofia umysłu, epistemologia, antropologia kulturowa, językoznawstwo kognitywne).

¹² Interesującą analizę związku między społecznymi a neurobiologicznymi czynnikami kształtującymi osobowy wymiar człowieka zawiera artykuł Michaela A. Arbiba: *Mózg Robinsona Crusoe* (zob. M.A. A r b i b, *Mózg Robinsona Crusoe: o samotności i społeczeństwie*, tłum. T Sierotowicz, w: *Stwórca – wszechświat – człowiek*, t. 2, s. 487-540). Zob. też: S. M i t c h e n, L. P a r s o n s, *Mózg jako artefakt kulturowy*, tłum. E. Zabielska, w: *Na ścieżkach neuronauk*, s. 265-280.

¹³ Agenci zombie w naszych głowach (moduły i obwody neuronowe) odpowiadają za naszą nieświadomą inteligencję. Obsługują nieświadome składniki wszystkich procesów poznawczych – percepcji, myślenia, pamięci, uczenia się, rozwiązywania problemów i podejmowania decyzji. Stanowią również podstawę przeżyć emocjonalnych, pragnień, upodobań, popędów, skłonności czy preferencji. Na poziomie subosobowym jesteśmy skomplikowanymi automatami. Por. K o c h, dz. cyt., s. 214-238.

OSOBA Z PERSPEKTYWY RÓŻNYCH PARADYGMATÓW KOGNITYWISTYKI

Do szeroko rozumianej kognitywistyki zalicza się również filozoficzne analizy dotyczące osobowego wymiaru systemów umysłowo-poznawczych, o ile zachowują one spójność z wynikami badań subosobowych mechanizmów ich realizacji. Warunek spójności jest ważny, ponieważ wyniki filozoficznych analiz poziomu osobowego nie mogą być sprzeczne z wynikami badań dotyczących neuroobliczeniowych mechanizmów ich realizacji (klasycznie rozumiana sprzeczność jest wskaźnikiem fałszu). System poznawczy jest systemem hierarchicznym i wielopoziomowym, poszczególne poziomy organizacji – badane przez różne subdyscypliny kognitywistyki za pomocą różnych metod i narzędzi – są zaś ze sobą silnie sprzężone. Zaburzenie neuroobliczeniowych mechanizmów realizacji procesów świadomych skutkuje wyraźnymi deficytami na poziomie osobowym. Wiedza uzyskiwana w różnych subdyscyplinach kognitywistyki podlega stopniowej integracji w ramach całościowego, wielowymiarowego modelu systemu poznawczego obejmującego także jego wymiar osobowy. Warunek spójności filozofii z wiedzą uzyskiwaną w innych subdyscyplinach kognitywistyki bywa czasami określany mianem „warunku naturalizacji”. Obejmuje on również koncepcję osobowego wymiaru człowieka i prowadzi do znaturalizowanej koncepcji osoby¹⁴.

Do obszaru badawczego kognitywistyki należą naturalne i sztuczne systemy poznawcze – ludzie i inne zwierzęta, a także urządzenia elektroniczne służące do przetwarzania danych oraz wspomagania naturalnych procesów poznawczych. Początkowo w kognitywistyce dominował paradygmat obliczeniowy, w ramach którego procesy poznawcze interpretowano w kategoriach odbioru, przechowywania i przetwarzania informacji – najczęściej w oderwaniu od ich fizycznego substratu oraz szerszego kontekstu, w którym te procesy zachodzą. Umysł zwierzęcia, człowieka czy robota interpretowano jako software nadzorujący, sterujący i zarządzający działaniem hardware'u. Kluczem do

¹⁴ Jak pisze Arbib: „W sercu neurobiologii tkwi pewien paradoks. Nauka ta winna zajmować się mózgiem jako całością, jednak nie potrafi ona realizować swego zadania bez podziału problematyki na wiele drobniejszych kwestii. [...] Dlatego też powinno się starać rozwijać dziedziny mostowe, umożliwiające połączenie pomiędzy sobą owych drobniejszych kwestii oraz tychże kwestii z naukową refleksją na temat osoby. [...] Potrzeba tutaj systematycznego połączenia różnych poziomów analiz prowadzącego do testowalnej, solidnej sieci pojęciowej. [...] Modele obliczeniowe dostarczają najefektywniejszych sposobów pozwalających na dopasowanie złożonych nieliniowych oddziaływań pomiędzy różnymi poziomami [...]. Innymi słowy oddolne i odgórne modele powinny się spotykać i łączyć na różnych poziomach” (A r b i b, *W stronę neurobiologii osoby*, s. 458, 459-460). Autor ten pokazuje na konkretnych przykładach, w jaki sposób zaburzenie neuroobliczeniowych mechanizmów na poziomie subosobowym prowadzi do zaburzeń i deficytów na poziomie osobowym.

zrozumienia umysłu był system abstrakcyjnych reprezentacji umożliwiający rozwiązywanie problemów i sprawne nawigowanie w środowisku¹⁵.

Na gruncie paradygmatu obliczeniowego cechy osobowe wyjaśnia się w kategoriach oprogramowania odpowiedzialnego za realizację wyższych zdolności umysłowo-poznawczych interpretowanych jako procesy o charakterze informacyjnym (wyjaśnienia obliczeniowe). W ramach funkcjonalizmu obliczeniowego osobie nie przypisuje się statusu bytu substancjalnego, wymiaru osobowego zaś – definiowanego jako klasa wyższych zdolności umysłowo-poznawczych – nie ogranicza się wyłącznie do ludzi. Każda struktura fizyczna odpowiednio złożona oraz wyposażona w odpowiednio skomplikowane programy może przejawiać cechy osobowe. W szczególności cechy osobowe mogą przejawiać systemy wytworzone w laboratoriach sztucznej inteligencji. O cechach osobowych nie przesądza sam substrat fizyczny, z którego został zbudowany system poznawczy, lecz realizowane w nim programy, czyli abstrakcyjne wzorce (algorytmy) odpowiedzialne za różne formy przetwarzania informacji. W niestandardowej wersji tej koncepcji za realizację wyższych czynności umysłowo-poznawczych (utożsamianych z osobowym poziomem organizacji systemu poznawczego) odpowiadają procesy nieobliczalne, zakładające niealgorytmiczne przetwarzanie informacji¹⁶.

W późniejszym okresie podejście obliczeniowe zostało wzbogacone o nowe perspektywy badawcze, w ramach których w wyjaśnianiu wyższych procesów umysłowo-poznawczych podkreśla się konstytutywną rolę mózgu, ciała (łącającego mózg ze środowiskiem), ewolucji, rozwoju osobniczego oraz czynników środowiskowych (społeczno-kulturowych). Po okresie dominacji informatyki i sztucznej inteligencji w ramach kognitywistyki dowartościowano znaczenie takich dyscyplin, jak neurokognitywistyka, teoria ewolucji systemów poznawczych, psychologia poznawcza i psychologia ewolucyjna. Zaproponowano nowe koncepcje poznania ucieleśnionego oraz umysłu zako-

¹⁵ Modele obliczeniowe nie dotyczą wyłącznie poziomu subosobowego. Na temat obliczeniowych modeli świadomości zob. M. M i ł k o w s k i, *Obliczeniowe teorie świadomości*, „Analiza i Egzystencja” 11(2010), s. 133-154 (ten monograficzny tom czasopisma, zredagowany przez Roberta Poczobuta, zatytułowany został *Ontologia umysłu*).

¹⁶ Przedstawicielem takiego stanowiska jest Roger Penrose, który pisze: „Jakiś element fizycznego działania mózgu powoduje wystąpienie świadomości. Zrozumienia świadomości musimy szukać w fizyce, ale działania mózgu nie można symulować za pomocą obliczeń. Żadna symulacja nie odtworzy działania mózgu. To wymaga, aby jakiś fizyczny mechanizm mózgu działał w sposób niepoddający się obliczeniom”. [...] Istoty ludzkie są obdarzone zdolnością ogólnego rozumienia i nie jest to zdolność obliczeniowa, gdyż rozumienie matematyczne nie jest zdolnością obliczeniową” (R. P e n r o s e, *Makroświat, mikroświat i ludzki umysł*, tłum. P. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 106, 120). Penrose do klasy zdolności niealgorytmicznych (nieobliczalnych) zalicza również: sądy etyczne, zdrowy rozsądek, wgląd, wrażliwość estetyczną i współczucie (por. tamże, s. 127).

rzenionego w środowisku społeczno-kulturowym (ang. embodied-embedded mind/cognition), co doprowadziło także do zmiany (istotnego wzbogacenia) sposobu rozumienia podmiotu działania, poznawania i komunikowania. Pozwoliło to również na sformułowanie koncepcji osoby, w której akcentuje się z jednej strony aktywność mózgu (interpretowanego jako neurobiologiczny nośnik cech osobowych), z drugiej zaś środowiska społeczno-kulturowego kształtującego od góry osobowy profil człowieka¹⁷.

Współczesna kognitywistyka, obejmująca jako swoje subdyscypliny także niektóre działy filozofii (między innymi filozofię umysłu, epistemologię, filozofię nauki, filozofię języka i neurofilozofię), stanowi multidyscyplinarną i wieloparadygmatyczną koalicję dyscyplin należących do wszystkich obszarów wiedzy. Jednym z wyzwań kognitywistyki jest konstrukcja takiej koncepcji osoby, która wykorzystywałaby oraz integrowała wyniki badań wszystkich tych subdyscyplin. Do realizacji tego celu nie wystarcza proste sumowanie wyników różnych nauk, mogą one bowiem zakładać wykluczające się koncepcje osoby. Integracja i unifikacja badań nad wyższymi zdolnościami umysłowo-poznawczymi tworzącymi osobowy wymiar człowieka jest możliwa tylko w ograniczonym zakresie¹⁸. Chociaż niektóre koncepcje można uzgodnić, wskazując na różne aspekty, fazy rozwojowe lub poziomy organizacji osoby, to inne mogą pozostawać do siebie w logicznej relacji wykluczania się. Przyjmując, na przykład, że istnienie podmiotu wymaga spełnienia szeregu warunków neuronalnych, co jest standardem w neurokognitywistycznych teoriach umysłu i świadomości, prowadzi do odrzucenia kartezjańsko-leibnizjańskiej koncepcji osoby jako prostej, niefizycznej substancji (monady) zdolnej do bezcielesnego istnienia poza mózgiem i ciałem¹⁹. Odpowiedź na pytanie, czy kognitywistyka

¹⁷ Na temat różnych paradygmatów kognitywistyki por. M. H o l, *Wyjaśnić umysł. Struktura teorii neurokognitywnych*, Copernicus Center Press, Kraków 2013.

¹⁸ Problem integracji badań w kognitywistyce był przedmiotem analiz podczas XI Zjazdu Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego, który odbył się na Uniwersytecie w Białymstoku w dniach 22-24 września 2016 roku. Zagadnienia dotyczące osobowego wymiaru człowieka dyskutowane były w ramach sekcji psychologii poznawczej, antropologii kulturowej, epistemologii i filozofii umysłu, kognitywistyki społecznej, a także neurokognitywistyki. Teza, że kognitywistykę interesuje wyłącznie wymiar subosobowy, jest niezgodna z faktycznym stanem badań.

¹⁹ Arbib zwraca uwagę, że „neurobiologia nie proponuje żadnej możliwości przetrwania i reintegracji systemu nerwowego w obliczu następującej potem dekompozycji ciała. [...] Ta forma materii, która jest podstawą umysłu, ma charakter czasowy i zatracą swe funkcje po śmierci” (A r b i b, *W stronę neurobiologii osoby*, s. 486). Autor twierdzi, że silnie dualistyczne koncepcje osoby (jako bezcielesnego ducha) są niezgodne z aktualną wiedzą na temat neurobiologicznych mechanizmów leżących u podstaw wszystkich zdolności osobowych człowieka. Z pewną życzliwością odnosi się natomiast do idei zmartwychwstania ciała (na gruncie chrześcijańskiej i jednocześnie monistycznej koncepcji w wersji Iana Barboura), zgodnie z którą odtworzenie ciała pociągałoby za sobą automatyczne odtworzenie umysłu i wymiaru osobowego. Problem polegałby w tym wypadku na zachowaniu odpowiednio szczegółowej matrycy ciała danego człowieka (por. tamże, s. 486, przyp. 66, 67).

prowadzi do eliminacji kategorii osoby, zależy od tego, jak rozumiemy osobę i osobowy wymiar człowieka.

INTERDYSCYPLINARNOŚĆ I NATURALIZM METODOLOGICZNY Założenia kognitywistycznych badań nad osobowym wymiarem człowieka

Głównymi założeniami kognitywistycznych badań nad podmiotowością, jaźnią i wymiarem osobowym są naturalizm metodologiczny oraz postulat interdyscyplinarności. Zgodnie z pierwszym z nich, nazywanym przez Thomasa Metzingera „strategią naturalizacji”²⁰, należy tak formułować problemy dotyczące wymiaru osobowego (jaźni, świadomości), by możliwe było poddanie ich badaniom empirycznym, w szczególności eksperymentalnym²¹. Zgodnie z naturalizmem metodologicznym cechy i funkcje osobowe można opisywać i wyjaśniać na gruncie nauki. Poszukiwane wyjaśnienia mogą dotyczyć ewolucyjnej oraz rozwojowej genezy osób, ich neurobiologicznej i obliczeniowej architektury, a także czynników kształtujących i zaburzających różne aspekty świadomie doświadczanej jedności i tożsamości osobowej²².

W kontekście kognitywistyki osoby traktowane są jako systemy naturalne o określonym profilu rozwojowym, strukturalnym i funkcjonalnym. Doświadczenie podmiotowości osobowej nie jest niczym magicznym czy nadnaturalnym, lecz stanowi systemowy efekt procesu scalania informacji w mózgu, który to proces może podlegać osobliwym zaburzeniom. Świadczą o tym przypadki dysocjacji i zaburzeń systemu JA. W wyniku desynchronizacji procesów neuronowych oraz uszkodzenia mechanizmów scalania informacji w mózgu może dojść do zerwania jedności Ja, utraty poczucia bycia zintegrowanym

Nietrudno dostrzec pewną analogię między wzmiankowaną matrycą ciała a duszą w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, rozumianą jako forma (zasada organizacji) ciała. Takich rozważań nie można jednak zaliczyć do kognitywistyki, co najwyżej do jej filozofii lub teologii.

²⁰ Por. Th. Metzinger, *Czego psychologowie mogą się dowiedzieć z teorii subiektywności odwołując się do modelu siebie?*, tłum. A. Niedźwieńska, J. Neckar, A. Mroczko, w: *Poznaj samego siebie, czyli o źródłach samowiedzy*, red. A. Niedźwieńska, J. Neckar, Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2009, s. 132.

²¹ Por. tamże.

²² Interesujące studium zaburzeń sięgających samego rdzenia osobowego wymiaru człowieka przedstawia Vilayanur S. Ramachandran w dziewiątym rozdziale swojej książki: *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa* zatytułowanym „Małpa z duszą: jak ewoluowała introspekcja” (zob. Ramachandran, dz. cyt., s. 265-308). Autor zajmuje się w nim analizą dekompozycji i rozpadu (w zaburzeniach neuropsychologicznych) podstawowych właściwości wymiaru osobowego, takich jak poczucie jedności i ciągłości Ja, doświadczenie własnego ciała, subiektywność i prywatność doświadczeń, zakorzenienie społeczne, wolna wola i samoświadomość. Wniosek, do jakiego dochodzi, nie ma jednak charakteru eliminacjonistycznego, lecz wskazuje na strukturalną i funkcjonalną zależność cech osobowych człowieka od działania mózgu.

podmiotem, a nawet ukonstytuowania się wielu centrów osobowych o radykalnie odmiennych profilach osobowościowych (jak w przypadkach wieloosobowości, tożsamości wielorakiej, dysocjacyjnego zaburzenia tożsamości). Analiza tego rodzaju przypadków pokazuje, że jedność osobowa człowieka nie jest jednością substancjalną, lecz co najwyżej jednością funkcjonalną, zakotwiczoną w nieświadomych procesach zachodzących na subosobowych poziomach organizacji mózgu. W przekonaniu Vilayanura S. Ramachandrana wyjaśnienie, w jaki sposób ludzki mózg tworzy doświadczenie podmiotowości, którego istotnym aspektem jest doświadczenie samego siebie, stanowi jedną z ostatnich zagadek, przed jakimi stoi nauka dwudziestego pierwszego wieku²³.

Postulat interdyscyplinarności badań jest konsekwencją wieloaspektowości i wielopoziomowości procesów umysłowo-poznawczych badanych na gruncie kognitywistyki. W odniesieniu do wymiaru osobowego realizacja tego postulatów polega na tym, że wyjaśnienie różnych jego aspektów wymaga zaangażowania wielu subdyscyplin kognitywistyki, takich jak: neuronauka poznawcza (odkrywająca neuronowe mechanizmy świadomości, doświadczenia Ja oraz procesów wolitywnych), neuronauka obliczeniowa (badająca informacyjne sprzężenia zwrotne leżące u podstaw kluczowych dla problemu podmiotowości zjawisk samozwrotności i autoreferencji), psychologia rozwojowa (analizująca fazy rozwojowe cech osobowych), teoria ewolucji systemów poznawczych (badająca filogenezę osób oraz formy przedosobowe), neurofenomenologia (ustalająca zależności między doświadczeniem pierwszoosobowym a jego neuronalnymi korelatami), neuropsychologia i neuropsychiatria (badające rozliczne zaburzenia podmiotowości i wymiaru osobowego), socjologia kognitywna (analizująca społeczno-kulturowe uwarunkowania osób), a także sztuczna inteligencja i robotyka kognitywna (zajmujące się projektowaniem oraz wytwarzaniem systemów inteligentnych – poznających, działających i komunikujących się z innymi systemami – które stopniowo wyposażane są w zdolności coraz bardziej przypominające cechy osobowe przedstawicieli naszego gatunku)²⁴.

²³ Por. tamże, s. 268. Jak pisze Ramachandran: „Czy to możliwe, by znaczna część naszego Ja była nieświadoma, niekontrolowana i niepoznawalna? Współczesna neurobiologia wykazała, że [Freud – R.P.] miał rację, że tylko ograniczona część działalności mózgu jest uświadamiana. Świadome Ja nie jest jakimś rodzajem jądra czy skoncentrowanej esencji zasiadającej na specjalnym tronie w centrum neuronalnego labiryntu ani też nie jest emanacją całego mózgu. Wydaje się, że poczucie samego siebie jest pochodną stosunkowo niewielkiej liczby obszarów mózgu połączonych w zdumiewająco potężny układ. Ważne jest zidentyfikowanie tych regionów, ponieważ pozwoli zawęzić obszar poszukiwań. Wiemy przecież, że świadomość nie jest funkcją wątroby ani śledziony, tylko mózgu. Teza, że tylko pewne części mózgu generują świadomość, jest po prostu logiczną tego konsekwencją” (tamże, s. 269).

²⁴ Analogiczne uwagi sformułowałem w odniesieniu do badań nad naturą jaźni w artykule *Naturalizowanie jaźni*.

W kognitywistycznej parafrazie osoba to samoświadomy system poznawczy (ludzki, zwierzęcy lub sztuczny) wykorzystujący w swoim działaniu informacje o środowisku, zdolny do nawigacji i zachowań eksploracyjnych, inicjujący zachowania zmierzające do zaspokojenia swoich potrzeb, zachowujący względną autonomię wobec środowiska i innych systemów poznawczych, podejmujący decyzje strategiczne z punktu widzenia przetrwania w środowisku naturalnym i społecznym, komunikujący się z innymi systemami poznawczymi oraz wytwarzający różne formy reprezentacji i autoreprezentacji poznawczych. Kategoria osoby nie jest kategorią jednorodną ani jednoznaczną, lecz analogiczną. W odniesieniu do różnych rodzajów systemów poznawczych oraz ich form rozwojowych w grę mogą wchodzić różne szczegółowe charakterystyki determinujące daną formę lub fazę rozwojową osoby. Parametry, za pomocą których opisujemy i identyfikujemy osoby, są rozwojowo i funkcjonalnie stopniowalne. W konsekwencji kategoria osoby zostaje w pewnym zakresie rozmyta – istnieją formy przejściowe między systemami o wyraźnie ukształtowanym profilu osobowym a takimi, które osobami jeszcze nie są. Pytanie, od którego dokładnie momentu w rozwoju onto- i filogenetycznym mamy do czynienia z osobami, pozostaje otwarte. Jeśli założymy, że powstawanie osoby jest rozłożonym w czasie procesem, takiego momentu (zdarzenia) może w ogóle nie być²⁵.

W zależności od stopnia rozwoju ewolucyjnego i osobniczego osobowe systemy poznawcze wytwarzają różnorodne formy autoreprezentacji. Są to reprezentacje własnego ciała, reprezentacje procesów umysłowo-poznawczych oraz – w wypadku systemów z rozwiniętą samoświadomością i samowiedzą, takich jak ludzie po przekroczeniu określonego progu rozwojowego – reprezentacje Ja. Każda osobowa czynność świadoma nosi piętno podmiotowości (jest czyjaś) oraz zakłada udział nieświadomych mechanizmów, bez których nie mogłaby istnieć. W związku z tym może być badana na wielu poziomach organizacji – od poziomu doświadczeniowego po poziom obwodów neuronalnych, pojedynczych neuronów oraz ich molekularnych elementów składowych. Wszystkie poziomy organizacji są ważne dla pełnego zrozumienia natury osoby, ponieważ procesy zachodzące na poziomie mikrostruktury mózgu mają wpływ na sposób doświadczania samego siebie na poziomie świadomościowym. Podstawową wadą metodologiczną dotychczasowych teorii osobowego wymiaru człowieka była ich fragmentaryczność oraz niezdolność

²⁵ Problem genezy osób jest ważny także z punktu widzenia etyki, zwłaszcza bioetyki. Naturaliści zakładają, że rozwój cech osobowych człowieka ma charakter procesualny (tak zwana opóźniona personalizacja). Niektóre z nich wykształcają się dopiero w wieku kilku, a nawet kilkunastu lat. Zwolennicy spirytualistycznej koncepcji osoby natomiast zakładają, że już zygota lub płód staje się osobą na mocy metafizycznego aktu animacji. Kognitywistyka jako nauka siłą rzeczy pozostaje na gruncie naturalizmu metodologicznego.

do ujęcia wszystkich istotnych czynników, które mają wpływ na genezę, strukturę i funkcjonowanie osób.

W badaniach prowadzonych „od góry” (na gruncie psychologii i fenomenologii) szczególną rolę odgrywają aspekty doświadczeniowe: poczucie względnej ciągłości trwania, doświadczenie względnej jedności i tożsamości Ja, poczucie odrębności i indywidualności, perspektywiczność (orientacja pierwszoosobowa) oraz doświadczenie sprawstwa (autorstwo działań, świadoma kontrola, kierowanie się racjami, poczucie odpowiedzialność za własne czyny). Bez świadomości nie ma doświadczeń osobowych ani sprawstwa, nie ma wymiaru fenomenalnego ani moralnego. Pytanie, czy – i jak – możliwa jest świadoma kontrola zachowania, nadal pozostaje wyzwaniem, o czym świadczą nieustające dyskusje nad wynikami eksperymentów Benjamina Libeta²⁶.

Jednym z najważniejszych aspektów strukturalnych i funkcjonalnych osoby jest zdolność do samoodniesienia. Mamy z nim do czynienia w wypadku samoświadomości (od prostego, przedrefleksyjnego przeżywania własnych stanów umysłowych do ich refleksyjnego i konceptualnego ujęcia), autoidentyfikacji (różnych form rozpoznawania samego siebie), autoreprezentacji (wyobrażeń, pojęć, przekonań i teorii, jakie tworzymy na temat własnego Ja) oraz autonarracji (wewnętrznego dialogu, autoanalizy, samooceny oraz odniesienia do własnej przeszłości i przyszłości). Osoby ludzkie dysponują wszystkimi rodzajami samoodniesienia, co jest możliwe dzięki specyficznej architekturze ludzkich mózgów²⁷.

Zdaniem Douglasa Hofstadtera doświadczenie Ja i wymiar osobowy pojawiają się wówczas, gdy system poznawczy uzyskuje choćby elementarną zdolność do świadomego samoodniesienia. Wyjaśnienie warunków możliwości istnienia cech osobowych wymaga jednak zrozumienia splecionej hierarchii poziomów organizacji mózgu. Neurony i procesy elektrochemiczne podtrzymują myśli i decyzje, te z kolei oddziałują zwrótnie na poziom neuronów. W ten sposób różne poziomy modyfikują swoje stany, warunkując własne istnienie i działanie. W przekonaniu Hofstadtera wyjaśnienia emergencyjnych zjawisk zachodzących w mózgu, takich jak samoodniesienie i doświadczenie Ja, muszą odwoływać się do oddziaływań między różnymi poziomami organizacji systemu poznawczego, a także między systemem traktowanym jako całość a jego otoczeniem. Wymiar osobowy człowieka jest silnie zakorzeniony

²⁶ Na temat dyskusji wokół eksperymentów Libeta zob. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013. Zob. też: D. Weger, *The Illusion of Conscious Will*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.

²⁷ Próbe wyjaśnienia, w jaki sposób aktywność naszego mózgu wytwarza różne formy samoodniesienia, zawiera rozdział trzeci książki Gazzanigi (por. G a z z a n i g a, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, s. 69-92). Nieco inne wyjaśnienie proponuje Gärdenfors w rozdziale piątym swojej książki (G ä r d e n f o r s, dz. cyt., s. 163-204).

w neurobiologicznej architekturze jego mózgu, a także w sieci oddziaływań społecznych. Zrozumienie wszystkich czynników mających wpływ na powstanie i funkcjonowanie osobowych systemów poznawczych możliwe jest wyłącznie w trybie badań interdyscyplinarnych²⁸.

MÓZG JAKO STRUKTURALNY NOŚNIK CECH OSOBOWYCH

Osoba i jej jaźń w ujęciu Antonia Damasia

Jedną z ciekawszych propozycji zintegrowanej teorii osoby (jaźni, świadomości, ciała, mózgu i emocji), łączącej wyniki neurobiologii, psychologii rozwojowej i teorii ewolucji systemów poznawczych, przedstawił w licznych pracach Antonio Damasio. W jego przekonaniu różne formy rozwojowe osoby i jej jaźni odpowiadają różnym formom rozwojowym świadomości: protoświadomości odpowiada protojaźń, świadomości rdzennej – jaźń rdzenna, świadomości rozszerzonej zaś jaźń rozszerzona (autobiograficzna). Celem szeroko zakrojonych badań empirycznych i teoretycznych jest ustalenie, od jakiego momentu w rozwoju jednostek i gatunków możemy mówić o minimalnej osobie, minimalnym podmiocie i protojaźni. Wydaje się, że gdziekolwiek mamy do czynienia choćby z najbardziej elementarną formą świadomości, będzie to świadomość przyporządkowana określonemu Ja. Jak pisze Damasio: „Niezliczone stworzenia na przestrzeni milionów lat wyposażone były w funkcjonujące umysły zlokalizowane w ich mózgach, jednak dopiero odkąd w tych mózgach pojawił się główny aktor zdolny do dawania świadectwa, zrodziła się świadomość w ścisłym tego słowa znaczeniu, i dopiero odkąd te mózgi wypracowały język, istnienie umysłów stało się powszechnie wiadome. Świadek jest pewnym dodatkiem ujawniającym obecność ukrytych zdarzeń mózgowych, które określamy jako mentalne. Zrozumienie, w jaki sposób mózg wytwarza ów dodatek, głównego aktora, którego nosimy ze sobą i nazywamy jaźnią albo własnym Ja, stanowi ważny cel neurobiologii świadomości”²⁹.

Proste formy nierefleksyjnej świadomości towarzyszą nam od pierwszych dni naszego istnienia. „Ja cielesne”, „Ja ekologiczne”, „proto-Ja”, „Ja-rdzenne” i „Ja utajone” – to różne określenia pierwotnych, prostych, elementarnych form doświadczanej podmiotowości. Rozwój wyższych form podmiotowości osobowej wymaga natomiast interakcji społecznych, doświadczenia cudzych stanów psychicznych, języka, zdolności do zajmowania postaw propozycyjalnych czy pamięci autobiograficznej. Zaproponowany przez Damasia opis różnych form rozwojowych świadomości i jej jaźni można również interpretować jako

²⁸ Zob. D. Hofstadter, *I am a Strange Loop*, Basic Books, New York 2007.

²⁹ D a m a s i o, dz. cyt., s. 27.

opis kształtowania się osobowego wymiaru człowieka. Jest to opis szczególnie interesujący, ponieważ wiąże on fazy rozwojowe osoby (jej świadomości i jaźni) z fazami rozwojowymi jej mózgu (w aspekcie onto- i filogenezy)³⁰.

Najprostszą odmianą świadomych autoreprezentacji są odczucia stanów ciała (tak zwane czucia pierwotne), które pojawiają się wówczas, gdy organizm znajduje się w stanie przytomności. Ta forma autoreprezentacji ma charakter przedjęzykowy i zakłada istnienie jedynie minimalnej postaci świadomości (protoświadomości). Czucia pierwotne reprezentują aktualny stan ciała w jego różnych wymiarach. Zdaniem Damasia są one wytwarzane głównie przez obszary pnia mózgu. Już na tym poziomie mamy do czynienia z wiązaniem elementarnych doznań świadomych w złożone stany reprezentacyjne odzwierciedlające całościowy stan ciała. W miarę rozwoju świadomości pojawiają się również nowe formy świadomych autoreprezentacji. Na wyższych poziomach rozwojowych i strukturalnych świadomości uzyskujemy zdolność budowania autoreprezentacji wykraczających poza tu i teraz. Dzięki wykorzystaniu różnych rodzajów pamięci oraz zdolności do antycypacji powstają autoreprezentacje wymagające udziału szerokokresowej świadomości autobiograficznej³¹. Autoreprezentacje przeszłości i przyszłości kształtują w nas jaźń autobiograficzną. Z kolei wykorzystanie zdolności językowych oraz uwzględnienie kontekstu społeczno-kulturowego podnosi świadomość na jeszcze wyższy poziom organizacji – powstają wówczas autoreprezentacje odzwierciedlające miejsce osoby w grupach społecznych, jej tożsamość społeczną oraz relacje, w jakich pozostaje ona do innych osób. Powstaje również złożony system postaw propozycyjalnych wyrażających przekonania, myśli oraz pragnienia samoświadomej i obdarzonej wyższymi formami intencjonalności istoty ludzkiej. W ten właśnie sposób – w wielkim zarysie – stopniowo kształtuje się, rozwija i rozbudowuje osobowy wymiar człowieka³².

³⁰ Por. tamże, s. 165-277.

³¹ Damasio wiele miejsca poświęca nie tylko problemowi, w jaki sposób nasz mózg wytwarza świadomość, ale także temu, w jaki sposób nasza świadomość może kształtować nieświadomą aktywność naszego mózgu. Nieświadome etapy procesu poznawczego poprzedzają, warunkują, przygotowują i umożliwiają zajście etapu świadomego. Po uruchomieniu świadomości możliwe jest jednak korygowanie oraz kształtowanie poprzedzających i umożliwiających ją automatyzmów. Procesy automatyczne podlegają w pewnym zakresie świadomej kontroli i kształtowaniu. Świadomy trening oraz świadoma kontrola obejmują kształtowanie nawyków, umiejętności (wiedza proceduralna) oraz sprawności (także sprawności moralnych, czyli cnót). Świadome programowanie nieświadomych zachowań stanowi istotny składnik wychowania oraz uczenia się nowych umiejętności. Por. tamże, s. 279-310.

³² Por. tamże, s. 253-276. Damasio w sposób samokrytyczny, a zarazem pełen optymizmu zauważa: „Mniemanie, że pojeliśmy już dobrze, czym jest mózg i w jaki sposób działa, jest czystym szaleństwem, mimo to jednak wiemy dziś więcej niż przed rokiem i znacznie, znacznie więcej niż dziesięć lat temu. Problemy, które są nazbyt tajemnicze i trudne, dadzą się przypuszczalnie wyjaśnić na gruncie biologii, to głównie kwestia czasu (tamże, s. 275).

W ujęciu Damasia osoba i jej jaźń nie są rzeczą ani substancją, lecz dynamicznym procesem utrzymywanym na względnie stabilnym poziomie przez większą część okresu czuwania. Najprostszy poziom wymiaru osobowego, związany z ukształtowaniem się protojaźni, jest wytworem aktywności tej części mózgu, która reprezentuje organizm (składa się ze zbioru obrazów stosunkowo stabilnych aspektów ciała) oraz wytwarza spontaniczne odczucia żywego ciała (tak zwane czucia pierwotne). Drugi etap stanowi wynik wytworzenia powiązań między organizmem a dowolną częścią mózgu reprezentującą obiekt poznawany. Efektem tego procesu jest jaźń rdzenna. Na trzecim etapie rozwoju osobowego powstaje jaźń autobiograficzna, definiowana w kategoriach wiedzy biograficznej obejmującej zarówno przeszłość, jak i przewidywaną przyszłość. Wszystkie etapy są realizowane w odrębnych, lecz skoordynowanych przestrzeniach roboczych mózgu. Bez zrozumienia, jak mózg wytwarza różne formy życia osobowego, nie jest możliwe wszechstronne, całościowe zrozumienie osoby ludzkiej³³.

Wyjaśnienie mechanizmów odpowiedzialnych za realizację cech osobowych, w tym różnych rodzajów samoświadomości i jaźni, wymaga odkrycia, jakie dokładnie procesy neuronowe i jakie obszary mózgu są zaangażowane w wytworzenie osobowego poziomu organizacji w systemie poznawczym. Pozostawanie wyłącznie na poziomie analiz fenomenologicznych, lingwistycznych czy społeczno-kulturowych może prowadzić do wyjaśnień pozornych, a w najlepszym razie do powierzchownych, cząstkowych opisów wymiaru osobowego. Aktualny stan badań neurokognitywistycznych nie daje jednak podstaw do prostej identyfikacji tego wymiaru z jakąkolwiek neuroanatomiczną częścią mózgu. Nie ma w naszych mózgach takiej struktury neuroanatomicznej, której aktywność wystarczałaby do pojawienia się samoświadomej osoby i jej jaźni. Jak trafnie zauważa Damasio, różne aspekty osobowe odzwierciedlają operacje różnych ośrodków mózgu. Cechy osobowe nie pojawiają się w jednym, konkretnym obszarze, rejonie lub ośrodku mózgowym. Świadomy umysł powstaje dzięki płynnej współpracy kilku, nierzadko wielu obszarów mózgu, podobnie jak wykonanie utworu symfonicznego nie jest dziełem jednego muzyka ani jednej sekcji, lecz całej orkiestry³⁴.

³³ W przekonaniu Damasia zrozumienie neurobiologicznych podstaw osobowego wymiaru człowieka w żadnym razie nie pozbawia go godności ani wartości: „Osadzenie konstrukcji świadomych umysłów w dziejach biologii i kultury otwiera drogę dla pogodzenia tradycyjnego humanizmu ze współczesną nauką [...]. Gdy neurobiologia zgłębia ludzkie doświadczenia w osobliwych światach fizjologii mózgu i genetyki, godność ludzka nie tylko nie cierpi na tym, ale wręcz urasta” (tamże, s. 40).

³⁴ Na temat szczegółowego opisu struktur neuroanatomicznych zaangażowanych w realizację osobowych cech umysłu por. tamże, s. 255-266.

Mózg jest niesamodzielnym składnikiem większego systemu, który stanowi ludzkie ciało, funkcjonujące zawsze w określonym środowisku (fizycznym, społecznym i kulturowym). Wszelkie czynności świadome (percepcyjne, wolitywne, pamięciowe) mają charakter kontekstowy. Rzeczywista osoba ludzka w niczym nie przypomina kartezjańskiego ducha w maszynie ani izolowanego mózgu w kadzi. Im wyższy poziom rozwoju mózgu-umysłu-świadomości-jaźni, tym głębsze są zakotwiczenie w środowisku i zależność od czynników środowiskowych. Nie zmienia to faktu, że wszelkie przejawy osobowego życia człowieka pozostają w konstytutywnym, strukturalnym i funkcjonalnym związku z rozwojem ośrodków neuroanatomicznych umożliwiających złożone przetwarzanie informacji³⁵.

WYMIAR OSOBOWY JAKO NIESAMODZIELNY SKŁADNIK ARCHITEKTURY SYSTEMU POZNAWCZEGO

Dla większości badaczy związanych z kognitywistyką, w szczególności z neurokognitywistyką, uwzględnienie bogatego materiału klinicznego dotyczącego uszkodzeń mózgu i wywołanych przez nie zaburzeń osobowego wymiaru człowieka stanowi narzędzie testowania rozmaitych teorii osoby. Przypadki ludzi przejawiających deficyty na poziomie wymiaru osobowego (poznawcze, świadomościowe, wolitywne, moralne, związane z ograniczoną racjonalnością myślenia i zachowania) mogą również służyć jako potencjalne falsyfikatory teorii filozoficznych budowanych poza kontekstem nauki. Do szeroko rozumianej kognitywistyki można zaliczyć tylko takie filozoficzne teorie osoby, które są spójne z dobrze potwierdzoną wiedzą naukową. Teorie te można określić mianem „f i l o z o f i c z n o - k o g n i t y w i s t y c z n y c h t e o r i i o s o b y”. Zasluguje na podkreślenie fakt, że współcześnie teorie tego rodzaju częściej budowane są przez naukowców niż przez filozofów, którym brakuje odpowiedniego przygotowania w zakresie nauk kognitywnych.

³⁵ Jak trafnie zauważa David Eagleman: „Stan waszego mózgu jest kluczem do tego, kim jesteście. Wasze Ja, znane i kochane przez waszych przyjaciół, nie istnieje, jeśli wszystkie tranzystory i śrubki waszego mózgu nie są na swoim miejscu. Jeśli w to nie wierzycie, odwiedźcie oddział neurologiczny dowolnego szpitala. Uszkodzenie choćby najmniejszego obszaru mózgu może prowadzić do utraty szokująco konkretnych umiejętności: nazywania zwierząt, słyszenia muzyki, szacowania ryzyka, rozróżniania kolorów lub podejmowania prostych decyzji [...]. Nie ulega wątpliwości, iż umysł i fizjologia są ze sobą połączone, lecz nie w sposób, który dałoby się zrozumieć, stosując czysto redukcjonistyczne podejście [...]. Fakt, że jakiś system składa się z mniejszych elementów, które są niezbędne dla jego prawidłowego działania, nie oznacza jeszcze, że cały system powinno się rozpatrywać właśnie na poziomie części składowych” (D. E a g l e m a n, *Mózg incognito. Wojna domowa w Twojej głowie*, tłum. J. Mastelarz, PWN, Warszawa 2013, s. 269, 284n.).

Zrozumienie osobowego wymiaru człowieka wymaga uwzględnienia: opisu fenomenologicznego jego najważniejszych manifestacji, analizy czynników środowiskowych (społeczno-kulturowych) odgórnie kształtujących nasze świadome życie osobowe, a także badań przedświadomych procesów neuro-nowych prowadzących do powstania świadomości i wymiaru osobowego. Bez integracji wiedzy w ramach badań interdyscyplinarnych skazani będziemy na fragmentaryczne ujęcia osoby. Jak pisze Gazzaniga: „Potrzebny jest nowy język, za którego pomocą moglibyśmy opisywać to, co dzieje się, kiedy procesy umysłowe ograniczają mózg i na odwrót. [...] Właśnie w tym, co dzieje się na interfejsie naszej warstwowej, hierarchicznej egzystencji, kryje się odpowiedź na nasze pytanie o naturę zależności między umysłem a mózgiem. [...] Cała historia z mózgiem, który działa, zanim jeszcze zdążymy to sobie uświadomić, staje się nieistotna z perspektywy innego poziomu funkcjonowania. Opracowanie języka opisującego owe warstwowo zorganizowane interakcje stanowi [...] najważniejszy problem naukowy tego stulecia”³⁶.

Osoba widziana z perspektywy szeroko rozumianej kognitywistyki nie jest bytem substancjalnym, lecz stanowi funkcjonalnie, strukturalnie i egzystencjalnie niesamodzielny poziom organizacji systemu poznawczego, jakim jest człowiek. Funkcjonalna niesamodzielność wymiaru osobowego polega na tym, że świadome czynności osobowe nie mogą być spełniane bez udziału mechanizmów subosobowych. Niesamodzielność strukturalna wiąże się z tym, że wszelkie cechy, funkcje i zdolności charakterystyczne dla poziomu osobowego są ucieleśnione (fizycznie zrealizowane) i jako takie stanowią manifestację całościowej architektury systemu poznawczego, obejmującej także udział czynników środowiskowych. Wreszcie egzystencjalna niesamodzielność wymiaru osobowego polega na tym, że uszkodzenie lub zniszczenie subosobowej bazy realizacji procesów świadomych (osobowych) prowadzi do degradacji, ostatecznie zaś do unicestwienia osobowego wymiaru człowieka. Śmierć mózgu powoduje ustanie wszelkich funkcji i stanów osobowych³⁷.

³⁶ G a z z a n i g a, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, s. 187.

³⁷ Zagadnienie śmierci mózgu i ciała, a tym samym unicestwienia osobowego wymiaru człowieka, jest przedmiotem szeroko zakrojonych dyskusji o charakterze interdyscyplinarnym. Główne założenia współczesnej koncepcji śmierci mózgu trafnie przedstawia Waldemar Iwańczuk: „Dwoma filarami koncepcji śmierci mózgu są przekonania, zgodnie z którymi wraz z wypadnięciem funkcji mózgu, dochodzi do somatycznej dezintegracji biologicznych czynności organizmu skutkującej nieuchronnym zatrzymaniem krążenia oraz, że mózg jest strukturalnym nośnikiem cech decydujących o istocie człowieczeństwa” (W. I w a ń c z u k, *Śmierć mózgu*, Cornetis, Wrocław 2010, s. 19).

Kazimierz KRZYSZTOFEK

KIM STAJE SIĘ JEDNOSTKA LUDZKA W DWUDZIESIMYM PIERWSZYM WIEKU?

Pytania i hipotezy

Zmiana tożsamości staje się zjawiskiem normalnym, tak jak kiedyś normą było jej trwanie: człowiek musi się nieustannie samodefiniować i samoaktualizować. Mówi się o marketingu na „rynku tożsamości”. Tożsamość okazuje się wspianym towarem na sprzedaż, bo ileż można nużyć świat monotonną i uniwersalną – i w istocie umasawiającą – nowoczesnością? Do sfer podlegających regułom obrotu komercyjnego zaliczane są już nawet kategorie takie, jak etniczność i religie.

O kondycji ludzkiego bytu w dwudziestym pierwszym wieku można mówić w dwóch planach. Po pierwsze, można próbować odpowiedzieć na pytanie, na ile człowiek jest jeszcze osobą w tym sensie, w jakim mówią o niej filozofia, antropologia oraz inne nauki społeczne, lub też czy ma szansę nią pozostać. Po drugie, można zaś pytać, kim staje się obecnie człowiek jako istota społeczna i na ile jeszcze jest on istotą społeczną. Czy mamy „więcej społeczeństwa”, czy też trzeba raczej mówić – jak czyni to Alain Touraine w swojej ostatniej książce – o zagrożeniach dla samego istnienia społeczeństwa¹. Czy nadal mamy więc do czynienia ze społeczeństwem, czy też raczej jest to już bliżej nieokreślone postspołeczeństwo, w którym obok aktorów ludzkich działają także aktorzy nie-ludzcy?²

W tradycji humanistycznej pojęcie podmiotu ludzkiego było jasne: za podmiot uznawano integralną jednostkę obdarzoną rozumem, świadomością i możliwością działania. Istota podmiotowego podejścia do narzędzi łączyła się z wykorzystaniem tych właśnie cech: ludzie mieli nad narzędziami władzę, konfigurowali je i formatowali pod kątem własnych potrzeb, twórczo je eksploatując. Tylko istotom ludzkim – stojącym ponad tworam społecznymi oraz technikami – przysługiwała zdolność sprawcza (władza i odpowiedzialność), zdolność samodzielnego myślenia, zdolność rozumienia i kontrolowania świata naturalnego. Sprawczość jednostki ludzkiej rosła w nowoczesnym społeczeństwie, które umieszczało na swoim sztandarze hasła wolności, humanizmu, praw człowieka i podmiotowości.

¹ Zob. A. Touraine, *La fin des sociétés*, Seuil, Paris 2013.

² Por. B. Latour, *On Actor Network Theory: A Few Clarifications*, „Soziale Welt” 47(1996) nr 4, s. 369-381.

Gdy jednak pytamy o kondycję osoby ludzkiej w dwudziestym pierwszym wieku, jako centralna jawi się kwestia, czy osobę należy nadal ujmować w kategoriach humanizmu, w kategoriach tylko jej przysługującego sprawstwa, czy też kategorie te okazują się już niewystarczające. Czy więc nadal postrzegamy osobę jako podmiot o rozumnej naturze, jako byt różny od świata rzeczy i przyrody, który mimo swojej biologicznej natury stanowi odrębną kategorię ontyczną? Chociaż takie właśnie ujęcie osoby jest kluczowe dla personalizmu (zarówno chrześcijańskiego, jak i niechrześcijańskiego), przyszłość osoby ludzkiej coraz wyraźniej ujmowana jest dziś w kategoriach nie humanizmu, lecz transhumanizmu, a niekiedy też posthumanizmu – mówi się zatem o transhominizacji i posthominizacji³.

W sferze refleksji dotyczącej wszystkich tych kwestii bardzo wiele obecnie się dzieje, a kolejne przełomowe innowacje technologiczne niemal codziennie poszerzają kwestionariusz pytań, na które nie znajdujemy odpowiedzi.

JEDNOSTKA NOWOCZESNA

Rewolucja przemysłowa postawiła problem relacji między jednostką a grupą. Dociekania wiążące się z tą kwestią legły u podstaw socjologii, która za swój główny cel uznała badanie miejsca jednostki w nowoczesnym społeczeństwie zrodzonym z ducha oświecenia, postępu, rewolucji umysłowej i przemysłowej. W wyniku erozji tradycyjnych wspólnot jednostka ludzka zyskała na społecznym znaczeniu, co łączyło się między innymi ze wzrostem wiedzy oraz dostępnością narzędzi, w których zmaterializowana została ludzka inteligencja, innowacyjność czy wynalazczość. Zmiany te z jednej strony pozwalały na autonomiczne projektowanie życia przez jednostki, z drugiej zaś na emancypowanie się z grup. Procesy te przez dziesięciolecia stanowiły przedmiot refleksji socjologów, budząc żywe i nadal trwające spory, wyrażające się hasłowo w pytaniach, ile jednostki w społeczeństwie, a ile społeczeństwa w jednostce. Rosnący indywidualizm jednostki jak dotąd nie podważał jednak sensu istnienia społeczeństwa.

W dalszej części niniejszych rozważań skoncentruję się właśnie na drugim wymiarze tego problemu i postaram się odpowiedzieć na pytanie, kim w dwudziestym pierwszym wieku staje się jednostka ludzka, postrzegana nie jako byt odrębny od świata rzeczy i przyrody, lecz jako byt społeczny, na ile jednostka ludzka nadal pozostaje takim bytem.

³ Szerzej na ten temat zob. K. K r z y s z t o f e k, *Człowiek – społeczeństwo – technologie. Między humanizmem a transhumanizmem i posthumanizmem*, „Ethos” 26(2015) nr 3(111), s. 191-213; t e n ż e, *Człowiek posthumanistyczny?*, „Kultura Współczesna” 1999 nr 1(19), s. 18-35.

Do centralnych kategorii socjologii oraz innych nauk społecznych należy dyskurs na temat indywidualizacji i indywiduacji. Pierwsze z tych pojęć opisuje kształtowanie się swoistych cech jednostki, „dostosowywanie” przez nią świata do jej potrzeb; drugie zaś ujmuje proces, w którego rezultacie człowiek staje się *i n d y w i d u u m* wykazującym poczucie osobniczej odrębności.

W przypadku społeczeństw przednowoczesnych w zasadzie trudno mówić o indywidualizacji. Społeczeństwa te można określić jako zbiór wspólnot terytorialnych o solidarności mechanicznej (jak ją nazywał Émile Durkheim⁴). Większość ludzi żyła wówczas w kulturach tradycyjnych, które można nazwać tożsamościowymi: ludzie byli w nich „zaprogramowani” przez swoje wspólnoty. Kultura programuje nas bowiem jako członków określonej wspólnoty, podpowiada, czy wręcz każe nam w określony sposób osądzać, co jest dobre, a co złe, co piękne, a co brzydkie, co prawdziwe, a co fałszywe, czym jest sacrum, a czym profanum. Owo grupowe „programowanie” człowieka dokonywało się zawsze w drodze habituacji, socjalizacji oraz inkulturacji. Ludzie o tożsamości kolektywnej nie są jednak kulturowymi kopiami: sto egzemplarzy *homo sapiens* uformowanych przez jedną kulturę to nie sto komputerów z identycznym *software*’em, toteż analogia ta jest tylko w części uprawniona. W kulturze, która wypełniała zdecydowaną większość dziejów, wystarczyło jednak przejąć od przodków ekwipunek mentalny, aby bez szoku przetrwać do końca swoich dni. Zmiany dotyczące następujących po sobie pokoleń były nieznaczne. Tę większość dziejów nazywamy przednowoczesnością.

Wspólnota przednowoczesna (niem. *Gemeinschaft*) ustąpiła miejsca stowarzyszeniu (niem. *Gesellschaft*)⁵, którego członkami są autonomiczne jednostki podniesione do statusu wolnych obywateli. Rozwój prowadzący ku indywidualizmowi, w przeszłości dotyczący członków oświeconych elit, w społeczeństwie przemysłowym stał się programem dla wszystkich, realizowanym w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Jednostka ludzka miała być jednocześnie jednostką uspołecznioną, częścią wspólnoty obywatelskiej (*demosu*), świadomą swoich praw, ale też obowiązków wobec tej wspólnoty. Indywidualizacja w nowoczesności to zatem emancypacja połączona ze swobodą afiliacji do grupy.

Dekalog nowoczesnej osobowości, jak określają go Alex Inkeles i David N. Smith⁶, to: (1) otwartość na nowe doświadczenia, (2) gotowość do świadomo-

⁴ Por. É. D u r k h e i m, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, PWN, Warszawa 1999, s. 274n.

⁵ Zob. F. T ö n n i e s, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, tłum. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa 1998.

⁶ Zob. A. I n k e l e s, D. N. S m i t h, *W stronę definicji człowieka nowoczesnego*, tłum. J. Kurczewska, w: *Tradycja i nowoczesność*, tłum. T. Gosik i in., red. J. Kurczewska, J. Szacki, PWN, Warszawa 1984, s. 432-465.

mej akceptacji zmiany, (3) zdolność do zbierania informacji o faktach i umiejętność wykorzystywania wiedzy w podejmowaniu działań, (4) umiejętność planowania dotycząca zarówno spraw osobistych i rodzinnych, jak i publicznych, (5) skłonność do kalkulacji, wypływająca z przekonania, że świat człowieka jest policzalny i poznawalny, a wiele zjawisk można z powodzeniem przewidywać, (6) wysoka ocena umiejętności technicznych, ułatwiających korzystanie z nowych urządzeń, (7) rozumienie logiki procesów produkcyjnych i zasad podejmowania decyzji na szczeblach podstawowych, (8) wysokie aspiracje oświatowe oraz zawodowe, (9) świadomość godności innych, a także szacunek dla godności cudzej, (10) uniwersalizm i optymizm w postępowaniu. W nowoczesności jednostka stała się zatem zależna od nowoczesnych instytucji zorientowanych na postęp.

Społeczeństwo nowoczesne, w którym w kręgu zachodnim żyło kilkanaście pokoleń, ufundowane zostało na instytucjach politycznych, ekonomicznych i kulturowych będących spuścizną racjonalności oświeceniowej. „Mantrą” tego społeczeństwa była wolność. Jak ukazują analizy frekwencyjne pojęć wykorzystywanych w dyskursach politycznych czy medialnych, przed 11 września 2001 roku „wolność” była słowem używanym najczęściej. Społeczeństwo to zbudowane zostało na ideologii i doktrynie liberalizmu, charakterystycznej dla państw narodowych i społeczeństw o prostej strukturze, przewidywalnych, kulturowo podobnych, łączących ludzi kierujących się w życiu racjonalnością. Dziś takiego racjonalnego, przewidywalnego społeczeństwa ani pewnych, stabilnych instytucji już nie ma.

JEDNOSTKA W PÓŻNEJ NOWOCZESNOŚCI KONTYNUACJA CZY (I) ZMIANA?

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia dokonał się, najpierw w Stanach Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, zwrot neoliberalny, który zintensyfikował procesy globalizacji, a jednocześnie zapoczątkował najbardziej innowacyjny okres w epoce nowożytnej. Z czasem proces ten rozszerzył się na główne obszary zachodniej cywilizacji, a po roku 1990 także na kraje, które po przezwyciężeniu komunizmu znalazły się w zasięgu rynku globalnego i demokracji liberalnej. Większość innowacji technologicznych, które dziś są w powszechnym użyciu, pochodzi właśnie z tamtego okresu. W ciągu relatywnie krótkiego czasu uległa też wymianie większość eksploatowanych urządzeń, co wiąże się z przejściem od analogowości do cyfrowości.

Neoliberalizm na nowo określił kondycję jednostki. Nie ma zgody co do tego, czy zmiany, które nastąpiły, mają charakter zerwania z nowoczesnością,

czy też są jakąś postacią jej kontynuacji. Najczęściej określa się je za pomocą przedrostka „post” (jak w przypadku pojęć: „postindustrializm”, „postmodernizm”, „postmaterializm” czy „postkapitalizm”). W języku angielskim również częste jest wyrażenie „end (of something)”, oznaczające koniec czegoś, na przykład społeczeństwa (niekiedy z dookreśleniem: „jakie znamy”), co ma sygnalizować dyskontynuację. W innym nurcie myślowym unika się prefiksu „post”, nazywając obecną epokę „późną”⁷, „płynną”⁸ czy też „drugą”⁹ nowoczesnością, co kieruje uwagę nie na radykalne zerwanie ciągłości z przeszłością, lecz na pewną kontynuację pomimo zmian. Ten sposób myślenia wydaje się bardziej adekwatny, nie ma bowiem czegoś takiego, jak „radykalne zmiany” – można powiedzieć, że nawet gdy dochodzi do rewolucji, to przeszłość w pewnym momencie „dogania” teraźniejszość w postaci mniej lub bardziej pełnej restauracji wielu przedrewolucyjnych instytucji, wzorów czy wartości.

Z punktu widzenia interesującego nas problemu największą zmianą cywilizacyjną, jaka się dokonała, było przejście od społeczeństwa masowego (masowej wielkoseryjnej produkcji, masowej konsumpcji, kultury czy komunikacji) do społeczeństwa odmasowionego. Dokonał się zwrot ku innemu rodzajowi indywidualizacji, a mianowicie ku radykalnej personalizacji. Zmiana ta była efektem synergicznym wielu powiązanych ze sobą procesów: rewolucji technologicznej, globalizacji rynków, wolności (wszelkiego rodzaju) transferów ponad granicami. Wszystko to określiło osobowość późnonowoczesną. Swoboda ekspresji i odłączania się od grupy (desocjalizacja) doprowadziła do osłabienia spójności społecznej i zaczęła skłaniać badaczy do stawiania pytań o to, jakie społeczeństwo rodzi się na naszych oczach i czy jest to jeszcze społeczeństwo, jakie znamy.

Gilles Lipovetsky twierdzi, że kontrkultura lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku ze swoją ideologią wolności wyboru („życie bez martwych punktów”, „bierzcie marzenia za rzeczywistość”, „zakazuje się zakazywać”) pozornie skierowana była przeciw kapitalizmowi, ale faktycznie utorowała drogę kulturze permissywizmu, która doskonale współgra z globalizacją: zarówno jest jej produktem, jak i toruje jej drogę. Chociaż w sensie ideologicznym owa rewolucja kulturowa poniosła porażkę, to można jednak powiedzieć, że odniosła też sukces, którym był fakt przejęcia liberalizmu kulturowego przez globalizm. Wydarzenia maja 1968 roku uwolniły Zachód od balastu konwencji, których

⁷ Zob. np. A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2001.

⁸ Zob. np. Z. B a u m a n, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

⁹ Zob. U. B e c k, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.

neokapitalizm już nie potrzebował – społeczeństwo konsumpcyjne pozbyło się krępującej je obrozności¹⁰.

W kulturze tej nie ma już kanonu pojęć znanych wszystkim i przez wszystkich jednakowo rozumianych, niczym kanon słów w wokabularzu języka ojczystego. Historia jako narracja zastępowana jest historyjkami – „narracyjkami”. „Powszechnie wielbionymi postaciami naszego czasu nie są odważni mężowie ani cnotliwe kobiety, lecz tak zwani «piękni ludzie». W mniejszym stopniu odczuwamy skłonność do naśladowania Chrystusa niż do naśladowania makijażu i sposobu ubierania się Madonny. Nikt już nie czyta żywotów świętych dla duchowego zbudowania czy w poszukiwaniu przykładu do naśladowania; teraz czyta się biografie gwiazd filmowych i opowieści o sukcesie finansowym milionerów”¹¹.

Kultura znajdująca się w obiegu globalnym nie jest kulturą hierarchiczną i staje się metakulturą wobec kultur lokalnych (narodowych czy regionalnych)¹². Jej cechą charakterystyczną jest wymiennosc piękna i brzydoty, zła i dobra, fałszu i prawdy, sacrum i profanum. Następuje w niej intelektualna dewaluacja pojęcia tekstu, a pamięć historyczna okazuje się raczej śmietnikiem niż bogactwem kultury. Kultura ta pozbawiona jest metafizyki. Quasi-metafizyka odradza się w urynkowanej prymitywnej magii, astrologii czy chiromancji, nie zaś w filozofii.

Tak zwany przełom późnonowoczesny czy postmodernistyczny w kulturze stanowi w największym stopniu efekt synergiczny rynku, wolności i techniki. Na ideologię tego rodzaju – bo w istocie przełom ten, z jego fetyszem radykalnego pluralizmu i dopuszczalności wszystkiego (ang. anything goes), eksponowaniem różnic, nieopresyjnością kultury, kultem mniejszości czy niechęcią do norm absolutnych, ma charakter ideologiczny – było po prostu zapotrzebowanie.

Siłą kultury późnonowoczesnej jest produkcja mód, bez nich kultura ta staje się nużąca. W przeciwieństwie do kultury tradycyjnej, w której obecna była wieczność, dla owej kultury bez historii charakterystyczna jest wieczna obecność, a jej egzemplifikacją staje się „człowiek posthistoryczny”. Świadomość ludzi obejmuje w niej coraz mniejszą skalę przeszłości, horyzont przyszłości zamyka się zaś w perspektywie kilku lat. Przenosić można powiedzieć, że jest to kultura typu „instant”, do natychmiastowego spożycia i wydalenia. Jej słabość, a zarazem słabość żyjącego w niej człowieka, polega nie tyle na od-

¹⁰ Zob. G. L i p o v e t s k y, Fragmenty artykułu opublikowanego w „Nouvel Observateur” z 23-29 IV 1998, „Forum” z 10 V 1998. Zob. też: t e n ż e, *L'Ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1989.

¹¹ R. S h u s t e r m a n, *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*, tłum. A. Chmielewski, „Kultura Współczesna” 1996, nr 3-4(11-12), s. 28.

¹² Zob. G. U r b a n, *Metaculture: How Culture Moves Through the World*, Minneapolis University Press, Minneapolis 2001.

rzuceniu edukacji, ile na zaniku w homo consumens pierwiastka thymos¹³. Do rangi naczelných wartości urasta natomiast spontaniczność, twórczość połączona z jednostkowym rozhamowaniem.

Zwróćmy uwagę, że właściwie nie mówi się już dziś o rozwoju osobowości, coraz popularniejsze stają się natomiast określenia: „zasoby ludzkie”, „inwestowanie w człowieka”, „kapitał ludzki” czy „aktywa ludzkie”. Rynek zawłaszcza terminologię humanistyczną, przekształcając ją na swój sposób, nazywając „po swojemu” jej tradycyjne pojęcia, zyskując tym samym swoistą władzę semiotyczną, panowanie symboliczne. Jak zaś twierdzi Sławomir Magała, „jeśli w tendencjach kulturalnych daje się wykryć ogólniejsze prawidłowości, to niewątpliwie należy do nich antyautorytaryzm, który szczególnie członkom społeczności tradycyjnych jawi się jako niesformułowana i niewyartykułowana w pełni ideologia wyzwolenia spod krępujących więzów lokalnej społeczności”¹⁴.

Zmiana tożsamości staje się zjawiskiem normalnym, tak jak kiedyś normą było jej trwanie: człowiek musi się nieustannie samodefiniować i samoaktualizować. Mówi się o marketingu na „rynku tożsamości” (ang. identity market). Tożsamość okazuje się wspólnym towarem na sprzedaż, bo ileż można nużyć świat monotonna i uniwersalna – i w istocie umasawiającą – nowoczesnością? Do sfer podlegających regułom obrotu komercyjnego zaliczane są już nawet kategorie takie, jak etniczność i religie, podlegające dziś marketingowi. Pojęcie tożsamości, niegdyś kategoria centralna dla zrozumienia społecznych mechanizmów przekazu kultury, uległo zasadniczej zmianie. Dominique Bouchet wskazuje, że zmiana ta łączy się z kulturową stratą i nie sprzyja tworzeniu rzeczywistych więzi¹⁵. Szczególnie widoczne jest to w odniesieniu do religii: w poprzednich pokoleniach ludzie nie wybierali swej religii, a „wradzali się” w nią i nie do pomyślenia było, że można ją dowolnie zmienić, po prostu przyjmując inną. Dzisiejsza „oferta” religii przypomina tymczasem raczej ofertę supermarketu niż propozycje Kościołów. Wobec dostępnego zakresu wiar alternatywnych ludzie traktują system, który narzuca jedną religię, jako opresyjny. Religię można zatem sobie wybierać niemal à la carte – istnieje cały rynek sekt, poczynając od tych bardzo ekspansywnych i zasobnych, jak Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, Kościół scjentologiczny czy Kościół zjednoczeniowy, po mniej znane i nowsze.

Nowe pokolenia coraz częściej tworzą sobie tożsamości ze strzępów pamięci odziedziczonej po dziadach i rodzicach oraz z fantasmagorii dostarczanych im przez media. Tendencja ta jest po części efektem mody na nowy trybalizm.

¹³ Zob. F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 270-284 (rozdz. 17, „Wzrost i upadek thymos”).

¹⁴ S. Magała, *Uzależnienie od konsumpcji kulturalnej. Lokalna szansa i globalne wyzwania* (referat), Centrum Animacji Kulturalnej, Warszawa 1996, s. 3.

¹⁵ Por. D. Bouchet, *Marketing and the Redefinition of Ethnicity*, w: *Marketing in Multicultural World*, red. J.A. Costa, G.J. Bamossy, Sage, London–New Delhi 1995, s. 70.

Ulegający jej młodzi ludzie mają do wyboru nie tylko przednowoczesny model rodziny, ale także nowoczesny indywidualizm i ponowoczesną plemienność. Można powiedzieć, że jednostka poniekąd staje się dziś federacją tożsamości, czyli ich mozaiką, swoistą „sałatką” tożsamościową, nie zaś kulturowym tygłem (ang. melting pot).

Tożsamość w społeczeństwie wielokulturowym i ponowoczesnym rodzi się zatem coraz częściej jako inkreacja elementów pochodzących z różnych zbiorów. Przypomina to swoisty brikolaż, w którym w dostarczaniu „klocków” do połączenia ze sobą coraz większą rolę odgrywa marketing dotyczący różnych elementów kultury. Istnieje pewien zakres społecznie aprobowanych stylów życia, które można kupić, reklamowanych w mass mediach i witrynach sklepowych. Korzystając z odpowiednich dóbr i usług, konstruowaną w ten sposób tożsamość można kupić na rynku, który jest areną, gdzie spotykają się problemy i rozwiązania. Każdy styl jest przy tym uprawniony, nie ma już ról ekscentrycznych, bo rynek konsumpcji doskonale ów ekscentryzm akomoduje.

Istnieje mocno ugruntowany pogląd, że dzisiejsze rozumienie wolności jako sprywatyzowanej tożsamości to w istocie dobrze skalkulowana rynkowa strategia sprawowania „rządu dusz” nad ludźmi. „Model konsumpcji kulturalnej w tym nowym klimacie [...] uległ zmianie, w szczególności zaś przybrał charakter poszukiwania tymczasowej tożsamości, której jednostka nie może już przyjąć po prostu w postaci oferowanej przez jedną z wielu elit”¹⁶ – pisze Magala.

Mówi się dziś o programatorach upodobań konsumpcyjnych ludzi, a obrońcy kultury popularnej określają ich jako mediatorów, którzy są w pewnym sensie przewodnikami zmierzającymi do tego, by pomóc nam w samoukształtowaniu się i „ułożeniu” z otaczającym światem. Ludzie ci wiedzą, jak odczytać nasze osobiste potrzeby i pragnienia i potrafią polecić nam zestaw opcji służących ich zaspokojeniu. Jak jest naprawdę, nie wiemy. Bez względu jednak na to, którą z tych interpretacji uznajemy za słuszną, w obu podejściach chodzi w istocie o to samo: o konstruowanie bądź destruowanie pewnej koncepcji człowieka, służącej sterowaniu nim czy też prowadzeniu go przez życie. „Styl” staje się w ten sposób produktem, a jego konsumpcja formą spełnienia. Chociaż zachęta do przebijania wśród asortymentu „prawdziwych i niepowtarzalnych jaźni” jawi się członkom społeczeństwa konsumentów jako znak wolności, hasłom autokreacji i samostanowienia towarzyszy narzucanie tożsamości przez konsumpcję. Ludzie sięgają po tożsamości obiecujące nowe, jeszcze niedoznane satysfakcje, a pozbywają się innych, które ich rozczarowały albo im spowszedniały. W tej sytuacji tożsamości stają się coraz bardziej zmienne, ulotne, w dłuższej perspektywie czasowej trudne do utrzymania. Owa zachęta do kreowania samego siebie okazuje się szczególnie silna w czasach, gdy mało

¹⁶ M a g a l a, dz. cyt., s. 3.

kto może być pewien panowania nad biegiem własnego życia – tożsamość zaś to przecież ostatecznie właśnie kwestia kontroli nad swoim życiem.

Wraz z mnożeniem się kulturowych i społecznych szans rośnie groźba destruktywizacji więzi, ich fragmentacji i rozpadu. Osobnik bez przeszłości i bez przyszłości, rodzący się wciąż na nowo doskonale funkcjonuje w kulturze specjalizującej się w stapianiu i przetapianiu tożsamości. Społeczności lokalne bombardowane są przez sygnały, obrazy i wzory do naśladowania o mocy perswazyjnej przerastającej wszystko, co byłyby w stanie samodzielnie stworzyć. Nawet lokalni liderzy wywierają dziś niewielki wpływ na życie wspólnoty. Małe społeczności w coraz mniejszym stopniu kreują kulturę „dla siebie”, wyrastającą z ich życia, pracy i przeżyć, jaką tworzyły przez tysiące lat – a co za tym idzie, tracą szansę samoportretowania w kulturze. Zaopatrywane są natomiast w niejako wtłaczaną w nie ofertę konsumpcyjną kreowaną przez producentów kultury popularnej.

Coraz chętniej zatem ludzie rezygnują z poglądów, do których byli przywiązani, zaczynają wątpić w prawdziwość i przydatność wiedzy odziedziczonej po poprzednich pokoleniach. Józef Życiński pisze w tym kontekście o supermarketowej koncepcji człowieka¹⁷. Tak w czasach przedoświeceniowych, w których wyraźna była dominująca pozycja religii, jak i w czasach oświeceniowych, gdy rosła pozycja nauki, świat wydawał się uporządkowany, spójny wewnętrznie. W dzisiejszej rzeczywistości, w której panuje różnorodność wszystkiego, w tym także różnorodność teorii i wszelakich conceptów, wiele propozycji jawi się jako atrakcyjne i fascynujące – coraz rzadziej sądzimy, że tylko jedna z nich może być prawdziwa lub że tylko jedna może spełnić nasze wymagania. Człowiek zachowuje się w świecie idei i wartości jak konsument w supermarkecie, który podchodząc do nowych półek i studiując coraz to nowe opakowania i reklamy, zmienia swoje wcześniejsze oceny, traci pewność siebie i staje się ofiarą wielości wyboru (ang. multichoice).

Postawa ta przenosi się na sferę refleksji moralnej, prowadząc do afirmacji relatywizmu moralnego. Relatywiści twierdzą przy tym, że skoro ludzie różnią się w kwestiach dotyczących moralności, obiektywne wartości moralne nie istnieją¹⁸. W ten sposób relatywizm prowadzi do tolerancji wobec praktyk skądinąd dziwnych, egzotycznych¹⁹.

¹⁷ Zob. J. Ż y c i ń s k i, *Cogito ergo sum*, „Rzeczpospolita” z 17-18 X 1998, Dodatek „Plus Minus”.

¹⁸ Zob. np. F.J. B e c k w i t h, *Philosophical Problems with Moral Relativism*, „Christian Research Journal” z 6 IV 2009, <http://www.equip.org/article/philosophical-problems-with-moral-relativism/>.

¹⁹ Szerzej na ten temat zob. K. K r z y s z t o f e k, *Narody w XXI w. – plemiona czy społeczeństwa obywatelskie? Nowe procesy narodotwórcze a pluralizm i tolerancja*, „Tolerancja. Szkice Socjologiczne” 5(1998), s. 21-38.

Przydatny okazuje się w tym miejscu socjologiczno-antropologiczny elementarz. W społeczeństwie przedprzemysłowym (a w znacznie mniejszym stopniu w społeczeństwie przemysłowym) ład społeczny utrzymywany był dzięki socjalizacji oraz inkulturacji: na drodze dziedziczenia norm grupowych, przekazywanych przez rodzinę i Kościół, a w mniejszym stopniu przez szkołę, kulturę wspólnotową i czerpiącą z tych katalogów wartości władzę. W krajach, które przeszły z epoki przedprzemysłowej do epoki przemysłowej, załamał się system wychowania, a powołane do niego instytucje okazują się niewydolne.

Podkreśla to Richard Shusterman, pisząc o rozkładzie trwałych i ścisłych ról społecznych, które kiedyś zapewniały określoną integralność i solidną strukturę osobowości ludzkiej. Chodzi o rozkład instytucji, które utrzymywały zachowania, ujmowały je w normy zawierające sankcje społeczne. „W tej społeczno-etycznej próżni [...] kształtowanie osobowości i jej rozwój zostały wystawione na działanie zmiennych czynników i sił rynkowych. Zostaliśmy rzućeni na pastwę zmiennych wpływów dobrze reklamowanych, motywowanych dążeniem do zysku koncepcji samorealizacji i samozaspokojenia, nie mając przy tym jakiegokolwiek trwałego poczucia osobowości, jaką należałoby realizować. Upowszechniana koncepcja, że każdy powinien kształtować siebie samego w unikalny sposób przez wolny osobisty wybór stylów życia, nie może ukryć faktu, że surowym ograniczeniom podlega nie tylko zakres możliwych stylów życia, lecz także jednostkowa świadomość i same akty jej wyborów, podlegają one bowiem bezwzględniemu programowaniu przez siły społeczne znajdujące się zazwyczaj daleko poza zasięgiem jednostki, w związku z czym nie potrafi ona, jako jednostka, przeciwstawiać się im, ani tym bardziej ich kontrolować”²⁰. Jest to „paradoks późnokapitalistycznej prywatyzacji ludzkiego dążenia do samorealizacji, dającej w wyniku utratę realnej autonomii i jedności osobowości”²¹.

Wolność wyboru staje się aksjomatem. Chodzi o „stworzenie niepowtarzalnej tożsamości i wizerunku: możemy stworzyć siebie, nadać sobie cechy, których nie posiadają inni. W pewnym momencie jesteśmy dumni z siebie, bowiem sami skonstruowaliśmy swój obraz, który według nas jest niepowtarzalny. [...] W społeczeństwie współczesnym szukamy indywidualności i niepowtarzalności. Nie lubimy, gdy większość decyduje o jakości naszego istnienia. Nie chcemy żyć i pracować dla fikcji intelektualnej, jaką jest społeczeństwo. Nie chcemy być elementem żadnego społeczeństwa-organizmu, który jest ponad nami i dla którego moglibyśmy żyć i umierać. Szukamy zatem pomysłów na swoją «inność», niepowtarzalność”²².

²⁰ Shusterman, dz. cyt., s. 47.

²¹ Tamże.

²² K. Konecki, *W pułapce reguł większości*, „Master of Business Administration. Biuletyn Międzynarodowej Szkoły Zarządzania i Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości i Zarządzania” 1998, nr 3, s. 14-16.

Dziś w kręgu zachodnim nie ma żadnej integrującej ludzi całości kulturowej czy aksjonormatywnej ani też jednej elity, która dostarczałaby prawomocnych wzorów i wartości. Całością taką było przez stulecia chrześcijaństwo, z typową dla wspólnoty skłonnością to traktowania jednostki jako członka grupy w sposób jednolity reagującej na bodźce zewnętrzne. Samorealizacja to prywatna strategia konsumpcji kulturalnej, prywatny projekt życia związany z demonopolizacją wzorów kultury i słabnącym uczestnictwem w „projektach zbiorowych”, takich jak naród, Kościół czy państwo, w których odgrywało się role: patrioty, wyznawcy czy obywatela. Stajemy się zatem konsumentami narodu, państwa, religii. Narzucanie wartości jako strategia traci swoją wartość; zyskuje ją natomiast dostarczanie treści oraz kontrola nad kanałami ich dystrybucji. Rosnącej ruchliwości społecznej i przestrzennej odpowiadają płynne tożsamości, co Magała łączy z „wyzwoleniem się spod ograniczeń nietolerancyjnej [...] wspólnoty, ostro oddzielającej «swoich» od «obcych»”²³. Magała dodaje, że owo wyzwolenie interpretowane jest w kategoriach awansu społecznego, „nawet jeśli będziemy to oceniać jako popadnięcie w płytką, infantyлизującą konsumpcję kulturalną”²⁴. „Ludzie traktują ją poważnie – dodaje – jest dla nich bowiem nie tylko potrzebą statusową, ale także budulcem tożsamości”²⁵.

W dobie nowożytnej przewagę miała tendencja „dyscyplinarna” – od ludzi oczekiwano posłuszeństwa wobec instytucji takich, jak rodzina czy Kościół, oraz przestrzegania wyznaczonego przez nie systemu wartości, na przykład zachowywania postawy patriotycznej. Od początku dwudziestego wieku widoczny jest jednak kryzys tego stanu rzeczy, łączący się z tendencją do radykalnego wyzwalać się jednostkowej osobowości. Tendencja ta zaś ma szerokie konsekwencje i prowadzi do kryzysu więzi, wspólnot lokalnych, rodziny czy międzypokoleniowej transmisji wiedzy. Model społeczeństwa zorganizowanego i zdyscyplinowanego zostaje wyparty przez model społeczny oparty na strukturach miękkich, w których jedyną niekwestionowaną wartością jest samorealizacja jednostki. Chociaż późna nowoczesność jest czasem personalizacji, człowiek nie jest w tej epoce twórczy – pozostaje bierny, poznawczo „oszczędny”²⁶; jest też manipulowany i pozbawiany twardej tożsamości. Postrzega siebie jako wiązkę różnic – myśli, uczuć, dążeń, których jednak nie łączy żaden mocny rdzeń, żadne mocne „ja”.

Nauki społeczne dość dobrze pokazują, gdzie w historii kultury lokowały się autorytety, jak dokonywało się skuteczne wdrażanie do ról społecznych i do

²³ Magała, dz. cyt., s. 5.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. A. Zybortowicz i in., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Wydawnictwo Kasper, Kraków 2015, s. 190n.

naśladowania grup odniesienia, jak poprzez wzmocnienia pozytywne i negatywne (nagradzanie i karanie) sankcje społeczne oddziaływały na zachowania ludzkie. Konieczność podporządkowania się rolom społecznym i groźba sankcji powściągały istniejące w człowieku pierwiastkowe zło i agresję. W procesie ewolucji politycznej, kiedy okazywało się, że zawodzą wszystkie wizje i teorie amelioracji człowieka (dowodziła tego socjobiologia), a także wiara w jego pierwiastkowe dobro, rządzącym powierzano dysponowanie narzędziami rozładowywania agresji (jakimi były maczugi, muszkiety czy nowoczesna broń palna), jednocześnie pozbawiając tych narzędzi rządzonych.

Wykorzystywanie represyjnej funkcji kultury, czyli sprawowanie kontroli przez egzekwowanie ról społecznych, było najsilniejsze w przypadku kultury postfiguratywnej²⁷ i utrzymywało się jeszcze w kulturze kofiguratywnej, choć erodowało pod wpływem procesów modernizacji, industrializacji (dzięki organizacji pracy według zasad fordyzmu i taylorizmu), urbanizacji i umasowienia kultury, a ostatecznie – anomii. Dziś tendencja ta w sposób przyspieszony zanika w kulturze prefiguratywnej. W kulturze tej obserwujemy przesuwanie się ciężaru kontroli ze sfery instytucji socjalizujących (pierwotnych i wtórnych) oraz sfery publicznej (państwa) do sfery rynku i pieniądza. Zmiany tego typu zachodzą obecnie przede wszystkim w kulturze Zachodu, gdzie procesy erozji socjalizacji mają charakter najgłębszy. W przypadku kultury muzułmańskiej i podobnych jej systemów społecznych inna kontrola nie jest jeszcze potrzebna, funkcje kontrolujące sprawuje tam bowiem kultura odziedziczona, kultura losu, nie zaś wyboru.

Jednocześnie w kulturze Zachodu zmieniły się grupy odniesienia dostarczające atrakcyjnych wzorów: autorytety moralne zostały zastąpione autorytetami medialnymi, które kreują upodobania konsumpcyjne i nie mają ambicji formułowania norm moralnych.

Choć w życiu społecznym przez stulecia dominowały przede wszystkim religijne instytucje kulturowe, z czasem wzrosła rola instytucji świeckich i ukształtował się odrębny system polityczny, co sprzyjało stopniowemu powstawaniu autonomicznego systemu ekonomicznego. Z czasem, jak zauważył Neal Smelser²⁸, w kręgu protestanckim religijna motywacja pracy przekształciła się w świecką racjonalność zysku. Nie wiadomo dokładnie, dlaczego doszło do tej zmiany, ale faktem jest, że przyniosła ona nowoczesny kształt kultury.

Jeszcze na etapie społeczeństwa nowoczesnego zerwana została triada: tradycja–religia–władza. Pewne normy pochodzące z tradycji i religii włączano

²⁷ Zob. M. M e a d, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu pokoleniowego*, PWN, Warszawa 1978.

²⁸ Zob. N. S m e l s e r, *Przyczynek do teorii modernizacji*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wybór W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975, s. 323-341.

do obszaru norm prawnych, inne zaś odrzucano. Coraz więcej było przejawów relatywizmu, a normy demokracji stawały się coraz pojemniejsze, aby można było jak najwięcej ludzi włączyć do systemu, czyli w funkcjonowanie ładu społecznego. W drugiej połowie dwudziestego wieku w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych doszło do tak znacznego rozszerzenia formuły demokracji, że mieścili się w niej wszyscy dorośli obywatele bez względu na płeć czy cenzus majątkowy. Gdy jednak nowe uniwersum demokracji musiało pomieścić ludzi z całkiem odmiennym wyposażeniem kulturowym, pojawiły się komplikacje. Dziś demokratyczne społeczeństwa stają w obliczu konieczności współżycia w zbiorowościach o skali różnorodności nieznanej w dotychczasowej historii²⁹. Prowadzi to do dwóch konsekwencji: z jednej strony – do ekstensji normy, z drugiej zaś – do wzmożenia pedagogiki obywatelskiej, służącej włączaniu „nowych przybyszów” w obowiązujące ramy demokracji. Pedagogika ta musi – w przypadku wielkich mas ludzkich – przybierać postać socjotechniki, manipulacji i formowania świadomości w odpowiednim kierunku, głównie przez media. Coraz mniej skuteczna okazuje się dziś polityka kulturalna czy edukacyjna, coraz częściej jej rolę przejmują rynek, tyle że wdraża on raczej do roli konsumenta niż obywatela.

W konkluzji można powiedzieć, że jeśli jednostka przestaje być określana przez swoją przynależność, przestaje być „członkiem czegoś” i chce się stać podmiotem działania, zmieniać trzeba mechanizmy kontroli funkcjonujące w kręgu kultury Zachodu. Demokracja, podobnie jak religia, nie zapewnia dziś kontroli dającej gwarancje ładu poprzez konsens dotyczący wartości, staje się bowiem procedurą. Wiemy, jak wyglądała kontrola przez kulturę, do której się przynależy, nasza wiedza jest jednak mniejsza, jeśli chodzi o mechanizmy kontroli przez kulturę, którą się konsumuje. Wiele wskazuje na to, że newralgiczny punkt regulacji społecznej znajduje się w obszarze rynku.

JEDNOSTKA LUDZKA W CIENIU KRYZYSU ŻYCIE ZE SMARTFONEM NA FACEBOOKU

Życie jednostki w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, a także przez większą część pierwszej dekady wieku dwudziestego pierwszego kształtowało się pod wpływem ideologii neoliberalnej i rosnącej roli technologii cyfrowych. Pod koniec tamtej dekady wystąpiły dwa zjawiska – o sprzecznych wektorach – które mają obecnie największy wpływ na funkcjonowanie człowieka. Pierwsze to wynalazek smartfona i gwałtowny rozwój telefonii mobilnej, do której zaczęły emigrować serwisy społeczności-

²⁹ Zob. K. Michalski, *Trwoga śmierci, trwoga życia* (wywiad), „Życie” z 29-31 III 1997.

we, istniejące już od jakiegoś czasu. Drugie to kryzys na rynkach finansowych, który niczym przez działanie centryfugi przemieścił się do innych dziedzin gospodarki, a z czasem także do różnych obszarów życia społecznego.

Kim staje się homo digitalis? Wiele jest na ten temat opinii – niektóre z nich wartościują dzisiejszego człowieka pozytywnie, inne oceniają go negatywnie. Można mówić w odniesieniu do niego o „trzech prędkościach”, o których decyduje zmienna wieku. Osoby starsze, „analogowe”, które nie wyemigrowały do świata wirtualnego, były i chyba już w większości pozostaną sformatowane przez świat realny. Osoby w średnich przedziałach wiekowych przenosiły swe skrypty poznawcze ze świata realnego do świata wirtualnego, a obydwie te światy ulegały w ich umysłach wzajemnej konfiguracji. Inaczej jest w przypadku ludzi młodych, o których można powiedzieć, że „urodzili się z tabletem (czy smartfonem) w rękę”. Amerykański psychiatra Elias Aboujaoude po przeprowadzeniu setek wywiadów z osobami korzystającymi intensywnie z technologii cyfrowych (ang. heavy users) sformułował precyzyjne wnioski w kwestii, jak bycie online rzutuje na życie offline. Jego zdaniem to, jak ludzie funkcjonują w cyberprzestrzeni, ma znaczący wpływ na ich zachowania w świecie fizycznym. Dostrzegł u tych użytkowników sieci cechy osobowości o sprzecznych wartościach: z jednej strony mają oni wyolbrzymioną wiarę we własne możliwości (ang. empowerment) połączoną z narcyzmem („patrzcie na mnie”), z drugiej – wykazują ograniczenie, regresję, impulsywność i kompulsywność, niecierpliwość i dekoncentrację, skrócony moment napięcia uwagi (ang. span of attention) – co przypisuje się wielozadaniowości (ang. multitasking). Charakterystyczne są w ich wypadku: oczekiwanie natychmiastowej gratyfikacji, rozhamowanie sieciowe, infantylizacja dorosłych i adultyzacja dzieci, ograniczone zasoby siły woli, lęk przed wejściem w relacje live³⁰.

Najkrócej mówiąc, mamy dziś do czynienia z technomorfizacją człowieka, czyli z jego upodabnianiem się do maszyn. Ten sposób myślenia, ujmujący człowieka jako maszynę, odzwierciedla się w języku: pojęcia „processor” czy „komputer” pojawiają się jako metafora mózgu, powszechnie używane są terminy: „zresetować się”, „doładować się”, „wygugłować coś w mózgu” oraz im podobne. Tego rodzaju myślenie o człowieku sięga wczesnego oświecenia – mechaniczycznej wizji człowieka, którą stworzył Julien Offray de La Mettrie³¹. W pragmatycznej formie obecne było ono w pracy *The Principles of Scientific Management* Fredericka W. Taylora z roku 1911³². Taylor przekonany był, że „podstawowym celem ludzkiej pracy i myśli jest wydajność; że rachunek techniczny

³⁰ Zob. E. Aboujaoude, M.D., *Virtually You: The Dangerous Powers of the E-Personality*, W.W. Norton & Co., New York 2012.

³¹ Zob. J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, PWN, Warszawa 1984.

³² Zob. F.W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, Cosimo, New York 2006.

pod każdym względem przewyższa ludzki osąd; że w rzeczywistości ludzkim sądom nie można ufać, ponieważ są skażone nieścisłością, dwuznacznością i zbędną złożonością; że subiektywizm stanowi przeszkodę w jasnym myśleniu; że to, czego nie można zmierzyć, albo nie istnieje, albo nie ma wartości”³³.

Postrzeganie człowieka jako maszyny ugruntowywał postęp medycyny, dzięki któremu niemal wszystkie elementy ludzkiego organizmu można dziś wymienić, zastąpić ich biologicznymi, a coraz częściej sztucznymi zamiennikami. Niewymienialny pozostał tylko mózg – wytwórca decydującej o człowieczeństwie świadomości. I chociaż o mózgu nadal wiemy niewiele, mamy coraz więcej informacji o tym, jak zastąpić jego niektóre funkcje przez maszynę. Metafora mózgu jako komputera jest uprawniona, ponieważ mózg jako biologiczny „centralny procesor” (ang. central processing unit – CPU) można doładować, aktualizować, skalibrować, przeskalować czy sformatować.

Cechami człowieczeństwa zawsze były: kreatywność, intuicja, inteligencja emocjonalna, zdolność do podejmowania decyzji przy niepełnej wiedzy, niedostatku danych i informacji czy stosowanie logiki rozmytej (ang. fuzzy logic). Jako gatunek przetrwaliliśmy tak długo tylko dzięki temu, że wykształciliśmy w sobie mechanizm szybkiego formułowania opinii opartych na bardzo skąpych informacjach. Obecnie musimy jako gatunek nauczyć się przetrwać w świecie, w którym występuje nadmiar informacji.

Powstaje jednak pytanie, co wynika z naszego obcowania z zimnym, nie-ludzkim komputerem, operującym w logice dwuwartościowej. Komputer wymaga porządku myślowego, sprecyzowanych pojęć, jasno postawionych zadań i szybko wychwytuje niejasności. Jest czysto algebraiczny, niezaprogramowany na emocje, abstrakcję, nie dysponuje żadnymi inteligencjami poza logiczno-matematyczną. Nie ma tego, co cechuje ludzi: zdolności do myślenia abstrakcyjnego, intuicji, odczytywania ironii, sarkazmu, metafory – czyli tego, co jest podstawą inteligencji i kreatywności. Jest on urządzeniem operującym algebraicznie, binarnie, niezdolnym do dekodowania semiotyki przekazu, zwłaszcza przekazu werbalnego. Czy użytkownicy komputera nie tracą zatem tych ludzkich cech, które są fundamentem ich kreatywności? Przecież to właśnie dzięki tym przymiotom człowiek ma przewagę nad komputerem, potrafi kojarzyć fakty, podejmować decyzje przy niepełnej wiedzy, niedostatku danych i informacji, posługując się przy tym logiką rozmytą. Człowiek potrafi z różnorodnych przekazów wydobywać esencję i znaczenia, a dzięki temu budować sens w rzeczywistości wokół siebie, myśleć polisemicznie, odnosić się do pojęć oderwanych, rozumieć zjawiska, których bezpośrednio nie doświadcza.

³³ Cyt. za: N. P o s t m a n, *W stronę XVIII stulecia. Jak przeszłość może doskonalić naszą przyszłość*, tłum. R. Frąc, PIW, Warszawa 2001, s. 64n.

Dzięki tak zwanym smart machines człowiek osiąga coraz wyższe umiejętności logiczno-analityczne, szybko się uczy: komputer zwiększa ludzki potencjał kognitywny i kreuje nowe połączenia neuronalne. Chociaż jednak jego użytkownicy szybciej się uczą, płacą za to cenę w postaci algorytmizacji umysłu. Program nie rozumie bowiem tego, co robi, po prostu wykonuje instrukcje – my zaś rozumiemy rzeczy, których komputer nie zinternalizuje. Komputer nie wie, że jest „mądry”, nie wie bowiem, że istnieje.

Z badań Gary’ego Smalla i jego zespołu neuronaukowców wypływa wniosek, że intensywne użytkowanie Internetu wzmacnia pewne procesy poznawcze, ale zubaża też człowieka o istotne kompetencje w komunikacji interpersonalnej, jak na przykład rozumienie mowy ciała czy emocji wyrażanych przez intonację głosu. Mózgi użytkowników Internetu gorzej radzą sobie z dekodowaniem mimiki i gestykulacji rozmówcy. Dlatego „dzieciaki-sieciaki”, szczególnie chłopcy, nie przepadają za kontaktami „twarzą w twarz” (ang. face-to-face), uważanymi przez nich za gorszą formę komunikacji. Nie potrafią też odczytywać wyrazu oczu drugiego człowieka i unikają kontaktu wzrokowego. Tradycyjne, niezapśredniczone formy komunikowania stają się dla nich powodem stresu, co z kolei niewątpliwie zubaża ich zdolności do budowania więzi społecznych³⁴. Powstaje zatem ważne pytanie, na które chyba nie znamy jeszcze odpowiedzi: czy ludzie z tego pokolenia nadrobią swoje zapóźnienia w zakresie kompetencji komunikacyjnych, czy też nie będą tego w stanie uczynić, co oznacza że model komunikacji międzyludzkiej ulegnie istotnej zmianie?

Indywidualizm przeniósł się do sieci. Lee Rainie i Barry Wellman ukuli termin „indywidualizm sieciowy” (ang. networked individualism)³⁵. Usiecione indywidualistę cechują: bezprecedensowy, szeroki dostęp do danych (informacji, wiedzy), nieograniczone możliwości komunikacji we wszystkich modelach komunikacji (jeden z jednym, jeden z wieloma, wielu z jednym, wielu z wieloma), możliwość szybkiego wchodzenia do społeczności online i zeń wychodzenia, lokowanie zasobów w „chmurze”, wsparcie intelektualne ze strony narzędzi, znajdowanie się w centrum relacji i interakcji oraz zarządzanie nimi, luźne więzi nacełowane na pozyskiwanie nowych zasobów (znajomości, kapitału relacji, samoaktualizacji, informacji, wiedzy) od społeczności internetowych (zasobów tych nie można pozyskać w najbliższym otoczeniu)³⁶, dzielenie się zasobami z innymi (ang. sharism), ale też prywatyzowanie społeczności

³⁴ Zob. G. Small, M.D., G. V o r g a n, *iBrain: Surviving the Technological Alteration of the Modern Mind*, William Morrow Paperbacks, New York, New York, 2009.

³⁵ Zob. L. R a i n i e, B. W e l l m a n, *Networked: The New Social Operating System*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2012.

³⁶ Zob. M.S. G r a n o v e t t e r, *The Strength of Weak Ties*, „American Journal of Sociology”, 78(1973) nr 6, s. 1360-1380.

dla własnych potrzeb („ja jestem najważniejszym węzłem”). Praca sieci (ang. network) zastępuje „pracę nóg” (ang. legwork), która stanowi metaforę fizycznej mobilności. Jednostka nabiera znaczenia jako czynnik zmiany, a zamiana przez nią wywoływana (ang. individual driven change) staje się istotniejsza od zmiany, której czynnikiem jest struktura (ang. structure driven change).

Pierwsze pokolenie sieciowe nazwano pokoleniem Y. Dziś w odniesieniu do generacji z przełomu stuleci coraz częściej mówi się o pokoleniu Z, które jeszcze głębiej zanurzone jest w cyfrowej technosferze, a obecnie wkracza w dorosłość i wchodzi na rynki pracy. O tych „cyfrowych tubylcach” nie da się jeszcze wiele powiedzieć, a właściwie trzeba by ich opisywać za pomocą oksymoronów, tyle bowiem jest w nich sprzeczności, przede wszystkim z jednej strony ów sieciowy indywidualizm, z drugiej zaś organizowanie się w społeczności internetowe. Przez jakiś czas przybierał na sile trend, by poczucie tożsamości społecznej w ramach dużej wspólnoty, na przykład narodu, ustępowało miejsca tożsamościom zdecentralizowanym.

Ponieważ każde nowe pokolenie formułuje pod adresem przeszłości własny kwestionariusz pytań, jedna narodowa czy inna wspólnotowa narracja może w rezultacie nie trafić do nikogo. Każdy chce i ma prawo poszukiwać swojej kulturowej ojczyzny, albo lokując ją w ojczyźnie zamieszkaną przez współziomków, albo konstruując własną, wyobrażoną na wzór „rzeszy” samoorganizujących podmiotów ludzkich. Osoby reprezentujące pokolenie Z definiują się już nie tyle przez wielkie struktury (narody, państwa, wielkie religie czy klasy), ile przez samych siebie i wchodzi jedynie w tymczasowe sieci zadaniowe czy projektowe, by zrealizować jakiś konkretny cel i osiągnąć własne korzyści. Ową różnorodność i wielorakość bieżących konfliktów społecznych oraz ich luźnych wzajemnych powiązań ujmuje w jednolitą ramę pojęcie rzeszy czy wielości (ang. multitude). Według Michaela Hardta i Antonia Negriego przez rzeszę można rozumieć „wielość wszelkich pojedynczych różnic”³⁷. Umożliwia ona „społecznej wielości osiągnięcie porozumienia i wspólne działanie mimo jej utrzymującego się wewnętrznego zróżnicowania”³⁸.

Do niedawna klasy czy ideologie w coraz większym stopniu zastępowały takie wyznaczniki, jak etniczność, rasa, płeć, orientacja, style życia czy inne czynniki kulturowe, a ludzi coraz bardziej określała przynależność do różnorodnych grup mniejszościowych emancypujących się z większości. Obecnie tendencja ta wydaje się ulegać zahamowaniu, o czym świadczy odradzanie się nacjonalizmów i etnocentryzmów w wielu krajach, w tym także w Polsce, i to wśród najmłodszych pokoleń Europejczyków. Zjawisko to jest najczęściej

³⁷ M. H a r d t, A. N e g r i, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004, s. 105. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.K.

³⁸ Tamże, s. xiv.

wiązane z kryzysem, którego przyczynę stanowi napływ uchodźców, ale jego przyczyny są zapewne głębsze. Można się pokusić o ogólniejszą refleksję, że być może działa tu pewne prawo cyklu i że mamy w tym wypadku do czynienia z dynamicznym procesem: gdy za dużo jest indywidualizmu utożsamianego z wolnością jednostki, wtedy rodzi się potrzeba bezpieczeństwa, którą zaspokaja kooperacja. Takim naturalnym środowiskiem kooperacji stała się sieć.

Tym też można tłumaczyć fakt, że wiele społeczności sieciowych nabiera kształtu „nowych plemion”, organizujących się wokół gier komputerowych czy kultowych marek. Ich socjologiczne charakterystyki znaleźć można w pracy Michela Maffesoliego *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*³⁹. Świat staje się multitrybalny, a przykładów owego neotrybalizmu można znaleźć mnóstwo. O społeczności skupionej wokół kontrowersyjnego dietyka doktora Pierre'a Dukana mówi się na przykład „plemię Dukana”, a nazwa ta denotuje nie tylko zasady żywienia, ale również pewien styl życia, popularną filozofię.

Dzisiejsze młode pokolenie żyje już jak gdyby w innym czasie, nie ma w nim optymizmu, jaki cechował młodych ludzi wchodzących w dorosłość i na zawodowe ścieżki w warunkach przedkryzysowego boomu, zaczarowanego wolnością świata neoliberalizmu. Pokolenie to potrafi się samoorganizować, inicjuje ruchy społeczne (Ruch „oburzonych” w Hiszpanii, serię demonstracji pod hasłem „Okupuj Wall Street” (ang. Occupy Wall Street) czy protesty anty-ACTA w Polsce i w innych krajach). Ma powody do frustracji, ponieważ jest najlepiej wykształconym pokoleniem w historii, przynajmniej pod względem umiejętności i kompetencji technicznych oraz komunikacyjnych, tak bardzo cenionych na rynku pracy, a tymczasem zderza się z koniecznością podejmowania pracy „śmieciowej” czy też, ogólniej mówiąc, prowadzenia „śmieciowego” życia. Tę właśnie grupę społeczną Guy Standing nazywa prekariatem⁴⁰. To pokolenie skazane „na przemiał”⁴¹, by użyć metafory Zygmunta Baumana. Jego powód do frustracji jest oczywisty: płynie ze świadomości, że czeka je gorsze życie niż to, które było udziałem pokolenia jego rodziców. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku młodzi ludzie wznieśli rewolucję kontrkulturową, bo nie chcieli żyć tak, jak żyli ich rodzice – w społeczeństwie kontraktu, które uznawali za opresyjne. Mieli zapewnione bezpieczeństwo socjalne, pracy nie brakowało, a edukacja na wszystkich poziomach – przynajmniej w Europie – była bezpłatna. O tak zwanych umowach śmieciowych

³⁹ Zob. M. Maffesoli, *Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Table Ronde, Paris 2000.

⁴⁰ Zob. G. Standing, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, tłum. K. Czarnocki, P. Kaczmarewski, M. Karolak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

⁴¹ Zob. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

ani o prekariacie nikt wówczas nie słyszał. Gdy bezpieczeństwa socjalnego jest zbyt wiele, ludzie pragną wolności. W niespełna pół wieku uzyskali dużo wolności, której towarzyszy jednak niewielkie bezpieczeństwo bytowe, a jego fundamentem jest możliwość świadczenia pracy. Tymczasem chcieliby czuć się bezpiecznie – tak jak czuli się ich rodzice. Historia najnowsza zatoczyła w ten sposób koło.

Ujmowanie wszystkich tych przemian za pomocą schematu sieciowego indywidualizmu, jak to czyni Barry Wellman, czy też pojęcia wirtualnego egoizmu, które ma zasadnicze znaczenie w ustaleniach Aboujaoude'a, napotyka jednak pewne ograniczenia. Ów indywidualizm nie przypomina bowiem tego, który znaleźliśmy w okresie rozkwitu liberalizmu, w epoce jeszcze w gruncie rzeczy przed powstaniem Internetu w dzisiejszym jego kształcie. Dziś jednostka nie jest już skoncentrowana na tekście, nie zmierza do tego, by go „wchłonąć”, by głęboko zaangażować się w jego rozumienie, lecz pozyskując nowe informacje i wiedzę, pragnie uruchomić transport myśli, puścić je w obieg. Jest to już nie tyle indywidualizm, ile udzielanie się, aby stale być „terminalem”, przez który przepływa sieć. Siłę posiada nie ten, kto gromadzi zasoby dla siebie, ale ten, kto się nimi dzieli.

ROZSZERZONA JEDNOSTKA W KURCZĄCYM SIĘ SPOŁECZEŃSTWIE?

Jak zatem będzie się kształtować kondycja jednostki w dwudziestym pierwszym wieku? Wydaje się, że wiele zależy od edukacji. Przez wiele pokoleń w kręgu kultury zachodniej edukacja miała charakter masowy, ale czerpała z dziedzictwa oświecenia i była nastawiona na przekaz wiedzy, racjonalnego myślenia, na kształtowanie nowych pokoleń w duchu poczucia sprawstwa i odpowiedzialności. Na przełomie dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku edukacji takiej już jednak nie ma, a szkoła przestała być głównym ośrodkiem wtórnej socjalizacji. Rolę tę przejęły nowe media z Internetem na czele. Wedle deklaracji osób kształcących się na różnych poziomach to Internet, a nie szkoła ma przygniatającą przewagę jako źródło użytecznych informacji i wiedzy.

Młodzi ludzie nadal są wychowywani przez media, przemysł reklamowy i marketing do roli konsumentów przywiązanych do marki, nie zaś do roli obywateli czy rodziców. W tym duchu kształci ich także szkoła, formując postawy indywidualizmu w rodzaju „multifreedom” i „multichoice” oraz koncentrując się na przekazywaniu kompetencji wymaganych przez pracodawców, którzy oczekują, by pracownik był jak najbardziej wydajny i przysparzał jak największej ilości dóbr i usług.

Najkrócej mówiąc, współczesna edukacja prowadzi do sterowania jednostką na różne sposoby: behawioralny (przez nagrody i kary), psychodynamiczny

(przez sprowadzanie człowieka do funkcji maszyny popędowej) i cybernetyczny (przez traktowanie człowieka jako „czarnej skrzynki” informacyjnej, która ma konsumować odpowiednie dane, przetwarzać je i być przez nie sterowana). Takie też koncepcje człowieka wpisane są w strukturę głęboką aparatu komercyjnej reklamy i to właśnie on w największym stopniu kształtuje formaty i profile mentalne osobowości w dwudziestym pierwszym wieku. Ma to być osobowość płynna (plastyczna) i „zgamifikowana”, czyli funkcjonująca jak gdyby w rzeczywistości gry komputerowej, w układzie nagrody, natychmiastowej gratyfikacji, uruchamianym przez stymulację zewnętrzną. Jednocześnie coraz mniejszą rolę odgrywa stymulacja wewnętrzna, co sprawia, że jednostka staje się zewnątrzsterowna, zalgorytmizowana, sformatowana i „stargetowana”. Miejsce kontroli przesuwa się na zewnątrz.

Nie wiemy jeszcze, jakie będą dalekosiężne skutki przejścia od analogowości do cyfryzacji. Podobnie jak w przypadku większości zmian technologicznych, będą one zapewne dwojakie, a nawet wielorakie. Przykłady różnorodności ich ocen można już znaleźć w wielu pracach, rzadko bowiem zdarza się, by autorzy eksponowali wyłącznie pozytyw i minimalizowali negatywy. W książce *The App Generation: How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*⁴² Howard Gardner i Katie Davis kreślą obraz pokolenia iPhone'a: jest ono uzależnione od aplikacji i bezradne bez możliwości ich używania, ale aplikacje te, których są już setki tysięcy, powiększają różne potencjały ludzkie. Rodzą się zatem nowe formaty jednostki, która staje się nomadyczną monadą i monadycznym nomadą. Dane, które użytkownik „produkuje”, upubliczniają jego prywatność; zarazem technologie cyfrowe, które wykorzystuje do „policzenia” siebie (ang. quantified self), czyli różnego rodzaju trackery, bransolety mierzące tętno czy krokomierze) zapewniają mu poczucie kontroli nad sobą i swoim organizmem, choć zarazem nim sterują, wydając komendy, którym trudno się oprzeć („za mało dziś spaliłeś kalorii, musisz jeszcze pobiegać”). Jeśli urządzenia te są ponadto podłączone do sieci, to taka transhumanistyczna (zhybrydyzowana) jednostka staje się w zasadzie postprywatna, transparentna i stale na własne życzenie monitorowana. Prywatność przestaje być dla niej wartością, przeradza się w swe przeciwieństwo – ekshibicjonizm, jak to miało miejsce w przypadku pewnej rodziny z Poznania, która za pośrednictwem zainstalowanych w mieszkaniu kamer transmitowała do sieci (ang. life streaming) swą codzienność czy wręcz intymność przez całą dobę⁴³.

⁴² Zob. H. Gardner, K. Davis, *The App Generation: How Today's Youth Navigate Identity, Intimacy, and Imagination in a Digital World*, Yale University Press, New Haven–London 2014.

⁴³ Zob. K. Nowakowska, *Rodzina Dzikowskich w Internecie na żywo – to nie może skończyć się dobrze*, http://kobieta.gazeta.pl/kobieta_ekstra/1,155242,19175553,rodzina-dzikowskich-to-nie-moze-skonczyc-sie-dobrze.html.

Światy przeżywane przez „cyfrowych” ludzi stają się światami równoległymi, żyją oni bowiem w swych „bańkach informacyjnych” (każdy wchodzi do innego Internetu i otrzymuje zeń inną ofertę). Jednostka staje się zarazem wielozadaniowa i wieloe ekranowa. Im bardziej wielozadaniowo funkcjonuje, tym bardziej utylitarnie i relatywistycznie podchodzi do kwestii moralnych. W ten sposób mamy do czynienia z narodzinami osobowości wielokrotnej (ang. multiple-personality), składającej się z krótkich fragmentów świadomości, „przełączanych” w zależności od tego, w którym świecie wirtualnym lub w której sieci się w danej chwili znajduje, i skazanej na ciągłe przełączanie trybu.

Podsumowując ten wątek, można pokusić się o stwierdzenie, że dzięki cyfrowej „nakładce” na świat rodzi się jednostka „rozszerzona”, która żyje w kurczącym się społeczeństwie. Dla młodych ludzi dorastających w świecie nowych technologii – dla „pokolenia Z” – nie istnieje życie pozbawione komputerów, smartfonów i Internetu, obrazów czy infografik. Rzadko korzystają oni z bibliotek, nie lubią papierowych gazet i ręcznego pisania. Nie przywiązują się też do miejsca pracy. Odchodzą, jeśli nie spełnia ich oczekiwań. W realnym świecie czują się zagubieni.

Im większe przyspieszenie cywilizacyjne, tym głębsze okazują się przepaście międzypokoleniowe i tym trudniej o przekaz między pokoleniami. Chociaż w dziejach nie było generacji, która przejęłaby całe dziedzictwo swych poprzedników, to przez tysiąclecia zmiany w następujących po sobie pokoleniach były nieznaczne – nie było więc w zasadzie konfliktu pokoleń, żyły one w tym samym świecie, a kultura i wiedza przejęta od poprzedniej generacji wystarczały kolejnej do przeżycia. Prawidłowość ta uległa zachwianiu w społeczeństwie przemysłowym. Zmiany zachodzące w ciągu życia jednej generacji stały się mocno widoczne, a nowe pokolenie – mimo że nadal więcej było kontynuacji niż zmiany – żyło już w innym świecie. Obecnie skala zmian przerasta jednak wszelkie wyobrażenia: różnice nie dotyczą już pokoleń, ale kilkuletnich przedziałów wieku.

Mamy zatem do czynienia z różnymi stylami życia, pracy, uczenia się, komunikacji czy zabawy, a zmienne, które o stylach tych decydują, to czynnik wieku i nowych technologii. Można powiedzieć, że nasza planeta będzie jeszcze przez długi czas zaludniona przez „imigrantów” do sieci i sieciowych „tubylców”. Tych pierwszych, zgodnie z prawami biologii, będzie ubywać, drugich zaś przybywać. Różnice między obydwo ma grupami jeszcze przez długi czas napędzać będą konflikty o władzę czy zasoby.

Czynnik pokoleniowy w dużym stopniu wyjaśnia etiologię nowych środowisk społecznych w sieciach. Rodzi się w ten sposób nowe, szerokie pojęcie ekosystemu. Klucz do uchwycenia przyszłości kryje się więc w pytaniu, jak społeczeństwo się w tym nowym ekosystemie zachowa. Rainie i Wellman

twierdzą, że światem rządzi – jak go nazywają – nowy społeczny system operacyjny. Niewiele jest w nim miejsca na stare instytucje nowoczesnego, przemysłowego, stacjonarnego i statusowego społeczeństwa (w którym głównym wyznacznikiem statusu jest własność). W tym systemie operacyjnym liczą się: sieć, projekt, smartfon, dostęp, mobilność i serwisy społecznościowe, nie zaś hierarchia, pozycja i stacjonarna przestrzeń. Jest on oparty na indywidualizmie sieciowym, stanowiącym nową formę społecznej afiliacji w odróżnieniu od wspólnoty czy stowarzyszenia oraz innych terytorialnych bytów społecznych. Nie umiemy jeszcze odpowiedzieć na pytanie, czy „dzieciaki-sieciaki” wpiszą się w zastany ład instytucji władzy politycznej, ekonomicznej i kulturowej, tak jak uczynili to ich dziadowie z pokolenia roku 1968, którzy zasilili zarządy spółek i późniejszy establishment, czy też stworzą inny, nowy porządek, a więc zbudują nową cywilizację. Jest to pytanie o to, czego będzie więcej: kontynuacji czy zmiany (transformacji).

Dlaczego „rozszerzone” ego (ang. augmented self) oznacza „kurczące się” społeczeństwo? Kilka jest powodów, które skłoniły niektórych autorów do poglądu głoszącego nie tylko implozję, ale wręcz koniec społeczeństwa. Karin Knorr-Cetina na przykład opatrzyła swoją pracę podtytułem *Social Relations in Post-social Knowledge Societies*⁴⁴. Autorka ta posługuje się oksymoronem „post-social societies”. Wykorzystywanie oksymoronów, metafor, parabol i innych środków semiotycznych pojawia się, gdy brakuje nowego języka opisu. Podejście tego rodzaju zainspirowane zostało teorią „aktora-sieci” (ang. Actor–Network Theory), którą rozwinęli francuscy socjologowie Michel Callon i Bruno Latour, a także Brytyjczyk John Law⁴⁵. Ich zasługą było odświeżenie języka socjologii, i zwrócenie uwagi na nowe wymiary opisywanych przez nią zjawisk, ale trzeba też obarczyć ich „grzechem” dalszego skomplikowania naszego rozumienia społeczeństwa, „którego nie ma”. Teoria „aktora-sieci” podaje bowiem w wątpliwość samo istnienie społeczeństwa, akcentując istnienie raczej techno-ludzkich kolektywów. To właśnie twórcy tej teorii ogłosili „desocjalizację” świata⁴⁶.

Gdyby jednak przyjąć reprezentowane przez nich stanowisko, to należałoby uznać, że brną w ślepą uliczkę ci wszyscy, którzy badając na przykład

⁴⁴ Zob. K. Knorr-Cetina, *Sociality with Objects: Social Relations in Post-social Knowledge Societies*, „Theory, Culture & Society” 14(1997) nr 4, s. 1-30.

⁴⁵ Zob. M. Callon, *Techno-economic Networks and Irreversibility*, w: *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*, red. J. Law, Routledge, London–New York 1991, s. 132-161; *Actor Network Theory and After*, red. J. Law, J. Hassard, Blackwell, Oxford 1999; Latour, dz. cyt.

⁴⁶ Zob. K. Krzysztofek, *Nie-ludzka sieć. Wokół teorii Actor–Network*, w: *Człowiek, miasto, region. Związki i interakcje. Księga jubileuszowa profesora Bohdana Jałowieckiego*, red. G. Gorzelak, M.S. Szczepański, W. Ślęzak-Tazbir, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 267-283.

skutki rewolucji informacyjnej i komunikacyjnej, posługują się pojęciem społeczeństwa z przymiotnikiem „informacyjne” czy „sieciowe”. Radykalny w swej logice wniosek z Latoura „socjologii nie-ludzi” wyprowadzają Tomasz Szlendak i Krzysztof Pietrowicz: „Jeżeli usługi oferowane przez człowieka zostają zastąpione strukturą elektroniczną, zupełnie zautomatyzowaną, to żadna struktura o charakterze społecznym, w której biorą udział ludzie, nie jest już do niczego potrzebna. Wystarczy elektronika. Zmiana społeczna [...] nie będzie już wymagała dalszej komplikacji i rozwoju sieci społecznych złożonych z ludzi i relacji między nimi, lecz dalszego wzrostu poziomu złożoności sieci elektronicznych (czy raczej sieci złożonych z ludzi i nie-ludzi, z rosnącą przewagą tych drugich) i konstruowania, a potem wprowadzania w obieg coraz to nowszych przedmiotów. Będzie można zatem uprawiać socjologię, w ogóle nie zajmując się ludźmi, ponieważ będzie się analizowało więzi i sieci między przedmiotami w takim ukierunkowanym na przedmiot społeczeństwie. Rola człowieka zaś ograniczać się będzie do roli operatora przedmiotów, pewnego typu ogniwa interakcji wykorzystywanego przez przedmioty. Technologia bowiem od kilkudziesięciu lat zmienia się w sposób nieliniowy i nieprzewidywalny, szybko i w rozmaitych kierunkach, społeczeństwo zaś (to złożone z ludzi) zmienia się bardzo powoli i w zasadzie jest stabilne”⁴⁷.

Jak jednak wygląda wówczas wymiana między ludźmi? Czy dominacja relacji człowiek–narzędzie, w której narzędzie nie pełni już funkcji pośrednika wobec ludzkiego partnera, ale go wyłącza, nie zubaża relacji wymiany między ludźmi? Czy kultura wytworzy jakieś „przeciwciła”, by temu zapobiegać? Problem ten dotyczy zwłaszcza odniesienia do rzeczywistości określanej jako społeczeństwo wirtualne. Jeśli bowiem jednym z czynników sprawczych struktury społecznej jest podział pracy, to o jakim podziale można mówić w przypadku społeczeństwa wirtualnego: o podziale wiedzy, informacji czy rozrywki?⁴⁸

Społeczna rzeczywistość w świecie wirtualnym to wszakże nie jedyna rzeczywistość społeczna: rzeczywistość taka istnieje również w świecie realnym, choć oczywiście przenika się coraz bardziej z tą pierwszą. Nie sądzę zatem, że warto wikać się w spór o istnienie czy nieistnienie społeczeństwa. Rzeczywistość społeczna jest symbolicznie zakodowana. Bez społeczeństwa nie byłoby prawdziwie ludzkich jednostek. Rzeczywistość ta nie jest jednak jedyną postacią tego, co będziemy nazywać społeczeństwem. Jeśli bowiem

⁴⁷ T. Szlendak, K. Pietrowicz, *Kultura konsumpcji jako kultura wyzwolenia? Między krytyką konsumeryzmu a społeczeństwem opartym na modzie*, „Kultura i Społeczeństwo” 49(2005) nr 3, s. 93n.

⁴⁸ Zob. M. Marody, *Wirtualność rzeczywistości, rzeczywistość wirtualności*, w: *Wirtual – Czy nowy wspaniały świat?*, red. K. Korab, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 41-48.

nawet nie będziemy mieć do czynienia z końcem społeczeństwa, to na pewno będziemy świadkami końca społeczeństwa, jakie znamy.

*

Przed naukami społecznymi rysuje się pytanie, czy świat cyfrowy jest uzupełnieniem społeczeństwa, czy też jest on nowym społeczeństwem, a może jedynie nowym, sztucznym żywiołem, „nową planetą”, której nie można z niczym porównać. Chociaż odpowiedzi na pytanie to nie znamy, można się pocieszać, że druk czekał kilkaset lat, by ludzie go oswoiли i mogli sobie zdać sprawę z wielkości zmiany społecznej i kulturowej, którą przyniósł.

Im szybszy staje się rozwój technologiczny, tym mniej jesteśmy pewni, kim jesteśmy jako zarówno gatunek, jak i indywidua. W coraz mniejszym stopniu rozumiemy, co znaczy być człowiekiem. Niemal codziennie nowe odkrycia i wynalazki zmuszają nas do bolesnego przewartościowania fundamentalnych aspektów naszej egzystencji. Na naszych oczach nieustannie rodzi się coś nowego, powstaje samonapędzająca się rzeczywistość i jako ludzkość przekroczyliśmy granicę, za którą nie ma już powrotu do przeszłości, gdzie wszystko było znane. Nie mamy dokąd wracać, ciągle jednak nie mamy też dobrego pomysłu na przyszłość, a nawet na współczesność. Nie ma żadnej gwarancji, że rosnąca złożoność współczesnego społeczeństwa nie doprowadzi do załamania się cywilizacji, jaką znaliśmy⁴⁹.

Nowe światy tworzą nowych ludzi, pisze David Weinberger w książce *Small Pieces Loosely Joined*⁵⁰. Zdaniem autora nie jesteśmy w stanie zdefiniować siebie bez nakreślenia obrazu naszego świata, a zarazem nie możemy opisać naszego świata bez opisanie, kim jesteśmy jako ludzie. Kiedy pojawia się nowa rzeczywistość, kiedy wkraczamy do nowego świata, stajemy się nowymi ludźmi.

⁴⁹ Zob. *Sieć z dużymi dziurami. Rozmowa z Mirosławą Marody*, 4 XII 2007, <http://technopolis.polityka.pl/2007/rozmowa-z-mirosława-marody-o-społeczeństwie-informatycznym>.

⁵⁰ Zob. D. Weinberger, *Small Pieces Loosely Joined: A Unified Theory of the Web*, Basic Books, New York 2003.

Grzegorz HOŁUB

ODEJŚCIE OSOBY LUDZKIEJ? Od ucieleśnienia do sfery wirtualnej

„Uwolnienie” świata naturalnego od osoby ludzkiej może się dokonać również wtedy, gdy samego człowieka „uwolni się” od kondycji, która łączy go z tym światem. Należałoby więc zmierzać do wprowadzenia istnienia ludzkiego w taką sferę, która nie koliduje z dynamizmem naturalnych ekosystemów. To zaś mogłoby się dokonać, jeśli człowiek zrezygnowałby ze swojego wymiaru biologicznego i cielesnego, a związałby się z jakimś innym wymiarem – na przykład tym, który jest przedmiotem zainteresowania technologii materiałowych.

Idea osoby ludzkiej od dawna pozostaje ważnym tematem dyskusji filozoficznych. Powody ku temu są natury zarówno teoretycznej, jak i praktycznej: zalicza się do nich zarówno chęć poznania istoty człowieczeństwa, jak i potrzebę zdobycia wiedzy koniecznej do działania. Temat osoby pojawia się w filozofii średniowiecznej, nowożytnej i współczesnej w debatach o charakterze akademickim, a w ostatnim okresie – także o charakterze praktycznym. Nieustannie rosnące zdolności człowieka do zmiany otaczającego świata – a także do zmiany samego siebie – pilnie domagają się odpowiedzi na pytanie, kim – albo czym – jest podmiot sprawczy tych zmian. Czy mamy w ich przypadku do czynienia z wolną jednostką ludzką, czy też z konstelacją zdeterminowanych procesów? Jeśli osoba rzeczywiście istnieje, to jak ją poznać, jak opisać, jakie miejsce przyznać jej w istniejącym świecie? Odpowiedzi na te pytania, wypracowane w trakcie długotrwałych debat, mają różny charakter: niektóre z nich podkreślają swoistość osoby ludzkiej, jej autonomię i sprawczość, inne negują rzeczywistość osobową, a także sprawczość indywidualną.

W obecnym artykule zajmujemy się jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie o rzeczywistość osoby¹. Odpowiedź ta pojawia się w dyskusjach filozofów zainteresowanych kwestiami praktycznymi, dotyczącymi środowiska naturalnego, a wiążącymi się również z problematyką technologii informatycznych. Wydaje się, że rozważania prowadzone w tym nurcie debaty, a także wnioski, do których prowadzą, skłaniają do postawienia tezy o potrzebie zaniku osoby ludzkiej, jej swoistego odejścia ze świata, w którym żyjemy. Naszym celem będzie określenie, czy sugestie te są uzasadnione – czy nasza wiedza o kondycji świata naturalnego i o zachodzących w nim procesach, a także o moż-

¹ Dokonując pewnego uproszczenia, w artykule tym przyjmuję, że istnienie osoby ludzkiej jest tożsame z istnieniem człowieka.

liwościach świata technologii (w tym technologii wirtualnych) rzeczywiście prowadzi do takich wniosków.

ISTOTA LUDZKA W KONFLIKCIE ZE ŚRODOWISKIEM

Filozofowie zainteresowani środowiskiem niejednokrotnie podkreślają istnienie napięć między człowiekiem a światem naturalnym, a nawet wskazują na konflikt między tymi rzeczywistościami. Z jednej strony niszczone przez kryzys ekologiczny środowisko naturalne staje się coraz mniej gościnnym „domem” dla człowieka, z drugiej zaś człowiek staje się problemem dla środowiska, ponieważ jego obecność prowadzi do nieproporcjonalnego wykorzystywania zasobów naturalnych i nadmiernego obciążania ekosystemów, co pozbawia gatunki pozaludzkie należnych im szans na przeżycie. Krytyczne spojrzenie na człowieka reprezentujące taką właśnie optykę typowe jest dla nurtu etyki środowiskowej zwanego biocentryzmem.

Idea biocentryzmu łączy się z zakwestionowaniem dominującej roli człowieka w świecie naturalnym i zmierza do odrzucenia antropocentryzmu, czyli przekonania, że *homo sapiens* stoi w centrum świata, że wszystko istnieje ze względu na niego i jest mu poddane. W ramach biocentryzmu odrzuca się przekonanie o dominacji człowieka w świecie, wskazując, że nie ma wystarczająco mocnych racji, by przyznawać mu tak wyjątkowy status. Wszystkie istoty żywe, czyli te, u których można wykazać zachodzenie procesów życiowych (*bios*), są bowiem sobie równe. Wszystkie mają swoje własne „bytowe” interesy, wiążące się przede wszystkim z przeżyciem i rozwojem, które należy uszanować. Robin Attfield podkreśla: „Istnieje zobowiązanie, by chronić jak najwięcej gatunków i – jeśli jest to od nas zależne – zapewniać ich rozwój. Zobowiązanie to ma swój fundament w czymś, co jest niezależne od ludzkich interesów”². W tej perspektywie człowiek jawi się jako jedno z wielu istnień, którym przysługują uprawnienia, pozbawiony jest natomiast wyjątkowości czy praw szczególnych.

Wkomponowanie człowieka we wspólnotę ekologiczną – twierdzą biocentryści – ukazuje pewną prawdę na jego temat, a mianowicie, że istota ludzka partycypuje w środowisku naturalnym przez swoją cielesność i podlega procesom świata naturalnego. Człowiek jednak dąży do zaspokojenia swoich potrzeb również drogą wykorzystania środowiska i podporządkowania sobie innych gatunków. Z perspektywy stanowiska biocentrycznego tendencja ta jawi się jako niebezpieczna, a w związku z tym zyskuje negatywną ocenę.

² R. Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*, Polity, Cambridge 2003, s. 43. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – G.H.

Szczególnie jasno konsekwencje takiej postawy człowieka wobec środowiska analizuje Paul W. Taylor, opisując je w ramach swojego projektu bioetyki środowiskowej. Filozof ten formułuje pięć tez, które ukazują oryginalny, ale zarazem radykalny sposób spojrzenia na rzeczywistość z punktu widzenia interesu środowiska naturalnego³. W pierwszej z nich Taylor głosi, że „ludzie są członkami ziemskiej wspólnoty życia w tym samym znaczeniu i na tych samych warunkach, co inne żyjące istoty”⁴. Wskazuje też na różne aspekty tego twierdzenia, które pozwalają je lepiej zrozumieć. Tak więc podkreśla, że o przetrwaniu człowieka i innych organizmów decydują podobne wymogi biologiczne i fizyczne, przy czym każdemu istnieniu odpowiada właściwe mu dobro, którego realizacja nie zawsze zależy od uwarunkowań będących pod kontrolą tego bytu. Zwraca również uwagę na zagrożenie wolności i autonomii, zaznaczając, że pojęcia te w pewnym sensie można odnieść do wszystkich członków naturalnej wspólnoty życia⁵. Rozwijając tę tezę, Taylor odnosi się do wspólnej genezy wszystkich żyjących organizmów i podkreśla, że człowiek jest stosunkowo późnym przybyszem na planecie, a jego pojawienie się związane było z uprzednim istnieniem i funkcjonowaniem systemów naturalnych (biosystemów). W swoich analizach filozof idzie jednak o krok dalej i wyciąga z nich istotne wnioski dotyczące człowieka jako bytu. Twierdzi, że „nie możemy już postrzegać siebie jako szczególnego celu stworzenia”⁶, jesteśmy bowiem „produktem systemu, który zrodził także wszystkie inne typy istot żyjących”⁷.

Kolejnym aspektem tezy Taylora jest zależność człowieka od ziemskiego systemu ekologicznego. Przetrwanie człowieka zależy od dobrej kondycji świata naturalnego, podczas gdy świat ten nie jest uzależniony od obecności w nim człowieka. Dobrostan istoty ludzkiej wymaga więc harmonii świata przyrody, środowisko natomiast – aby trwać i utrzymywać dobrą kondycję,

³ Zob. P.W. T a y l o r, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1986. Zob. też: G. H o ł u b, *Człowiek a świat naturalny. Wokół koncepcji egalitaryzmu gatunkowego Paula W. Taylora*, „Logos i Ethos” 18(2012) nr 1, s. 105-126.

⁴ T a y l o r, dz. cyt., s. 99. Pozostałe tezy Taylora są następujące: (2) Gatunek ludzki stanowi, obok innych gatunków, integralny składnik systemu wzajemnej zależności. Przeżycie każdej istoty – jak również jej szanse na pomyślne bądź niepomyślne życie – określone jest nie tylko przez fizyczne warunki jej środowiska, ale także przez jej relacje z innymi istotami żyjącymi. (3) Wszystkie organizmy są teleologicznymi centrami życia w tym sensie, że każdy z nich jest niepowtarzalną jednostką dążącą do własnego dobra w swoisty dla siebie sposób. (4) Z natury ludzie nie są stworzeniami wyższymi niż inne istoty żyjące (por. tamże, s. 100).

⁵ Taylor twierdzi, że „w tym znaczeniu bycie wolnym oznacza zdolność do zachowania istnienia i promocji własnego dobra; stan pozbawienia wolności to z kolei niezdolność do realizacji tych działań” (tamże, s. 106).

⁶ Tamże, s. 112.

⁷ Tamże.

aby pozostawać „zdrowe” – człowieka nie potrzebuje. Widoczna jest tu wyraźna asymetria, a Taylor ukazuje również praktyczne konsekwencje owej niewspółmierności. Wyginięcie istot ludzkich, na przykład na skutek jakiejś choroby typowej dla *homo sapiens*, nie byłoby równoznaczne z powstaniem zagrożenia dla środowiska. Z drugiej strony pogorszenie jakości wody czy powietrza niesie poważne niebezpieczeństwo dla gatunku ludzkiego.

Taylor wysuwa twierdzenie, że obecność istoty ludzkiej stanowi ogromne obciążenie dla świata przyrody, a odejście człowieka mogłoby przynieść bio-wspólnocie określone korzyści. Zakończyłoby się wówczas niszczenie naturalnych siedlisk, będące skutkiem budowy osiedli, fabryk czy lotnisk. Co więcej, pojawiłaby się możliwość powolnej regeneracji natury, która uwalniając się od elementów toksycznych, jakie wprowadził do niej człowiek, po pewnym czasie odzyskałaby swoją vitalność. Taylor przewiduje, że ekosystemy powróciłyby wówczas do równowagi, lasy tropikalne odzyskałyby dobroczynny wpływ na globalny klimat, zanieczyszczone akweny morskie i oceaniczne uwolniłyby się – choćby po upływie dłuższego czasu – od trujących substancji. Jedynymi czynnikami, które mogłyby wówczas zakłócać równowagę ekologiczną, byłyby wybuchy wulkanów i zmiany klimatyczne wiążące się na przykład ze złodowaceniem czy radykalnym ociepleniem⁸. W konkluzji amerykański filozof podkreśla: „W przypadku całkowitego wyginięcia gatunku *homo sapiens* ziemską wspólnotą życia nie tylko nadal by istniała, ale – według wszelkiego prawdopodobieństwa – wzrósłby jej dobrostan. Nasza ludzka obecność nie jest tu więc potrzebna”⁹.

Stwierdzenie, że ludzka obecność nie jest konieczna dla istnienia świata naturalnego budzi jednak kontrowersje i niektórzy filozofowie prezentują argumentację przemawiającą za tezą przeciwną. George Kateb wykazuje na przykład, że istnienie człowieka w świecie jest konieczne dla samej natury¹⁰. Na użytek obecnych rozważań przyjmijmy jednak tezę Taylora i przeanalizujmy jej dalsze konsekwencje. Taylor wskazuje zatem, że ludzka obecność nie jest konieczna dla środowiska, a nawet pozostaje dla niego w pewien sposób niebezpieczna. Jako gatunek zdolny do zrozumienia podstawowych mecha-

⁸ Por. tamże, s. 114n.; H o ł u b, dz. cyt., s. 111n.

⁹ T a y l o r, dz. cyt., s. 115.

¹⁰ George Kateb wskazuje, że człowiek dysponuje czymś, czego brak jest innym gatunkom – przede wszystkim zdolnością do poznania i zrozumienia świata, jak również do ujęcia go jako wartości. Tylko człowiek potrafi zdobyć wiedzę o środowisku, ująć je jako wartość w znaczeniu wybiegającym poza ocenę użyteczności i przekazać tę spuściznę następnym pokoleniom. W tym znaczeniu – jak utrzymuje Kateb – człowiek wnosi nową jakość do świata naturalnego i dzięki temu w pewien sposób dopełnia go i udoskonala. Będąc istotą, której nie można całkowicie zredukować do pierwiastka naturalnego, naturę tę udoskonala i wprowadza do niej coś, czego ona sama nie potrafi wytworzyć (zob. G. K a t e b, *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2011).

nizmów działania świata przyrody i wykorzystania ich dla własnych celów człowiek może autonomizować się w obrębie biowspólnoty. W tym kontekście – jak powie polski filozof Jan Wawrzyniak – człowiek okazuje się „rakiem biosfery”¹¹, a jego nieobecność w świecie nie jest po prostu postulatem, ale jawi się jako konieczność. Aby można było uratować świat przed zniszczeniem, istota ludzka musi odejść.

Wniosek ten nie jest jednak dość jasny. Co bowiem w przypadku istoty ludzkiej oznaczałoby odejście? Czy należy zmierzać do tego, by ludzkość faktycznie i całkowicie wyginęła, czy też do czegoś innego? Filozofowie środowiska wypowiadający się w tym duchu często mają na myśli redukcję populacji ludzkiej, czy to wskazując, że optymalna liczba ludzkich jednostek na ziemskim globie nie powinna być większa niż populacja poszczególnych gatunków zwierzęcych, na przykład niedźwiedzi polarnych, czy to podkreślając, że obecność człowieka powinna ulec takiej zmianie, by nie obciążała świata naturalnego. Realizacja tego ostatniego postulatu wiązałaby się jednak z radykalną zmianą tego, kim jest sam człowiek.

CZŁOWIEK „ODCHODZĄCY” ZE ŚWIATA NATURALNEGO

Warto też rozważyć propozycję, która płynie z rozważań niezwiązanych z filozofią środowiska. Otóż „uwolnienie” świata naturalnego od osoby ludzkiej może się dokonać również wtedy, gdy samego człowieka „uwolni się” od kondycji, która łączy go z tym światem. Należałoby więc zmierzać do wprowadzenia istnienia ludzkiego w taką sferę, która nie koliduje z dynamizmem naturalnych ekosystemów. To zaś mogłoby się dokonać, jeśli człowiek zrezygnowałby ze swojego wymiaru biologicznego i cielesnego, a związałby się z jakimś innym wymiarem – na przykład tym, który jest przedmiotem zainteresowania technologii materiałowych. Czy jednak byłoby to możliwe? Na aktualnym etapie rozwoju nauki dociekania tego rodzaju wydają się postacią science fiction, nie wiemy bowiem, w jaki sposób istota ludzka mogłaby dokonać zamiany swojego biologicznego ciała na ciało pozabiologiczne. Mimo wszystko jednak dyskusje wokół tej kwestii prowadzone są już w gronie myślicieli reprezentujących nurt transhumanistyczny i zainteresowanych tak zwanym radykalnym ulepszeniem człowieka.

Transhumaniści postulują sukcesywne przekształcanie istoty ludzkiej, co – zgodnie z ich intencją – ma stanowić również formę jej doskonalenia. Celem ich postulatów nie jest jednak odciążenie środowiska od nadmiernych wymagań człowieka, w transhumanizmie w centrum uwagi stawiany jest bowiem

¹¹ J. W a w r z y n i a k, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2000, s. 25n.

właśnie człowiek, nie zaś wymagania środowiska. Dążąc do „uwolnienia” istoty ludzkiej i poszerzenia jej potencjalności, transhumaniści wskazują, że życie w środowisku naturalnym nakłada na człowieka swoiste ograniczenia, które należy przezwyciężyć. Dlatego to człowieka trzeba „uwolnić” od środowiska, nie zaś środowisko od człowieka. Idee takie są wyraźnie obecne w Deklaracji transhumanistycznej¹². W perspektywie naszych rozważań rozwiązanie tego rodzaju można by postrzegać jako formę transferu człowieka do innego, pozabiologicznego wymiaru rzeczywistości – jako zabieg, który okazałby się również „dobroczynny” dla samego środowiska.

W tym kontekście interesujące są rozważania Raya Kurzweila, który wskazuje na stopniowo pojawiające się możliwości „przeniesienia” człowieczeństwa na nośniki niebiologiczne oraz do sfery wirtualnej¹³. Kurzweil myśli w szczególności o procesie, w wyniku którego skonstruowane zostaną sztuczne odpowiedniki naszych organów, przede wszystkim te związane z funkcjami układu mózgowego i nerwowego – to one bowiem pełnią zasadniczą rolę w określaniu osobowości człowieka¹⁴. Następnym krokiem byłoby poddanie człowieka procesowi sukcesywnej wymiany poszczególnych części jego ciała, co mogłoby sprawić, że stałby się on istnieniem nie w pełni „naturalnym”, ale jakąś formą cyborga, a być może – w jeszcze dłuższej perspektywie – istnieniem całkowicie „nienaturalnym”. Wówczas funkcje biologiczne takiej istoty zostałyby przejęte przez narządy i systemy niebiologiczne, co postrzegane jest przez transhumanistów jako szansa na radykalne ulepszenie bytowości ludzkiej¹⁵. Możliwości

¹² W artykule pierwszym tej deklaracji czytamy: „W przyszłości głęboki wpływ na kondycję ludzkości wywierać będą nauka i technologia. Przewidujemy możliwość poszerzenia możliwości człowieka dzięki przezwyciężeniu procesów starzenia się, braków poznawczych, cierpienia i naszego ograniczenia do planety Ziemia” (*Transhumanist Declaration* (2012), w: *The Transhumanist Reader*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell, Malden 2013, s. 54).

¹³ Zob. R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus Publishing, Warszawa 2013.

¹⁴ Por. tamże, s. 195.

¹⁵ Zwykle transhumaniści wskazują na bardzo szeroką gamę ulepszeń tego rodzaju, skutkujących przedłużeniem ludzkiego życia i wyraźnym podwyższeniem jego jakości w wymiarze zdrowotnym, mentalno-poznawczym, emocjonalnym i moralnym (zob. N. Bostrom, *Why I Want to Be a Posthuman when I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28-53; I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2014). Interesującą prognozę dotyczącą mózgu, który stanie się superinteligentną maszyną, przedstawia Nick Bostrom: „W ludzkiej czaszce znajduje się coś, co odpowiada za umiejętność czytania. Owo «coś», ludzki mózg, ma pewne zdolności, których brak jest mózgom innych zwierząt. To właśnie tym szczególnym zdolnościom zawdzięczamy dominującą pozycję na planecie. [...] Jeśli któregoś dnia zbudujemy mózgi-maszyny, które będą przewyższać ludzki mózg w zakresie inteligencji ogólnej, to wówczas owa superinteligencja może stać się bardzo potężna. I podobnie jak dziś los goryli w większym stopniu zależy od nas ludzi niż od samych goryli, tak też los naszego gatunku uzależniony będzie wówczas od działań owych superinteligentnych maszyn” (N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. V).

te Kurzweil łączy z głoszoną przez siebie ideą przyspieszających zwrotów i tak zwanego przesyłania osoby¹⁶. Generalnie rzecz biorąc, w jego koncepcji człowiek i osoba ludzka sprowadzone zostają do wiązki informacji, która może być przetwarzana przez komputery i zapisywana na niebiologicznych nośnikach różnego rodzaju¹⁷.

Próbując określić relację między owym zbiorem informacji a jego nośnikiem, należy przede wszystkim stwierdzić, że jest ona złożona. Chociaż można by starać się ją określić w różnych aspektach, tu jednak skoncentrujemy się tylko na jednym z nich. Otóż nośników tego rodzaju może być wiele i mogą one podlegać sukcesywnej wymianie. Rozważając kwestię radykalnego ulepszania człowieka, Nicholas Agar wskazuje, że według transhumanistów nie istnieje punkt docelowy ulepszeń wprowadzanych do natury ludzkiej: coś, co zostało już ulepszone, w zasadzie może podlegać dalszym ulepszeniom, a proces ten jawi się jako nieskończony. Agar mówi o naszej aktualnej kondycji ludzkiej (kondycji jednostek niepoddanych jeszcze radykalnemu ulepszaniu) jako o drugim dzieciństwie, które – w przewidywaniach transhumanistów – dopiero poprzedza etap naszego dojrzalszego rozwoju. Nawet jednak ów kolejny etap nie jest celem ostatecznym – stanowi raczej trzecie dzieciństwo, które prowadzi do czwartego i tak dalej¹⁸. Kolejne etapy ulepszeń będą przy tym dotyczyły tak owej wiązki informacji, którą stanowić ma człowiek, jak i jej nośnika. Same nośniki zaś na kolejnych etapach rozwoju mogą się radykalnie między sobą różnić: najpierw nośnikiem takim może być cyborg (istnienie tylko w części biologiczne); później może się nim stać zaawansowany komputer, a jeszcze później ciało silikonowe – i tak dalej. Inaczej jednak rzecz się będzie miała w przypadku przenoszonej na owe nośniki wiązki informacji. Choć poddawana modyfikacjom, będzie ona musiała zachować wyraźny związek ze swoim pierwowzorem – człowiekiem. Postczłowiek stanie się więc bliższy rozwiniętemu i modyfikowanemu zbiorowi informacji, a w związku z tym jego najbliższym środowiskiem życiowym będzie sfera wirtualna¹⁹.

Propozycja tego rodzaju jako forma realizacji postulatu odejścia człowieka z jego naturalnego środowiska rodzi jednak wewnętrzne trudności. Po pierwsze, człowiek-osoba przeniesiony do sfery wirtualnej i technosfery wcale nie musi okazać się mniejszym obciążeniem, a zatem również mniejszym zagrożeniem

¹⁶ Por. Kurzweil, dz. cyt., s. 370.

¹⁷ Por. G. Hołub, *Transhumanizm a koncepcja osoby*, „Ethos” 28(2015) nr 3, s. 84n.

¹⁸ Por. N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014, s. 77.

¹⁹ Pewnym potwierdzeniem tego będą okresy przejściowe, w których wiązka informacji poddawana będzie dalszym modyfikacjom za pomocą najnowszych w danym czasie komputerów i w sferze wirtualnej będzie oczekiwała na nowy, adekwatny nośnik. Warto dodać, że ów nowy nośnik będzie zapewniał jej „ucieśnienie” (trwalsze połączenie z rzeczywistością materialną) tylko przez pewien czas.

dla środowiska naturalnego. Można podejrzewać, że dalszy rozwój nowych technologii będzie niósł ze sobą zagrożenie równie wielkie, o ile nie większe, niż biologiczna egzystencja *homo sapiens*. Po drugie, jeśli można podjąć ochronę środowiska poprzez przesunięcie ludzkiej egzystencji do sfery niebiologicznej, to pojawia się wątpliwość, czy nie lepiej byłoby podjąć działania odwrotne, a mianowicie dokonać przynajmniej częściowej digitalizacji świata naturalnego i wpisania go na nowe, nienaturalne nośniki. Celem byłoby przeniesienie do sfery wirtualnej tych gatunków, którym ludzka aktywność zagraża najbardziej, i ocalenie ich w ten sposób. Dodatkową zaletą tego posunięcia byłoby zyskanie możliwości radykalnego ulepszania tych gatunków według wzoru proponowanego przez transhumanistów. Po trzecie, jeśli człowiek-osoba opuści wymiar biologiczny, to czy nadal można będzie mówić o jego istnieniu? Pojawia się tu zagadnienie zachowania tożsamości ludzkiej i tożsamości osobowej.

EGZYSTENCJA WIRTUALNA I TECHNOLOGICZNA CZY TO JESZCZE CZŁOWIEK?

Ray Kurzweil nie potrafi obronić tezy, że wiązka informacji dotycząca jednostki ludzkiej, przetworzona i wpisana na nowy, „doskonalszy” nośnik, jest tą samą jednostką. Píše: „Jeżeli skopiujemy mnie i zniszczymy oryginał, będzie to oznaczać koniec mnie [...]. Jako że kopia będzie mnie jednak przekonująco uosabiać, nikt nie zauważy różnicy, niemniej będzie to koniec mnie samego”²⁰. Kurzweil żywi więc przekonanie, że kopia będzie istnieniem zbliżonym do oryginału: będzie istnieniem quasi-ludzkim, czymś zbliżonym do mojego, ludzkiego trwania. Czy tezę taką rzeczywiście można obronić? Wątpi w to krytyk radykalnego ulepszania człowieka Nicholas Agar. Kwestionuje też transhumanistyczne przekonanie, że „roboty nas nie zastąpiły; myśmy się nimi stali”²¹. Jeśli faktycznie w miejsce *homo sapiens* pojawiłyby się bardzo zaawansowane roboty, to mielibyśmy wówczas w sposób jednoznaczny do czynienia z wygięciem świata ludzkiego²² i nastaniem ery postludzkiej, i to nawet wówczas, gdyby ta ostatnia czerpała wzorce ze świata ludzkiego, a każdy robot byłby rozwinięciem wzoru (formy) jakiejś konkretnej osoby ludzkiej²³.

²⁰ Kurzweil, dz. cyt., s. 376.

²¹ N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2010, s. 53.

²² Filozof ten formuluje w tej kwestii jednoznaczną tezę: „Skutkiem radykalnego ulepszania może stać się przedwczesny kres życia ludzkiego” (Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, s. 32).

²³ Agar wskazuje, że z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, iż profil mentalny, estetyczny i emocjonalny robotów bardzo szybko oddali się od ukształtowanych wzorów ludzkich.

Istnieją uzasadnione racje wspierające sceptyczne stanowisko Agara. Otóż człowieka-osoby nie można zredukować do wiązki informacji – nawet tej bardzo złożonej. Zakładając nawet, że technicznie bylibyśmy zdolni dokonać totalnego zeskanowania ludzkiej struktury cielesnej za pomocą nanorobotów (tak zwanych nanobotów) i zapisać otrzymany zbiór informacji na jakimś podłożu komputerowym (typu gigapamięci), nadal nie można by stwierdzić, że uzyskaliśmy wszystkie istotne informacje. W ramach myślenia naturalistycznego zadanie to jest niewykonalne, i to nawet, gdy przyjmiemy złożoną, a więc dojrzałą wykładnię tego stanowiska w postaci naturalizmu nieredukcyjnego. Wymykają się nam bowiem istotne informacje o ważnych sferach życia jednostki: o ideach, intencjach i projektach mentalnych, o postawach i innych strukturach osobowości. Choć naturaliści uznaliby je za emergenty struktur cielesnych, to jednak zdobycie o nich wyczerpującej wiedzy (i utrwalenie jej w postaci zapisu cyfrowego) byłoby zadaniem niezwykle trudnym. Przyjęcie nawet bardzo mocnego założenia, że posiadamy dostęp do wszystkich informacji o człowieku, nie upoważnia nas do twierdzenia, że człowiek-osoba to zbiór informacji zapisany na jakimś złożonym nośniku materialnym²⁴.

Próba przesunięcia ludzkiej egzystencji do sfery technologicznej i wirtualnej jest w istocie bardzo wyszukaną formą uśmiercania jednostek ludzkich, a także tego, co specyficznie ludzkie, czyli ludzkiej kultury²⁵. Projekt zmierzający do tego, by człowiek mógł radykalnie zmienić swoją kondycję, to efekt aktywności wyobraźni, która zasilana jest odkryciami i wynalazkami dokonywanymi w obrębie nowych technologii (na przykład nanotechnologii czy biotechnologii), a także innowacjami z dziedziny informatyki. Patrząc krytycznie, należy jednak stwierdzić, że owe odkrycia, wynalazki czy inno-

„Istnieje duże prawdopodobieństwo, że projekt umysłów wpisanych w maszyny w krótkim czasie odejdzie od rozwiniętych form projektu biologicznego. Podejrzewam, że wśród aspektów naszego biologicznego dziedzictwa, które zostaną porzucone jako pierwsze, znajdzie się nasza wrażliwość estetyczna i emocjonalna” (t e n z e, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, s. 55).

²⁴ Wyobraźmy sobie sytuację, że ogromny zbiór informacji o ważnej postaci historycznej, na przykład o Napoleonie Bonapartem, został pozyskany i utrwalony na różnych nośnikach. Nikt z nas nie utożsamia tysięcy książek o tym polityku z nim samym; nikt o zdrowych zmysłach nie wypowie tezy, że Napoleon faktycznie żyje pośród nas. Nawet bardzo zaawansowanych programów komputerowych, wykorzystujących te informacje, nie można uznać za wcielenie francuskiego męża stanu.

²⁵ Nicholas Agar wykazuje, że zbiór wartości, które są ważne dla człowieka, nie będzie istotny dla postczłowieka. Przeżywanie człowieczeństwa, a szczególnie specyficzne doświadczenie własnej tożsamości, tworzy coś, czego jako ludzie nie chcemy się pozbyć nawet za cenę radykalnego ulepszenia naszych funkcji. Za Alasdaiem MacIntyre'em Agar wprowadza rozróżnienie wartości wewnętrznych i instrumentalnych. Doświadczenie własnej tożsamości jest formą wartości wewnętrznej, podczas gdy radykalne wzmocnienie naszych funkcji kognitywnych ma charakter wartości instrumentalnej. Nawet jeśli chcielibyśmy jako ludzie uzyskać lepszą kondycję poznawczą, to nie godzilibyśmy się jednak, by stało się to za cenę utraty tego, kim już jesteśmy (por. A g a r, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, s. 26n.).

wacje nie mogą po prostu zastąpić człowieka, a istota ludzka nie może wcielić się w struktury ich wytworów. Można natomiast ubogacać się nimi, traktując owe wynalazki i innowacje jako aktywności wspomagające, a ich wytwory jako swoiste „narządy zewnętrzne”. W ten sposób zresztą już dzisiaj możemy postrzegać nasze komputery, telefony, roboty i inne zdobycze najnowszej wiedzy i technologii. Człowiek-osoba może je posiadać i posługiwać się nimi (co ewidentnie przyczynia się do wzmocnienia jego aktywności), nie może się natomiast nimi stać, czyli dokonać fuzji z czymś, co pozaludzkie. Człowiek-osoba dla swego istnienia i spełnienia zawsze potrzebuje większej „przestrzeni” niż nawet ta, którą otwierają przed nim technologie nowej generacji.

*

Połączenie problematyki ekologicznej z transhumanizmem może jawić się jako nieoczywiste, a nawet wyszukane. Co więcej, scenariusz przejścia człowieka ze stanu ucieleśnienia do sfery wirtualnej wydaje się tak odległy, że aż nierzeczywisty. Już jednak obecne relacje istoty ludzkiej ze światem naturalnym i z rzeczywistością wirtualną sygnalizują pewne problemy. W swojej relacji do środowiska i zachodzących w nim procesów człowiek przejawia brak zaufania, z czego rodzi się jego roszczenie do radykalnego panowania nad tym środowiskiem. Efektem tego jest próba instrumentalizacji przyrody i – sygnalizowany powyżej – postępujący kryzys ekologiczny. Z kolei w relacji człowieka do rzeczywistości wirtualnej dostrzegamy jego daleko posuniętą fascynację tą sferą, a także tendencję do wiązania z nią ogromnych nadziei. W tym, co sztuczne i technologiczne, człowiek niejednokrotnie upatruje horyzont nowej jakości bytowania, a nawet sposób na swoje ludzkie spełnienie. A zatem dystans do tego, co naturalne, i nachylenie ku temu, co sztuczne i wirtualne, stanowi cechę, która już dzisiaj charakteryzuje świat człowieka.

Czy można wiarygodnie mówić o odejściu osoby ludzkiej? Wydaje się, że pozytywnej odpowiedzi na to pytanie udzielą zwolennicy tych sposobów postrzegania człowieka, w które wpisana jest tendencja do redukcjonowania jego istnienia. Z powyższych rozważań wynika, że tezę o odejściu osoby ludzkiej łatwo jest obronić, kiedy człowieka ujmuje się w jednej tylko perspektywie, a jest nią perspektywa naturalna i materialna. W ten nurt antropologii naturalistycznej wpisują się: biocentryzm, analizy związane z ulepszaniem człowieka (ang. human enhancement) oraz transhumanizm²⁶. Postulat relegowania człowieka-osoby do tych rejonów rzeczywistości, które „nie stwarzają zagrożeń

²⁶ Sama kwestia ulepszania człowieka pozostaje uzależniona od tego, jak rozumiemy osobę ludzką. Jej naturalistyczne postrzeganie prowadzi do całkiem innych wniosków praktycznych niż

nia” dla istnień pozaludzkich, jest możliwy tylko w określonych warunkach, a mianowicie, gdy przyjmiemy założenie, że człowieka można zredukować do rzeczywistości jednokategorialnej. Projekt dotyczący transferu osoby wydaje się zatem możliwy tylko wtedy, gdy osoba rozumiana jest jako konstelacja elementów „pozytywnych”, czyli jako wiązka systemów biologicznych i neurobiologicznych, z których można wygenerować wiązkę informacji²⁷. Czy jednak takie rozumienie człowieka jest adekwatne? Czy naturalizm odzwierciedla istotną prawdę o człowieku, a w związku z tym, czy istota ludzka jest faktycznie rzeczywistością jednowymiarową? Mamy poważne racje, aby na te pytania odpowiedzieć negatywnie.

Człowiek w oglądzie fenomenologicznym jawi się jako coś więcej niż otaczający go świat. Jest on raczej „kimś” niż „czymś”. Spojrzenie nienaturalistyczne uwypuszcza fakt, że człowiek-osoba jest rzeczywistością wielowymiarową i nie podlega redukcji ontologicznej. Stanowi coś więcej niż przedmioty badań nauk pozytywnych i przez to wykracza poza zdolności badawcze tych nauk. W. Norris Clarke SJ mówi: „Osoba ludzka [jest] «istnieniem granicznym», istnieniem żyjącym na krawędzi, na granicy, pomiędzy materią a duchem, czasem a wiecznością”²⁸. W tej perspektywie ma ona w sobie coś z tego, co materialne, jak i z tego, co niematerialne – i oba te wymiary są konieczne, by mogła zachować swoją tożsamość²⁹. Można powiedzieć, że zarówno sfera biologiczna, jak i sfera cielesna stanowi istotną dziedzicę ziemskiego bytowania osoby³⁰. Wysuwanie postulatu głoszącego, że człowiek powinien opuścić

jej ujęcie personalistyczne (por. G. H o ł u b, *Human Enhancement, the Person, and Posthuman Personhood*, „Ethics & Medicine. An International Journal of Bioethics” 32(2016) nr 3, s. 174n.).

²⁷ Przejście osoby od ucieleśnienia do sfery wirtualnej nadal można postrzegać jako przejście od natury do innej natury. Ta pierwsza natura jest jednak przez człowieka poniekąd zastana i mu dana, ta druga zaś jest natomiast jego wytworem. Łatwiej jest zapanować nad tym, co wytworzone przez człowieka, niż nad tym, co zastane w punkcie wyjścia.

²⁸ W.N. C l a r k e SJ, *Living on the Edge: The Human Person as „Frontier Being” and Microcosm*, „International Philosophical Quarterly” 36(1996) nr 2, s. 183.

²⁹ Choć nie można kwestionować przedmiotowości osoby ludzkiej, to zarazem nie należy pomniejszać czy wręcz pomijać jej podmiotowości. Ta ostatnia ujawnia się w bardzo wielu momentach. George Kateb rysuje na przykład obraz człowieka jako tego, kto może udoskonalić naturę poprzez wnoszenie do niej czegoś, czego ona sama nie może wygenerować (zob. K a t e b, dz. cyt.). Robert Sokolowski z kolei ukazuje osobę ludzką jako istotę fundamentalnie zaangażowaną w poszukiwanie prawdy i na niej budującą swoje działania (zob. R. S o k o ł o w s k i, *Phenomenology of the Human Person*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts, 2008).

³⁰ Należy dodać, że istnieje pewna równowaga między poziomem władz mentalnych człowieka a jego strukturami cielesnymi. Nie oznacza to jednak, że nie możemy dokonywać pewnych – jakkolwiek nie radykalnych – ulepszeń obu tych wymiarów ludzkiego życia, i w istocie wprowadzanie tych ulepszeń jest nieustannie prowadzone, na przykład dzięki edukacji czy medycynie prewencyjnej. Cieleśność zwierzęca, nawet zwierząt blisko z człowiekiem spokrewnionych, na przykład szympan-sów (nie mówiąc o cieleśności zwierząt filogenetycznie odeń odległych), nie byłaby jednak strukturą dla niego odpowiednią. Można powiedzieć, że byłaby ona „czymś mniej” niż to, czego człowiek

materialną sferę swojego życia, wpisuje się zatem w tendencję do pozbawiania go przestrzeni dlań konstytutywnej, czyli tej, w której staje się on sobą. Promowanie na szeroką skalę takiego właśnie myślenia jawiłoby się jako wezwanie do samobójstwa gatunkowego.

Myślenie biocentryczne jest w znacznej mierze oparte na fenomenie antagonizmu gatunkowego. Być może fenomen taki faktycznie istnieje. Filozofowie świadomi wagi problemu nie powinni jednak tego antagonizmu wyostrzać, lecz poszukiwać dróg jego złagodzenia. Zamiast mówić o konieczności odejścia człowieka-osoby z tego świata, należy więc zmierzać do tego, by nauczył się on harmonijnej koegzystencji z innymi stworzeniami. Temu też powinny służyć formacja świadomości ekologicznej, troska o bioróżnorodność i tak zwany zrównoważony rozwój. Lepiej jest zaadoptować logikę „dwóch zwycięzców” (człowieka i środowiska), niż logikę „zwycięzcy i przegranego”, kimkolwiek bądź czymkolwiek byłby ten drugi.

potrzebuje. Jeśli natomiast szukalibyśmy dla człowieka cielesności, która byłaby „czymś więcej”, to stanęlibyśmy przed problemem niezwykle trudnym nawet w wymiarze teoretycznym. Nie wiemy bowiem, czym jest kondycja postczłowieczeństwa sama w sobie, czyli jaki zbiór dóbr należałoby wziąć pod uwagę, żeby człowiek mógł faktycznie przekroczyć swoją obecną kondycję w stronę tego, co doskonalsze. W związku z tym niemożliwe jest określenie, co kondycję tę może adekwatnie ucieleśniać. Na kwestie tego rodzaju najczęściej zwracają uwagę ci uczestnicy debaty na temat ulepszania człowieka, których głosy są nieco bardziej stonowane (por. np. F.M. K a m m, *Is There a Problem with Enhancement?*, „American Journal of Bioethics” 5(2005) nr 3, s. 13; J. G l o v e r, *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 54).

Ks. Marcin FERDYNUS

PROJEKTOWANIE OSÓB? O depersonalizacji człowieka we współczesnym transhumanizmie

Transhumaniści nie dążą do zmiany rozumienia osoby, ponieważ nie zamierzają wyeliminować charakteryzujących ją centralnych własności: racjonalności i zdolności do moralnego samostanowienia. „Koniec osoby” należy postrzegać w innym sensie: transhumaniści odrzucają normę personalistyczną. Jeśli respekt dla osoby wyraża się w bezwarunkowym jej miłowaniu i nieinstrumentalnym traktowaniu, to wszelkie formy przedmiotowego i utylitarne odniesienia do osoby stanowią źródło depersonalizacji.

W artykule *Nowi Wspaniali Ludzie* Jewgienij T. Olejniczak pisze: „Jakkolwiek intuicyjnie wydaje się, że między nami a XIX-wiecznymi Europejczykami nie ma znaczących fizjologicznych różnic, to nasi przodkowie musieliby przeżyć niemały szok, odkrywając zmiany, jakie zaszły w obrębie naszych ciał: sztuczne serca, rozruszniki, protezy, przeszczepione organy, poprawione przez chirurgów plastycznych twarze i sylwetki, wargi wydęte od kolagenu, krążące w organizmach sterydy i psychotropy. Niewykluczone, że wydalibyśmy się im nieludczy i obcy w tym samym stopniu, w jakim my postrzegamy obcość zrodzonych w wyobraźni twórców fantastyki naukowej mutantów i cyborgów”¹. Współcześni „kapłani biotechnologii”, zwłaszcza zwolennicy biomedycznego doskonalenia (ang. biomedical enhancement), a wśród nich transhumaniści, dokładają wszelkich starań, by przekonać nas, że kierunek działań wyznaczony przez postęp technologiczny jest nieuchronny, a obawy przed niepożądanymi konsekwencjami ingerowania w naturę ludzką pozbawione są wystarczających racji². Celem niniejszego artykułu nie jest jedynie zakwestionowanie tego stanowiska, ale przede wszystkim próba odpowiedzi na pytania: Czy w zainicjowaniu biomedycznego doskonalenia człowieka należy upatrywać początek „końca osoby”, czyli zmiany rozumienia, kim w istocie jest człowiek? Czy uprawomocniona jest teza, że transhumaniści dążą do jego depersonalizacji, którą można pojmować jako naruszenie godności osobowej przez nieposzanowanie normy personalistycznej? Zanim na pytania te

¹ J.T. Olejniczak, *Nowi Wspaniali Ludzie*, „Znak” 65(2013) nr 7-8(698-699), s. 30.

² Zob. A. Buchanan, *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*, Oxford University Press, Oxford 2011; *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, red. M. More, N. Vita-More, Wiley-Blackwell, Oxford 2013; R. Kurzweil, *Nadchodzi osobliwość. Kiedy człowiek przekroczy granice biologii*, tłum. E. Chodkowska, A. Nowosielska, Kurhaus, Warszawa 2013.

odpowiemy, musimy najpierw krótko scharakteryzować sposób myślenia, który w literaturze przedmiotu określa się mianem transhumanizmu.

TRANSHUMANIZM W ZARYSIE

Transhumanizm można określić jako ruch intelektualny i kulturowy pozytywnie odnoszący się do możliwości i potrzeby fundamentalnej zmiany kondycji ludzkiej, zwłaszcza dzięki wykorzystaniu rozwiniętych i szeroko udostępnionych technologii, w celu wyeliminowania procesu starzenia oraz udoskonalenia intelektualnych, fizycznych i psychicznych cech ludzkich³. Postulowane przez transhumanistów ingerencje w naturę ludzką nie mają charakteru terapeutycznego, nie są bowiem odpowiedzią na symptomy o charakterze chorobowym⁴. Zwrócili na to uwagę jakiś czas temu autorzy raportu *Beyond Therapy*, przygotowanego w Stanach Zjednoczonych przez radę do spraw bioetyki powołaną przez ówczesnego prezydenta, George'a Busha. Podkreślają oni, że w działaniach tego rodzaju wykorzystuje się możliwości biotechnologiczne w celu doskonalenia wrodzonych cech i możliwości ludzkiego organizmu, a nie w celu leczenia chorób, niepełnosprawności i upośledzeń czy przywracania zdrowia⁵. Zdaniem Allena Buchanana, jednego z zagorzałych zwolenników biomedycznego doskonalenia, działania takie nie ograniczają się tylko do rozwinięcia zastanych w naturze ludzkiej cech, lecz zmierzają do wyposażenia organizmu w nowe cechy⁶, niewystępujące w zbiorze cech charakterystycznych dla przedstawicieli gatunku homo sapiens. Biomedyczne doskonalenie byłoby więc ingerencją zmierzającą do ulepszenia natury ludzkiej lub funkcjonowania człowieka wykraczającą poza to, co uważane jest za konieczne do przywracania lub zachowywania zdrowia⁷; poddawany mu człowiek nie potrzebuje bowiem żadnej terapii.

³ Por. M. More, *The Philosophy of Transhumanism*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 3. Warto w tym miejscu podkreślić, że w ramach biomedycznego doskonalenia mówi się o doskonaleniu umiarkowanym i radykalnym. Doskonalenie umiarkowane polegałoby na poprawie ludzkich cech do poziomu, który nie wykracza poza możliwości przedstawicieli naszego gatunku, z kolei doskonalenie radykalne – na przekraczaniu możliwości gatunkowych (por. N. Agar, *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts–London 2014, s. 137).

⁴ Por. T. Krąj, *Granice genetycznego ulepszania człowieka. Teologicznomoralny problem nieterapeutycznych manipulacji genetycznych*, Wydawnictwo Św. Stanisława BM, Kraków 2010, s. 33n.

⁵ Por. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness: A Report by the President's Council on Bioethics*, red. L.R. Kass, HarperCollins, New York 2003, s. 13.

⁶ Por. Buchanan, dz. cyt., s. 5.

⁷ Por. E. Juengst, *What Does Enhancement Mean?*, w: *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*, red. E. Parens, Georgetown University Press, Washington 1998, s. 30.

Zwolennicy biomedycznego doskonalenia ludzkich cech kwestionują tezę, zgodnie z którą natura ludzka jest metafizyczną „stałą”, a więc rzeczywistością o zastanej i nieziennej strukturze. Negują również to, że może ona stanowić źródło normatywnych odniesień⁸. Natura ludzka, podobnie jak wszystkie inne rzeczy istniejące w tym świecie, nieustannie ewoluuje. Ewolucja nie jest procesem przynoszącym jedynie pozytywne skutki, ponieważ powołuje na świat organizmy niedoskonałe, pozbawione pięknego stylu, harmonii czy stabilności, a więc niebędące skończonymi produktami procesu ewolucyjnego. Ewolucja nie ma bowiem żadnego „z góry” zaprogramowanego projektu jakiegokolwiek gatunku, nie zabezpiecza też przed długoterminowymi negatywnymi skutkami zachodzących zmian⁹. Jedynym sensownym wyjściem z tej sytuacji – twierdzi John Harris – jest zastąpienie doboru naturalnego „zamierzoną selekcją”¹⁰, a ewolucji w ujęciu Darwina „ewolucją doskonalenia”¹¹. Jeśli jednak człowiek nie jest wystarczająco doskonały – jak zdają się sugerować Nick Bostrom i Julian Savulescu – to w jaki sposób można go ulepszyć?¹²

Precyzyjnej odpowiedzi na to pytanie udziela między innymi przywołany już Buchanan, który wśród metod biomedycznego doskonalenia wymienia: (1) implantację wyselekcjonowanych pod względem genetycznym embriónów; (2) inżynierię genetyczną embriónów (wykorzystanie genów ludzkich lub zwierzęcych, a także sztucznych chromosomów); (3) zastosowanie środków farmakologicznych; (4) implantację zmodyfikowanych genetycznie tkanek i organów; (5) tworzenie interfejsów mózg-komputer. Dzięki tym metodom można będzie doskonalić następujące ludzkie cechy: (1) zdolności fizyczne (szybkość, siłę, wytrzymałość); (2) zdolności kognitywne (pamięć, przetwarzanie informacji, rozumowanie); (3) emocje, motywacje, temperament; (4) odporność na choroby; (5) długowieczność¹³.

Zwolennicy doskonalenia człowieka proponują, by „wziąć ewolucję w swoje ręce” za pomocą konwergencji obejmującej nanotechnologię, biotechnologię, technologię informacyjną, kognitywistykę, krionikę, sztuczną in-

⁸ Por. R.L. S a n d l e r, *The Ethics of Species*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 176.

⁹ Por. B u c h a n a n, dz. cyt., s. 28n.

¹⁰ J. H a r r i s, *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 4 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.F.)

¹¹ Tamże, s. 11.

¹² Por. N. B o s t r o m, J. S a v u l e s c u, *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate. Introduction*, w: *Human Enhancement*, red. N. Bostrom, J. Savulescu, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 1.

¹³ Por. A. B u c h a n a n, *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 25.

teligencję, transfer umysłu i sztuczne życie¹⁴. Przejęcie kontroli nad ewolucją jest konieczne, jeśli nie chcemy, by nasza natura została zniszczona w wyniku niekontrolowanych zmian ewolucyjnych¹⁵. Do czego zatem ma doprowadzić doskonalenie człowieka?

NOWY, LEPSZY CZŁOWIEK?

Transczłowiek to dla transhumanistów jedynie byt o charakterze przejściowym, a nie docelowym, a więc byt stanowiący ewolucyjne łącze między tym, co ludzkie, a tym co postludzkie¹⁶. Bostrom charakteryzuje „postczłowieka” jako istotę mającą co najmniej jedną zdolność postludzką, czyli taką, która wykraczałaby poza normalne zdolności charakterystyczne dla przedstawicieli gatunku *homo sapiens*, zdolność dotyczącą płaszczyzny zdrowotnej, poznawczej lub emocjonalnej¹⁷. Cel, do którego zmierzają transhumaniści, stanowi jednak przewyżczenie w człowieku tego, co biologiczne, i wykreowanie postczłowieka, czyli cyborga ostatecznego (transczłowieka określa się jako cyborga przejściowego)¹⁸. Dotychczasowy organizm ludzki (przynależący jeszcze do gatunku *homo sapiens*), nazywany bio-orgiem, oparty jest na białkach i egzystuje w doczesnej infrastrukturze ziemskiej jako jego naturalnym środowisku. Niemniej jednak postludzkie mogą też reprezentować takie formy życia, jak: (1) cyborg – organizm cybernetyczny oparty na symbiozie między człowiekiem a maszyną („Cyborg miałby więc być syntezą ludzkiej materii żywej-organicznej oraz materii nieorganicznej, a więc syntezą życia i nieżycia – kombinacją ledwie możliwą do pomyślenia”¹⁹); (2) silorg – organizm krzemowy, nieczłowiek człowiekopodobny, zasadniczo przeznaczony do infrastruktury pozaziemskiej; (3) symborg – organizm symboliczny, samorefleksyjny, samoświadomy i reprogramujący się „żywy organizm”, egzystujący w internecie jako swoim „naturalnym środowisku”; (4) geborg – forma życia uzyskana dzięki inżynierii genetycznej;

¹⁴ Por. M. W n u k, *Życie sztuczne? Post-człowiek. Szansa czy iluzja?*, w: *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, red. A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2015, s. 281.

¹⁵ Por. B u c h a n a n, *Better than Human*, s. 56.

¹⁶ Por. M. K l i c h o w s k i, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzchna edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014, s. 100.

¹⁷ Por. N. B o s t r o m, *Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up*, w: *The Transhumanist Reader*, s. 28n.

¹⁸ Por. M. J. M c N a m e e, S. D. E d w a r d s, *Transhumanism, Medical Technology and Slippery Slopes*, „Journal of Medical Ethics” 32(2006) nr 9, s. 514.

¹⁹ V. P o s s e n t i, *Negacja natury ludzkiej i humanizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej*, tłum. A. Gudaniec, w: *Spór o naturę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, A. Gudaniec, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2014, s. 132.

(5) technoborg – technologiczna forma życia obejmująca egzoszkieletoborgi oraz inne niewyobrażalne formy²⁰. Cyborgizacja człowieka to nic innego jak proces odczłowieczający. Z każdą fazą tego procesu człowiek będzie stawał się coraz mniej „ludzki”, ponieważ proces ten deprecjonuje to, co ludzkie, a kształtuje nadludzkie, nadnaturalne, nieludzkie, nienaturalne cechy²¹.

Transhumaniści twierdzą, że biologiczna natura jest nieświadoma, słaba i śmiertelna, jawi się zatem jako wróg, którego należy zwalczyć²². Ingmar Persson i Julian Savulescu sugerują, że nie musimy obawiać się zwalczania tego, co ludzkie, a więc nie musimy rezygnować z działań mających na celu cyborgizację człowieka, nawet jeśli ostatecznym rezultatem okaże się utrata przynależności do gatunku *homo sapiens*. Zdaniem tych autorów utrata przynależności do gatunku ludzkiego nie wiąże się z utratą wartości, ponieważ nie wiąże się z utratą istnienia. Status *posthomo sapiens* będzie miał charakter postludzki, ale nie postbytowy²³.

Postczłowiek osiągnie stan intelektualny przewyższający poziom znanych nam geniuszy, będzie odporny na choroby, zmęczenie, znużenie czy rozdrażnienie, młody, pełen wigoru, posiadać zdolność całkowitej kontroli nad swoimi procesami psychicznymi, zyska pełnię miłości, spokoju, a także permanentne szczęście²⁴. Pod każdym względem będzie doskonały, a jego godność będzie przewyższała godność człowieka²⁵. Świat postludzki będzie przypominał utraczony raj, którego odzyskanie gwarantowała do tej pory jedynie religia²⁶.

Transhumaniści postulują trwałą zmianę ludzkości, a ta wiąże się z trwałą zmianą ludzkiego genomu, z pokoleniowym transferem zmodyfikowanych cech. Chodzi im o to, żeby każde kolejne pokolenie było lepsze od poprzedniego, by na świecie pojawiali się ludzie udoskonaleni – a to może się dokonać jedynie dzięki modyfikacjom komórek rozrodczych²⁷. Z punktu widzenia eugeniki liberalnej decyzja o doskonaleniu potomstwa ma należeć do rodziców, przy pełnym wykluczeniu ingerencji państwa²⁸. Rodzice mają być dobrze poinformowani o tym, jakiego rodzaju dzieci mogą powołać do istnienia²⁹.

²⁰ Por. W n u k, dz. cyt., s. 283n.

²¹ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 110.

²² Por. M. H a u s k e l l e r, *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*, Acumen, Durham 2013, s. 78.

²³ Por. I. P e r s s o n, J. S a v u l e s c u, *Moral Transhumanism*, „Journal of Medicine and Philosophy” 35(2010) nr 6, s. 660.

²⁴ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 112.

²⁵ Por. N. B o s t r o m, *In Defense of Posthuman Dignity*, „Bioethics” 19(2005) nr 3, s. 210.

²⁶ Por. R. I l n i c k i, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 161.

²⁷ Por. K l i c h o w s k i, dz. cyt., s. 78n.

²⁸ Por. tamże, s. 87.

²⁹ Por. N. A g a r, *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*, Blackwell, Oxford 2004, s. 5.

Zasadniczą rolę w realizacji projektu udoskonalania człowieka ma odegrać wolnorynkowy program genetyczny. Tak pisze o tym Robert Nozick: „Wielu biologów skłonnych jest uważać, że problemem jest tu projekt, sprecyzowanie cech najlepszych rodzajów ludzi pozwalające przystąpić do ich produkowania. Tak więc zajmują się tym, jakiego(kich) rodzaju(ów) człowieka należy wyprodukować i kto ma nadzorować ten proces. Nie są skłonni myśleć o systemie (być może dlatego, że taki układ zmniejszałby wagę ich roli), w którym prowadziliby «genetyczny supermarket», wytwarzając ludzi o cechach określanych (w granicach pewnych obwarowań moralnych) przez przyszłych rodziców. Nie myślą też o sprawdzeniu, wokół jakiej skończonej liczby typów ludzi skupiałyby się ludzkie wybory, gdyby w istocie wystąpiła jakakolwiek taka konwergencja. Taki system rynkowy ma tę zaletę, że nie wymaga żadnej centralnej decyzji ustalającej przyszły(szłe) typ(y) człowieka”³⁰. Decyzja o doskonaleniu cech miałaby być pozostawiona wyłącznie konsumentom, a więc rodzicom, ze względu na to, że nie kto inny, lecz oni właśnie wiedzą najlepiej, w jaki sposób zadbać o konkurencyjność swojego dziecka na wolnym rynku genetycznym³¹.

Nowa, liberalna eugenika przypomina życie z antyutopii Aldousa Huxleya *Nowy wspaniały świat*. W tym właśnie wykreowanym przez pisarza świecie, w Ośrodku Warunkowania, przesuwające się na taśmie embriony poddawane były różnym eksperymentom po to, by w odpowiednim momencie rozwoju prenatalnego nabywać różnych zdolności. Już w pierwszych fazach rozwoju embriony podlegały selekcji i predestynacji do pełnienia określonych ról społecznych. W konsekwencji społeczeństwo było zróżnicowane: jedni zasilali najniższe kasty (gamy, delty i epsilon), inni zaś wyższe (alfy i bety). Społeczeństwo to miało być stabilne, wolne i szczęśliwe: „Po co mielibyśmy ugaaniać się za namiastką młodzieńczych pragnień – mówi jedna z postaci *Nowego wspaniałego świata* – skoro młodzieńcze pragnienia wcale nie wygasają? Za namiastką rozrywek, skoro aż do samego końca bawią nas wszystkie młodzieńcze głupstwa? Po co nam wypoczynek, gdy nasze ciała i umysły cieszą się nieustającą sprawnością? Na co nam pociecha, skoro mamy somę? Coś trwałego, skoro mamy porządek społeczny? [...] Boga nie da się pogodzić z maszynami, nauką medycyną i powszechną szczęśliwością. Trzeba wybierać. Nasza cywilizacja wybrała maszyny, medycynę i szczęśliwość”³².

U podstaw myślenia transhumanistycznego stoi, jak się wydaje, imperatyw, by „czynić świat lepszym miejscem”³³. Zaistnienie nowego, lepszego

³⁰ R. Nozick, *Anarchia, państwo i utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 365.

³¹ Por. Klichowski, dz. cyt., s. 87.

³² A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baran, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2011, s. 226n.

³³ Harris, dz. cyt., s. 4.

go świata może nastąpić jedynie wtedy, kiedy dojdzie do przewyciężenia „starego człowieka”, a jego miejsce zajmie „nowy człowiek” – postczłowiek (postosoba?). Czy jednak zamiary transhumanistów nie prowadzą do zmiany rozumienia tego, kim jest osoba ludzka? Czy biomedyczne doskonalenie nie narusza godności człowieka? Zanim odpowiemy na te pytania, musimy zastanowić się jeszcze nad tym, kim jest człowiek i co jest dla niego dobre. To kwestia fundamentalna, wobec której nie można przejść obojętnie.

OSOBA LUDZKA I JEJ GODNOŚĆ

Życie ludzkie w otaczającej nas immanencji nie wydaje się czymś wyjątkowym, jeśli w kontekście biologicznych uwarunkowań gatunkowych homo sapiens próbujemy porównać je z życiem innych, nie-ludzkich istot żyjących. Nie o samą płaszczyznę biologiczną chodzi, kiedy mówimy, że życie ludzkie jest cenne czy też – że jest bezcenne³⁴. Zauważmy najpierw, że jego wyjątkowy charakter wyraża się w tym, że każde ludzkie życie jest niepowtarzalnym życiem osoby³⁵. Osoba ludzka nie jest jednie egzemplarzem swojego gatunku. Obok tego, że jest bytem indywidualnym, a więc odrębnym od innych, stanowi także indywiduum. Trafnie intuicję tę wyraził i rozwinął Ryszard ze Świętego Wiktora, który określił osobę jako „indywidualne istnienie natury rozumnej” (łac. *rationalis naturae individua existentia*)³⁶, przy czym indywiduale istnienie (łac. *individua existentia*) jest „nieudzielalne” (łac. *incomunicabilis existentia*)³⁷. Kiedy więc mówimy o „osobie”, wskazujemy na sposób jej istnienia, a mianowicie na to, że indywiduum to istnieje per se, czyli według wyjątkowego sposobu istnienia racjonalnej egzystencji³⁸. Oznacza to, że jakkolwiek osoba ludzka ma naturę gatunku homo sapiens, to jednocześnie poza tę naturę wykracza (osoba ludzka nie jest tylko swoją naturą)³⁹. Krótko mówiąc, wyjątkowego charakteru ludzkiego życia będziemy szukali poza płaszczyzną czysto biologiczną, będziemy go upatrywali w rozumności i zdolności do moralnego samostanowienia, a więc w cechach właściwych naturze ludzkiej egzystencji.

³⁴ Por. B. Chyrowicz, *Życie ludzkie: wartość bezcenna, ale kosztowna*, „Służba Zdrowia” 2006, nr 84-87, s. 31.

³⁵ Por. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 87.

³⁶ Ryszard ze Świętego Wiktora, *De Trinitate libri Sex*, ks. IV, rozdz. 23, w: *Patrologia latina*, t. 196, kol. 946 A.

³⁷ Tamże, ks. IV, rozdz. 23, kol. 946 B-C.

³⁸ Por. tamże, ks. IV, rozdz. 24, kol. 946 C.

³⁹ Por. B. Chyrowicz, *Personalizm – etyka wartości życia*, w: *Notatki do ćwiczeń z etyki medycznej, czyli jak i po co odróżniać eutymię od eutanazji?*, red. K. Marczewski, Akademia Medyczna w Lublinie, Lublin 2003, s. 77n.

Nie znaczy to jednak wcale, że to, co cielesne (biologiczne), nie ma żadnego moralnego znaczenia. To, co cielesne, partycypuje w podmiotowości – ciało (natura) uczestniczy w życiu osoby. Relacja między tym, co osobowe, a tym, co cielesne, jest taka, że to osoba posiada naturę, a nie natura osobę. Jeśli człowiek jest osobą, a bycie osobą polega na posiadaniu natury, to integralność tej natury jest dla osoby istotna⁴⁰. Rację ma Robert Spaemann, kiedy wskazuje, że człowiek jest swoim ciałem, a oddziaływać na ludzkie ciało znaczy: oddziaływać na człowieka⁴¹. Jeśli zatem cielesność współkonstruuje naszą podmiotowość, to przedmiotowe traktowanie ciała oznacza również przedmiotowe traktowanie samej osoby⁴².

Z tytułu bycia osobą każdemu człowiekowi przysługuje wewnętrzna, obiektywna wartość – godność osobowa⁴³. Jawi się ona jako najwyższe kryterium aksjologiczne w życiu człowieka. Każdy wybór, na jaki godzi się człowiek, ma za punkt odniesienia wartość godności. Wobec tego żadna wartość, ani moralna, ani egzystencjalna, ani ekonomiczna, nie powinna wchodzić w kolizję aksjologiczną z godnością osobową⁴⁴. Jeśli jednak niektórzy próbują wskazać na takie kolizje, to z tego powodu, że godność osobową traktują jako jedną z wielu wartości, które można ze sobą zestawiać i porównywać. Tymczasem godność osoby jest nieporównywalna. Wyrażnie pisze o tym Immanuel Kant: „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jako jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie dopuszcza żadnego równoważnika, posiada godność. [...] to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”⁴⁵. Ta nieporównywalność sprawia, że nawet gdyby uznać, że wartość życia dziesięciu ludzi jest większa niż wartość życia jednego człowieka, to godność dziesięciu nie będzie przewyższać godności jednego⁴⁶.

⁴⁰ Por. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 119.

⁴¹ P o r. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 223.

⁴² Por. B. C h y r o w i c z, *Natura jako norma w sporze o przyszłość ludzkiej kondycji*, w: *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze. Materiały sesji naukowej zorganizowanej w Toruniu w dniach 7-8 listopada 2008 roku*, red. J. Bagrowicz, Kuria Diecezjalna w Toruniu–Towarzystwo Naukowe w Toruniu–Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu–Urząd Miasta Torunia, Toruń 2009, s. 94.

⁴³ Należy jednak pamiętać, że godność obejmuje całego człowieka, a więc także jego cielesność. Innymi słowy, ciało uczestniczy w godności osoby.

⁴⁴ Por. W. C h u d y, *Personalistyczne określenie wychowania*, w: *Filozofia i edukacja*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, I. Chłodna, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Lublin 2005, s. 89.

⁴⁵ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 434-435, tłum. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 70n.

⁴⁶ Por. S p a e m a n n, *Osoby*, s. 226.

Krótko mówiąc, godność osobowa zostaje uznana za wartość niewymierną, a osoba ludzka za wartość bezcenną⁴⁷.

Ważne dla przedstawionego tu w wielkim skrócie personalizmu etycznego jest uznanie, że każdy człowiek zasługuje na szczególną cześć z racji bycia osobą. Nakaz respektu wobec godności człowieka jest fundamentalną normą etyki personalistycznej⁴⁸. Karol Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność* określił ją w następujący sposób: „Norma ta jako zasada o treści negatywnej stwierdza, że osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu. W parze z tym idzie treść pozytywna normy personalistycznej: osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”⁴⁹.

Wróćmy teraz do dwóch kluczowych pytań: czy biomedyczne doskonalenie człowieka doprowadzi do „końca osoby” w sensie zmiany rozumienia tego, kim jest ludzka osoba (na przykład, czy doskonalenie wymusi zmianę treści definicji osoby, którą zaproponował Ryszard ze Świętego Wiktora), i czy proponowane ingerencje nie naruszają jej godności? Wydaje się, że transhumaniści nie dążą do zmiany rozumienia osoby, ponieważ nie zamierzają wyeliminować charakteryzujących ją centralnych własności: racjonalności i zdolności do moralnego samostanowienia. Zwolennicy biomedycznego doskonalenia postulują raczej potęgowanie tych własności, a w konsekwencji doskonalenie samej osoby⁵⁰. Jeśli przywołana opinia jest trafna, to „koniec osoby” należy postrzegać w innym sensie: transhumaniści odrzucają normę personalistyczną. Jeśli respekt dla osoby wyraża się w bezwarunkowym jej miłowaniu i nieinstrumentalnym traktowaniu, to wszelkie formy przedmiotowego i utylitarne-go odniesienia do osoby stanowią źródło depersonalizacji. W szczegółowym uzasadnieniu tej tezy pomogą nam poglądy kilku współczesnych autorów dyskutujących poruszany tu problem.

ZAMKNIĘCIE NA NIEPROSZONE

Osobliwa ranga człowieka domaga się afirmowania go dla niego samego, a więc domaga się, by go miłować. Inaczej mówiąc, akt afirmacji człowieka dla niego samego to między innymi działanie, którego właściwą racją i motywem podjęcia jest uznanie godności adresata działania. Oznacza to, że właściwe

⁴⁷ Por. B. Chyrowicz, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, s. 112.

⁴⁸ Por. A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 52n.

⁴⁹ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 42.

⁵⁰ Zob. I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.

odniesienie do drugiego, jak również do samego siebie stanowią akty bezinteresownej miłości, różniące się od aktów egoistycznej miłości własnej⁵¹.

Etyka doskonalenia postulująca projektowanie dzieci skłania ku zaspokajaniu miłości własnej, nie pozawala bowiem na to, by traktować dzieci jako dar – sugeruje Michael Sandel. Zdaniem tego autora afirmacja dzieci dla nich samych polega na tym, by zaakceptować je takimi, jakimi są, a nie takimi, jakimi mogą się stać dzięki zastosowaniu technik genetycznego doskonalenia. Projektowanie potomstwa staje się niepokojące dlatego, że pozwala traktować człowieka jako rzecz do ukształtowania, wytwór woli rodziców czy też narzędzie do zaspokojenia ich ambicji. Bezinteresowna miłość rodziców wobec swoich dzieci nie może zależeć od talentów czy zdolności dziecka, jeśli jednak zależy, to traci znamię owej bezinteresowności, stając się miłością własną – egoizmem. Dzieci się nie wybiera! Spośród wszystkich relacji interpersonalnych to właśnie rodzicielstwo uczy cnoty „otwartości na nieproszone”⁵². Cnota ta pozwala opanować nieposkromione dążenie człowieka do perfekcji i potrzebę całkowitej kontroli, jak również pojąć, że życie ludzkie jest darem – co więcej, pomaga zrozumieć, że moralny sprzeciw wobec genetycznego doskonalenia wzbudzają nie tyle perfekcja i ambicja rodziców projektujących swoje dzieci, ile prezentowana przez nich postawa. Problem nie polega więc na tym, że rodzice próbują zawłaszczyć autonomię dziecka (ich dziecko nie mogłoby przecież zdecydować o swoich cechach genetycznych), lecz na tym, że kierują się pychą, usiłując przejąć całkowitą kontrolę nad tajemnicą narodzin swoich dzieci. Nawet jeśli wada, którą jest pycha, nie czyni z rodziców tyranów, to jednak niszczy relację między nimi a ich dzieckiem, pozbawia rodziców pokory, jakiej nabiera się dzięki „otwartości na nieproszone”⁵³. Rację ma Sandel, kiedy twierdzi, że niezależnie od tego, jaki wpływ będzie miało biomedyczne doskonalenie na autonomię dziecka, pragnienie wyeliminowania przypadkowości i przejęcia pełnej kontroli nad tajemnicą narodzin poniża rodzica (projektanta) i hańbi rodzicielstwo jako praktykę społeczną, którą rządzą normy bezwarunkowej miłości⁵⁴. Rację ma również wtedy, kiedy sugeruje, że chęć projektowania ludzkiego życia utrwala pewną niepożądaną postawę – postawę dominacji i kontroli nad światem i własną naturą. Przyjmując bowiem taką strategię działania, narażamy się na ryzyko, że „przestaniemy doceniać

⁵¹ Por. T. S t y c z e Ń SDS, *Osoba – podmiot we wspólnocie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 45n.

⁵² M.J. S a n d e l, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, tłum. O. Siara, Kurhause, Warszawa 2014, s. 47. Sformułowanie „otwartość na nieproszone” Sandel zaczerpnął od Williama F. Maya.

⁵³ Por. tamże. Por. też: t e n ż e, *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*, w: *Human Enhancement*, s. 80.

⁵⁴ Por. t e n ż e, *Przeciwko udoskonalaniu człowieka*, s. 77.

życie jako dar i że jedyną wartością, do której będziemy mogli się odwołać, będzie nasza wola”⁵⁵. Brak „otwartości na nieproszone” oznacza próbę zanegowania właściwego i pełnowartościowego odniesienia do osoby, próbę wymazania miłości bezinteresownej, która do tej pory kształtowała relacje interpersonalne.

INSTRUMENTALIZACJA GATUNKU HOMO SAPIENS

Jeden z czołowych niemieckich socjologów i filozofów, Jürgen Habermas, uważa, że biomedyczne doskonalenie człowieka (nowa eugenika) przysparza więcej problemów niż inne dotychczasowe osiągnięcia medyczne, ponieważ ściśle wiąże się z podstawową kwestią dotyczącą naszej samowiedzy jako istot gatunkowych. Zdaniem Habermasa modyfikacje genetyczne najprawdopodobniej zmieniają strukturę naszego moralnego doświadczenia oraz postawią nas wobec praktycznych zagadnień, które dotyczą założeń moralnego osądu i działania⁵⁶. Jakże racje przemawiają za taką opinią?

Zaprojektowane osoby nie będą już mogły uważać samych siebie za wyłącznych autorów własnej biografii. Biomedyczne ingerencje naruszają etyczną autonomię osób „w takiej mierze, w jakiej krępują pacjenta odrzucanymi przezeń, ale nieodwracalnymi zamiarami osób trzecich i tym samym nie pozwalają, by pojmował sam siebie jako autora własnego życia”⁵⁷. Nawet jeśli udoskonalona jednostka w życiu dorosłym, gdy osiągnie odpowiedni stopień samoświadomości, zaaprobuje powstały przed jej pojawieniem się projekt jej osoby, to i tak nie osiągnie stopnia wolności, którym cieszą się jednostki biorące udział w loterii genowej. Mówiąc inaczej, ingerencja w genom poszczególnych jednostek zdeterminuje je do tego stopnia, że nie będą one mogły krytycznie odnieść się do samych siebie⁵⁸. Nie znaczy to wcale, że ingerowanie w genom ograniczy prawa udoskonalonych jednostek do dokonywania wyboru. Niemniej jednak projektant w sposób jednostronny i nieodwracalny ingeruje w proces kształtowania się tożsamości drugiej osoby, ingeruje w cudzą świadomość autonomii. Trafna w tym kontekście staje się opinia Habermasa: „Świadomość, że wyjściowe warunki naszej biografii mają charakter przygodny i naturalny, jest konieczna, by retrospektywnie wziąć

⁵⁵ Tamże, s. 90.

⁵⁶ Por. J. H a b e r m a s, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2003, s. 36.

⁵⁷ Tamże, s. 71.

⁵⁸ Por. O. N a w r o t, *Na krętych ścieżkach bioetyki – „etyka gatunku” Jürgena Habermasa*, w: *Dziedzictwo i przyszłość. Problemy współczesnej niemieckiej filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2010, s. 127n.

wyłączną odpowiedzialność za swoje życie – otóż osoba zaprogramowana jest takiej świadomości pozbawiona”⁵⁹. Co więcej, zaprogramowane osoby nie będą mogły uważać siebie samych za osoby równorzędne w stosunku do poprzednich pokoleń⁶⁰. Jeśli jedna osoba podejmuje decyzję o genetycznym uposażeniu drugiej, to powstaje nieznana dotąd relacja międzyosobowa. Podejmując za kogoś drugiego nieodwracalną decyzję, przyczyniamy się do ograniczenia symetrii odpowiedzialności, która możliwa jest wyłącznie między wolnymi i równymi. Jedynie członkowie wspólnoty istot moralnych mogą się wzajemnie moralnie zobowiązywać i wymagać od siebie działań zgodnych z normami. Godność osobowa jest w ścisłym sensie moralnie związana z tą symetrią relacji, wskazuje bowiem na jej nienaruszalność i wzajemne uznanie⁶¹. Wszelkie więc próby odrzucenia symetrii moralnej odpowiedzialności między poszczególnymi osobami – a szerzej: między następującymi po sobie pokoleniami – prowadzą do instrumentalizacji zaprogramowanych osób, a zatem do zanegowania respektu dla ich godności. Przekonanie, iż wszyscy ludzie cieszą się jednakowym statusem normatywnym, wyrasta z tego, że możliwa jest odwracalność egalitarnych relacji interpersonalnych. Biomedyczne doskonalenie tworzy relację pod wieloma względami asymetryczną, generuje swoisty rodzaj paternalizmu⁶².

Niezależnie od tego, czy naruszymy autonomię projektowanych przez nas istnień ludzkich, czy wprowadzone zmiany okażą się dla poszczególnych jednostek korzystne, czy też niekorzystne, aktualny pozostanie bardziej podstawowy problem, o którym pisze Barbara Chyrowicz. Dokonując biomedycznego doskonalenia, a następnie zmiany ludzkiej natury, zmieniamy relację, w jakiej pozostajemy w stosunku do samych siebie. Zaczynamy traktować naturę gatunku *homo sapiens* podobnie jak naturę otaczającego nas świata⁶³. Problem jednak w tym, że natura ludzka nie jest wobec nas całkowicie zewnętrzna, lecz partycypuje w naszej podmiotowości. Kiedy zaczynamy ją modyfikować, stajemy się kolejnym elementem przetwarzanego przez nas świata. Chyrowicz słusznie zauważa, że zmieniając ludzką naturę, „modyfikujemy pośrednio samych siebie, a raczej sposób, w jaki istniejemy w otaczającej nas immanencji, tracąc tym samym pozycję «punktu odniesienia» wprowadzanych w naturę zmian”⁶⁴.

Zwolennicy biomedycznego doskonalenia skrzętnie zacierają różnicę między podmiotem a przedmiotem, między tym, co „zostało wyprodukowane”,

⁵⁹ H a b e r m a s, dz. cyt., s. 87.

⁶⁰ Por. tamże, s. 85.

⁶¹ Por. tamże, s. 40n.

⁶² Por. tamże, s. 72.

⁶³ Por. C h y r o w i c z, *Bioetyka. Anatomia sporu*, s. 166n.

⁶⁴ Tamże, s. 167.

a tym, co „powstało naturalnie”⁶⁵. Przedmiotem rozporządzania staje się fizyczna baza, czyli to, co cielesne, to, co stanowi konstytutywny element każdego ludzkiego bytu. To, co cielesne, należało dotychczas do Kantowskiego „królestwa konieczności”, teoria ewolucji natomiast zmieniała to w „królestwo przypadku”. Biomedyczne doskonalenie przesuwą granicę między „nierozporządzalną bazą naturalną” a „królestwem wolności”⁶⁶ – jak pisze Habermas. „To rozszerzenie przygodności, dotyczące natury wewnętrznej, różni się od podobnych procesów rozszerzania pola wyboru o tyle, że «zmienia całą strukturę naszych moralnych doświadczeń»”⁶⁷.

Ludzie nie są transcendentnymi podmiotami, które posiadają nadający się do ewentualnego doskonalenia instrument – ciało. Nie dysponujemy odpowiednim kryterium, które odróżniałoby nieprzygodną część naszego „ja”, czyli to, co rozumne, od części przygodnej (cielesnej), dopuszczając jej dowolną modyfikację. Pozwalając na przekształcenie części przygodnej (ciała), zmienilibyśmy również ludzkie cele. To, czym one są, wynika z ludzkiej natury, bez względu na to, jaki jest stopień jej przygodności. Transformacja ludzkiej natury oznaczałaby w istocie zdegradowanie przyszłych ludzi do zwykłych środków, które miałyby jedynie zaspokoić cele transhumanistów – współczesnych projektantów przyszłych ludzi⁶⁸.

*

Działania związane z biomedycznym doskonaleniem stanowią zagrożenie dla ludzkiej godności, ponieważ jej nie respektują. W tym miejscu pojawia się pytanie: na czym polega brak respektu dla godności? Jedną z odpowiedzi może brzmieć następująco: Projektowanie przyszłych ludzi za pomocą biomedycznego doskonalenia pomija czy wręcz deprecjonuje bezwarunkowy charakter miłości, a więc właściwe i pełnowartościowe odniesienie do osoby. Druga odpowiedź brzmi: Biomedyczne doskonalenie wiąże się z instrumentalizacją ludzkiego życia, ponieważ człowiek występuje tu wyłącznie w roli środka, który służy do realizacji celu – projektu „postludzkiej kondycji”. Ostatecznie można więc sądzić, że „koniec osoby” nie wiąże się ze zmianą rozumienia istoty osoby, lecz z próbą zakwestionowania już to negatywnej, już to pozytywnej treści normy personalistycznej.

⁶⁵ M. F e r d y n u s, *Poszanowanie osobowego wymiaru człowieka czynnikiem postępu biomedycyny*, „*Studia Sandomierskie*” 20(2013) nr 2, s. 146.

⁶⁶ H a b e r m a s, dz. cyt., s. 35.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ P o r. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, s. 226n.

JAN WADOWSKI

W POSZUKIWANIU ADEKWATNEJ ANTROPOLOGII Trudności i postulaty

Aby zrozumieć człowieka, nie wystarczy ujmować go wyłącznie ogólnie i strukturalnie w ramach podejść materialistycznych czy też umiarkowanie dualistycznych. Również koncepcje socjologizujące nie dostarczają zadowalających ujęć. Konieczne wydaje się poszukiwanie wspólnego „pola”, jakim jest nasze człowieczeństwo, które nie podlega łatwej racjonalizacji. Racjonalizacja zasłania bowiem nieuniknione paradoksy, które wpisane są w bytowanie człowieka, a niekiedy nie pozwala poznawczo ująć określonego dobra.

Chociaż nauk o człowieku jest wiele, różnorodne typologie antropologii w wyniku dominacji ujęć historycznych najczęściej kwestionują zasadność jakiegokolwiek antropologii filozoficznej. Wydaje się jednak, że pełna refleksja o człowieku nie jest możliwa bez pewnej metarefleksji, jaką uprawia wielu współczesnych filozofów, obecnej między innymi w myśli Karola Wojtyły, Józefa Tischnera, Mariana Grabowskiego, Krzysztofa Wieczorka, Marka Szulakiewicza, Abrahama J. Heschela czy Chantal Delsol. Intencją tego rodzaju antropologii filozoficznej jest próba jednoczenia różnorodnych perspektyw badawczych, a więc charakteryzuje ją podejście syntetyczne. Schelerowska idea wiedzy filozoficznej o człowieku pozostaje nadal aktualna, a w dobie globalizacji nawet bardzo potrzebna. Jest ona szczególnie istotna również dlatego, że mamy dziś do czynienia z procesem, który określam mianem deeidetyzacji¹; tymczasem w klasycznym ujęciu, u Maxa Schelera, antropologia filozoficzna to „podstawowa nauka o istotowej budowie człowieka”². „Przedmiotem antropologii filozoficznej jest istota człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem jego pierwiastka duchowego, oraz jego pochodzenie i przeznaczenie”³. Filozofia człowieka popadła jednak w impas⁴. Impas ten oznacza oddanie pola badania

¹ Deeidetyzacja oznacza, iż rzeczy naprawdę istotne zostały zmarginalizowane, a kwestie drugorzędne nadmiernie wyeksponowane (zob. J. W a d o w s k i, *Adialogiczność jako współ-czynnik deeidetyzacji a dialogiczny sens bycia*, „Filozofia Dialogu” 4(2006), s. 27-54.

² Ks. W. S z e w c z y k, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Byblos, Tarnów 2000, s. 31.

³ Tamże.

⁴ Por. J. F i l e k, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Znak, Kraków 2000, s. 127. Ów impas postrzegany bywa jako porażka „idealistycznej antropologii teologicznej, jak i naturalistycznej antropologii życia ludzkiego” (tamże) i świadczy o pewnej bezsilności oraz wycofaniu się zarówno z definiowania, jak i opisywania człowieka w wiążących terminach. Jedyne, co jest

określonym dziedzinom „parcelującym” (socjologii, psychologii, biologii czy ekonomii), które przejmują schedę po filozofii i same wprowadzają filozoficzne zagadnienia w obręb swoich badań⁵. W ten sposób podnoszą one swoją rangę i traktowane są jako dziedziny podstawowe. Równocześnie zauważalne jest, że oświeceniowy projekt człowieka nowoczesnego nieuchronnie zbliża się do bankructwa. W tej sytuacji, w obliczu stanu zagrożenia kultury i samego człowieka, wydaje się, że poprzestawanie na redukcjonistycznych ujęciach nie wskaże nam potrzebnych rozwiązań⁶.

Wspominanemu bankructwu poddaje się również sama filozofia, zawężając do minimum pole swoich poszukiwań. „Za ułomnością i zaściankowością filozofii akademickiej kryje się mroczny cień empiryzmu logicznego (wraz z jego koncepcją pseudoproblemów), który posłużył jako topór do wyrugowania z filozofii istotnych i żywotnych kwestii”⁷. W ten sposób filozofia sama sobie podcina żywotne korzenie, w tym również odcinając się od tekstów sakralnych (nie tylko tych zachodnich), zawierających w sobie przecież wiele mądrości i prawdy. Henryk Skolimowski oczywiście zawęży pole swoich poszukiwań, ponieważ pomija w rozważaniach filozofię „kontynentalną”, w której owe „istotne i żywotne kwestie” nadal są dyskutowane. Drugim „toporem” dla filozofii jest niewątpliwie pragmatyzm, który wyklucza praktyczną przydatność teorii, jakoby „oderwanych” od tego, co sam określa mianem rzeczywistości. A przecież fakt, że człowiek jest istotą biologiczną i społeczną, nie oznacza, że antropologia filozoficzna powinna ograniczyć się do badania tylko tych aspektów ludzkiej istoty.

DYSKURSY

Określone sposoby mówienia o człowieku to oczywiście odrębne dyskursy. Dyskursy zaś to pewne ramy poznawcze, które „służą przede wszystkim do intencjonalnego kształtowania powszechnie podzielanych wyobrażeń i sen-

w tym wszystkim pozytywne, to fakt, że odkrywane są nowe obszary czy „strefy fundamentalne”, na przykład etyka (por. tamże).

⁵ Zob. A. Z y b e r t o w i c z i i n., *Samobójstwo Oświecenia? Jak neuronauka i nowe technologie pustoszą ludzki świat*, Kasper, Kraków 2015.

⁶ Por. J. D o b r o w o l s k i, *Wzlot i upadek człowieka nowoczesnego*, PWN, Warszawa 2015, s. 130. Wcześniej pokazała to na przykład Chantal Delsol w książce *Esej o człowieku późnej nowoczesności* (zob. Ch. D e l s o l, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003). Wątpliwości budzi przekład tytułu książki, który – jak się wydaje – w polskiej wersji powinien brzmieć: „Pochwała wyjątkowości. Esej o późnej nowoczesności” (zob. t a ż, *Éloge de la singularité. Essai sur la modernité tardive*, La Table Ronde, Paris 2000).

⁷ H. S k o l i m o w s k i, *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, tłum. J. Wojciechowski, Pusty Obłok, Warszawa 1993, s. 60.

sów, zgodnie z określonymi celami”⁸. Powstaje tu pytanie, kto kształtuje owe „powszechnie podzielane wyobrażenia i sensy”. Kto określa cele dyskursów? Jakie są to autorytety? Dyskursy to niewątpliwie „historycznie uwarunkowane systemy znaczeń kształtujących tożsamość podmiotów i przedmiotów”⁹. Czy kształtują się one jednak na zasadzie powszechnej zgody, czy też poprzez ich zakodowanie w języku? Kto modeluje owe systemy znaczeń? Czy kształtują się one w jakiś sposób bezosobowo? Na ile jednostka jest w stanie wpływać na dyskurs? Być może zachodzi tu proces podobny do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku struktur władzy, która przecież również „zarządza” propagandą¹⁰. Można przyjąć hipotezę, że czynniki określające „powszechnie podzielane wyobrażenia i sensy” to lansowane przez propagandę różnorodne „autorytety”. Można jednak przypuszczać, że owe „autorytety” nie powstają na podłożu wiarygodności opartej na ciężkiej pracy czy praktyce duchowej, ale pojawiają się dzięki lansowaniu w mediach „naukowych celebrytów”, którzy następnie w zdecydowany sposób wypowiadają się na każdy temat. Ponownie więc pojawia się pytanie, jakie czynniki decydują o ekspozowaniu pewnych sposobów myślenia i modelują „powszechnie podzielane” znaczenia. Podstawową cechą owych dyskursów jest jednak w dzisiejszych czasach fragmentaryczność. Ze wszystkich tych względów większość owych „powszechnie podzielanych” przekonań można uznać za dyskursy o charakterze ideologicznym, podporządkowane nieetycznej propagandzie. Ich obronie może służyć jedynie przyjęcie optyki pluralizmu.

PLURALIZM UJEĆ

Podręczniki i opracowania prezentują różnorodne ujęcia człowieka. Najprostsza metoda ogólnego podejścia byłoby zestawienie i zsumowanie istniejących propozycji oraz wykazanie, że w każdej z nich jest trochę racji. Czy jednak doszlibyśmy wówczas do wniosku, że wiemy, kim jest człowiek? Sądzę, że przegląd taki byłby być może historycznie pożyteczny, a także dostarczyłby wygodnych ram wykładu akademickiego, zapoznany zostałby jednak w nim pewien imperatyw poznawczy. Nie można absolutnie i ostatecznie uznać, że odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek, nie jest możliwa¹¹. Więcej, „przymus

⁸ D. H o w a r t h, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 15.

⁹ Tamże, dz. cyt., s. 24.

¹⁰ Por. Z y b e r t o w i c z i n., dz. cyt., s. 365.

¹¹ Por. A. J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Uniwersytet Łódzki–Wydawnictwo Punctum, Łódź 2014, s. 66.

zrozumienia człowieka jest bezwzględny i nieodwołalny”¹². Przymus ten nie ma charakteru tylko teoretycznego, lecz jest też jak najbardziej praktyczny – egzystencjalnie konieczny. Zadanie okazuje się jednak tym bardziej utrudnione, że „istnieje głębia osobowej egzystencji, której nie da się rozświetlić, wymyka się ona naszym generalizacjom”¹³. Ponadto mierzenie wartości człowieka „wartością świata rzeczy wcześniej czy później prowadzi do sprowadzenia [go] na poziom użyteczności rzeczy”¹⁴. Schematyzując, Andrzej L. Zachariasz ukazuje historyczne ujęcie człowieka ze względu na płaszczyzny odniesień: Kosmos (starożytność), Bóg (średniowiecze), Rozum (nowożytność), historia (wiek dziewiętnasty i dwudziesty)¹⁵. Znamienne jest to, że człowiek w poszczególnych epokach opisywany jest w relacji do określonej sfery rzeczywistości uznawanej w danej epoce za podstawową – czyli w pewnej odmianie więzi. Tych kilka różnych perspektyw i „porządków” Zachariasz sprowadza do dwóch: porządku rozumu i porządku uczuć. W tym kontekście intuicję na przykład lokalizuje się domyślnie w porządku uczuć. Z podziałem takim można polemizować, ponieważ nawet pobieżne ujęcie pokazuje, iż rozdzielenie uczuć i rozumu może mieć co najwyżej charakter teoretyczny – intuicję odnajdujemy na przykład zarówno w sferze racjonalnej, jak i irracjonalnej. Znamienne jest również to, że do alienacji człowieka, do jego przekonania o swojej autonomii względem przyrody czy każdego drugiego, doprowadziła właśnie sfera określana mianem rozumnej. Wąski racjonalizm teoretyczny i empiryzm dzielą błęd większości ujęć rzeczywistości człowieka, wyrывая byt ludzki ze sfery faktycznych więzi i opisując go albo abstrakcyjnie, albo atomistycznie. Byt, jakim jest taki „wydestylowany” osobnik, nie ma już wiele wspólnego z faktycznym, cierpiącym lub szczęśliwym człowiekiem, osadzonym w określonym kontekście historyczno-swiatopoglądowym. Człowieka należy zatem rozpatrywać we wszystkich wymiarach, a więc – przykładowo – tak w kontekście jego życia płodowego czy spożywania przezeń określonych pokarmów (ukazującego więź bytu ludzkiego z ziemią), jak i w świetle podejmowanych przez niego podróży na Księżyc czy też jego więzi z Transcendencją.

MIĘDZY REDUKCJONIZMEM A PARTYCYPACJĄ

Antropologia filozoficzna popadła w kryzys między innymi wskutek „minimalizacji” istoty ludzkiej i jej nadmiernej scjentyzacji. Racjonalny system

¹² Tamże, s. 67.

¹³ Tamże.

¹⁴ A.L. Zachariasz, *Człowiek wobec pytania o sens istnienia. Wprowadzenie do antropologii anatelicznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 15.

¹⁵ Por. tamże, s. 9.

myślenia z jednej strony przyczynił się do powstania ideologii konsumpcji, z drugiej zaś doprowadził do kryzysu w ujmowaniu bytu ludzkiego, który określa się dziś – jak ujął to Zachariasz – „w relacji do śmietnika”¹⁶. Tymczasem to nie rozum (bez względu na to, jak go pojmujemy) określa człowieka, ale duchowość. Nie mam jednak tu na myśli spirytualizacji człowieka, lecz fakt, że człowiek określa sam siebie przez świadomy wybór określonej formy duchowości. Duchowość zaś to sztuka określania celów i rozumienia samego siebie, swojego przeznaczenia¹⁷. Jeśli rozumiem siebie na przykład jako *homo consumens*, to oczywiście sens mojej egzystencji określam przez ideę absorpcji określonych dóbr materialnych i mentalnych. Nie jest jednak możliwe określenie egzystencji bez ujęć aksjologicznych. Każdy wybór, nawet wybór poznawczy, określony jest bowiem przez uznanie, że coś jest „lepsze” od czegoś innego. Inaczej mówiąc, wartości stanowią ekspresję nieuchronnych wyborów i nie ma ani jednego aktu myśli niepodlegającego „aksjologizacji”. Podobnie wygląda kwestia metafizyki, którą bardzo dobrze opisał Leszek Kołakowski¹⁸.

Redukcjonizm stał się w filozofii współczesnej metodologią, światopoglądem i obowiązującym sposobem myślenia. Ma to oczywiście związek zarówno z tradycją pokartezjańską, jak i z angielskim empiryzmem, a także z oświeceniem jako zespołem prądów intelektualnych i z rewolucjami: przemysłową i naukową, które charakteryzowały wiek dziewiętnasty. Redukcjonistyczne ujęcie człowieka jest również rezultatem bezkrytycznego przyjmowania tradycji filozofii anglosaskiej, analitycznej i empirycznej, która dla wielu nadal stanowi jedyny punkt odniesienia. Myślenie, które ją znamionuje, jest „upraszczające, linearne, atomizujące, deterministyczne”¹⁹ i pozostaje związane z imperatywem instrumentalnym i technologicznym²⁰. Wydaje się, że wszechstronność rozwoju ludzkiego potencjału jest również powstrzymywana, a nawet zupełnie

¹⁶ Zachariasz, dz. cyt., s. 16. Dosadność tego sformułowania nie wydaje się wcale przesadzona.

¹⁷ We współczesnej literaturze naukowej wskazuje się przede wszystkim na duchowość jako sferę, w której człowiek odnajduje sens życia (zob. np. J. Miłkula, *Duchowość – próba zdefiniowania pojęcia*, „Terapia Uzależnienia i Współuzależnienia” 2003, nr 4, <http://www.psychologia.edu.pl/czytelnia/63-terapia-uzalenienia-i-wspouzalenienia/296-duchowosc-proba-zdefiniowania-pojecia.html>). Podejście to jest niewątpliwie słuszne, ale niewystarczające. Podkreślając zasadnicze znaczenie duchowości, nie musimy jeszcze wkraczać na teren światopoglądowy, aczkolwiek sam fakt istnienia funkcji wyższych, niezwiązanych tylko ze sferą nieświadomości, pozwala uznać duże prawdopodobieństwo ontologiczności faktu obecności ducha, którego określam mianem „super-quale” (zob. J. Wadowski, *Świadomość jako super-quale a filozofia umysłu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2017 – w druku).

¹⁸ Zob. L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Res Publica, Warszawa 1990.

¹⁹ Skolimowski, dz. cyt., s. 43.

²⁰ Por. tamże, s. 98.

niwelowana przez masową propagandę wartości mu niesprzyjających, w konsekwencji zaś potencjał człowieka nie jest w pełni realizowany, a nawet bywa ograniczany wskutek manipulacji i preferencji określonych sposobów wartościowania. W sposób jawny lub skryty marginalizuje się próby szerszego spojrzenia na rzeczywistość człowieka i społeczeństwa²¹.

Rysują się tutaj dość istotne konkluzje, mówiące między innymi, że aby zrozumieć człowieka, nie wystarczy ujmować go wyłącznie ogólnie i strukturalnie w ramach podejść materialistycznych czy też umiarkowanie dualistycznych. Ponadto również koncepcje socjologizujące (bez względu na to, jakiej nauki dotyczą) nie dostarczają zadowalających ujęć rzeczywistości bytu ludzkiego. Konieczne wydaje się poszukiwanie wspólnego „pola”, jakim jest nasze człowieczeństwo, które nie podlega tak łatwej racjonalizacji. Racjonalizacja zasłania bowiem nieuniknione paradoksy, które wpisane są w bytowanie człowieka, a niekiedy – na skutek tworzenia generalizujących schematów – nie pozwala poznawczo ująć określonego dobra. Trudno na przykład oderwać się od własnego „ja” i dostrzec wspólnotę, jeśli tym, co widzimy, są tylko różnice (na przykład w ubiorze czy w obyczajach). Człowieczeństwo to zrozumienie wspólnego uczestnictwa w określonych wartościach, poczynając od kwestii przetrwania, a kończąc na sferze empatii i odmienności. Odkrycie sfery dobra wspólnego i przekonanie o jej wartości nie może się jednak opierać wyłącznie na „indyferentnym” humanizmie, który wykazuje swoją słabość w kontekście kulturowej presji cywilizacji innych niż zachodnioeuropejska. Bez określonych wartości to, co fundamentalne, może zostać zagubione. „Obrona wartości staje się obroną człowieczeństwa”²².

POSTULAT INTEGRALNOŚCI

Próba wszechstronnego ujęcia człowieka wynika z konstatacji, że w każdej z dotychczasowych interpretacji osoby można odkryć coś istotnego, postulowana prawda o człowieku ma natomiast charakter holistyczny i nadal nie jest nam dostępna w całości. Człowiek sam dla siebie stanowi swoiste misterium, ponieważ wgląd w siebie, którym dysponuje, dokonuje się wyłącznie przez wąskie okienko teraźniejszości, jego geneza pogrążona jest w mrokach pozornie sprzecznych ujęć, a jego przyszłość wyznacza ludzką „nieoznaczoność”, a więc nieprzewidywalność, wyłamywanie się z kolejnej ideologii „zarzą-

²¹ Wystarczy zauważyć, w jak szybkim tempie znikają w dużych, masowych księgarniach działy z książką filozoficzną.

²² M. Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 99.

dzania” człowiekiem. Ujmowanie osoby ludzkiej w kontekście techniki czy sfery rzeczy również podlega określonej ewolucji ze względu na fakt „antropomorfizacji” tych sfer, wewnątrz których człowiek odnajduje określony związek z nimi samymi, jak i nową więź z innymi ludźmi, niekiedy oddalonymi o tysiące kilometrów (fakt ten generuje nową dziedzinę: „ontoelektronikę”²³). Sfer rzeczy i techniki, podobnie jak odniesienia człowieka do Innego oraz do Transcendencji, nie sposób zignorować już we wstępnym opisie bytu ludzkiego. Bez analizy tych czynników antropologia filozoficzna będzie co najmniej nieadekwatna²⁴.

Być może jednak to właśnie „zasługa” nauk szczegółowych, że filozofia człowieka stała się – jak mówi Józef Dębowski – „rozdetym dziurawym workiem”²⁵. Inaczej mówiąc, filozofia powinna zostać zakotwiczona w ontologii i metafizyce, nie zrywając związków z naukami szczegółowymi. Pośród tych nauk Dębowski wymienia tylko neuronauki, prawdopodobnie zakładając, że to właśnie one są na tropie rozwiązania zagadki człowieka. Następnie postuluje, by antropologia czerpała z innych nauk o człowieku, aczkolwiek jego zdaniem powinna to czynić bardzo ostrożnie, aby uniknąć różnego rodzaju redukcjonizmów. Jest to bardzo cenny postulat na drodze do adekwatności antropologii²⁶. Trzeci postulat Dębowskiego jest również bardzo istotny: antropologia filozoficzna musi odpowiedzieć sobie na pytanie o swój główny cel, który nie może mieć charakteru praktycznego, lecz poznawczy. Powinna ona skonstruować zarysy teorii bytu ludzkiego w aspekcie istoty i racji ostatecznych jego egzystencji²⁷. Można oczywiście polemizować w kwestii ostrej rozdzielności celu poznawczego i praktycznego antropologii. Dębowskiemu chodzi zapewne o to, że poznanie człowieka nie może być traktowane wyłącznie jako klucz do określonego działania. Byłoby to wąskie rozumienie praktyki. Oczywiście w szerszym rozumieniu praktyka zawsze wynika z określonego (jakkolwiek nieuchronnie ograniczonego) poznania. W zamyśle Dębowskiego antropologia jawi się jednak w kontekście wielowiekowego ideału rozumienia i odkrywania rzeczy w sposób autoteliczny – i trzeba podkreślić, że autor ten ma w tej kwestii całkowitą rację. Szersze rozumienie działania praktycznego pozwala zaś dostrzec, że błędne ujęcia w obszarze poznawczym skutkują błędnymi dzia-

²³ Zob. S. M y o o (M. Ostrowicki), *Ontoelektronika*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013.

²⁴ W niniejszym artykule podejmuję tylko pewne aspekty tego zagadnienia. Kategorią antropologii adekwatnej posłużył się w swoim nauczaniu Jan Paweł II, a do badań filozoficznych wprowadził ją między innymi Marian Grabowski (zob. M. G r a b o w s k i, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006). Można jednak zapytać, na ile antropologia filozoficzna może być powiązana z religią.

²⁵ J. D ě b o w s k i, *Antropologia filozoficzna. Inspiracje ingardenowskie dla współczesnych dyskusji z neuronaukami*, w: *Mózg, umysł, dusza. Spór o adekwatną antropologię*, red. K. Jasiński, Z. Kieliszek, M. Machinek, Wydział Teologii UWM, Olsztyn 2014, s. 178.

²⁶ Por. tamże, s. 179.

²⁷ Por. tamże, s. 180.

łaniami. Należy więc zmierzać do takiego ujęcia, które pozwoli zauważyć, że poznania ludzkiego nie można ograniczać do obszaru rozumienia. W każdym procesie poznawczym równie ważną rolę odgrywają wartości²⁸ (tym samym poznanie jako takie uznawane jest za wartość), a poznanie adekwatne nie jest możliwe, jeśli nie uczestniczą w nim mądrość i miłość. Innymi słowy bez kontekstu mądrościowego, bez wskazania na konieczność wyższego sensu i celu w doświadczeniu człowieka – czyli po prostu bez transcendencji – nie ma poznania, które można by uznać za adekwatne. W poznanie zaangażowane muszą być przede wszystkim wartości autoteliczne stanowiące fundament człowieczeństwa, spełniane wyłącznie przez sensy zakorzenione w tak czy inaczej rozumianych transcendentaliach – ich odpowiednikiem w przyrodzie może być na przykład złoty podział. Człowiek, który nie został poddany tak zwanemu „praniu mózgu” lub nie zmanierował się, prędzej czy później musi rozpoznać wartości transcendentne i uniwersalne. Autoteliczność owych wartości wynika z faktu istnienia sfery duchowości, która decyduje o naszym człowieczeństwie. Sfera ta była lekceważona i pomijana zarówno przez nauki szczegółowe czy psychologię, a także – niestety – przez przeintelektualizowaną filozofię. Wydaje się natomiast, że jest to sfera kluczowa, która określa nie tylko człowieka, jego eidos, ale również wszystko, co czyni on w świecie „zewnętrznym” i społecznym. Z faktu pominięcia i zmarginalizowania owego obszaru wynikają zjawiska, które uwolniły procesy destrukcyjne w cywilizacji, którą czasem określa się jeszcze mianem „chrześcijańskiej”.

AUTODESTRUKCJA CYWILIZACJI ZACHODU

Możemy też znaleźć się w sytuacji (być może już się w niej znaleźliśmy), kiedy cywilizacja Zachodu wygeneruje przekonania, które staną się przyczyną jej destrukcji. Tezę taką stawia Andrzej Zybertowicz, twierdząc, że filozoficzny projekt oświecenia (którego nazwę należy raczej rozumieć à rebours) stał się przyczyną potworności dwudziestego wieku i równie wielkiego zagrożenia, jakie niosą z sobą nowe technologie wieku dwudziestego pierwszego²⁹. Otóż sądzę, że w staraniach, by do takich konsekwencji błędnych idei nie doszło, konieczne jest wypracowanie niezależnych filozoficznych kategorii i ujęć, które mogą się chociaż minimalnie przyczynić do przeciwdziałania samobójczym tendencjom cywilizacji Zachodu³⁰. To, co zostaje wdrożone w kształt życia

²⁸ Por. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 68.

²⁹ Por. Zybertowicz i in., dz. cyt., s. 35.

³⁰ Zob. J. Wadowski, „Śmierć Boga” i „śmierć człowieka”. *Suicydalne tendencje w cywilizacji zachodniej*, w: *Człowiek między filozofią a teologią*, red. M. Sikora, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2009, s. 89-108.

społecznego, wynika współcześnie z redukcjonistycznych ujęć. Głębsze rozumienie, uwzględnienie zlekceważonych i wręcz wyśmianych wcześniej właściwości człowieka okazuje się niejednokrotnie gwarancją jego przetrwania jako gatunku, który – miejmy nadzieję – nie doprowadzi się do samozniszczenia.

W tym kontekście problem tak zwanej śmierci człowieka jako swoistej konsekwencji „śmierci Boga” wydaje się formą abdykacji przez sprowadzenie człowieka do jednego z aspektów jego bytowości³¹. Abdykacja taka prowadzi do coraz głębszej frustracji i tworzenia sezonowych kierunków myślenia (jak postmodernizm, feminizm czy genderyzm), których potencjał dość szybko zostaje wyczerpany. Samo „zniknięcie” pytań i dylematów egzystencjalnych ze świadomości społecznej nie oznacza, że podskórnie, być może w sferze podświadomości zbiorowej, nadal nie tętnią one własnym życiem. „Zniknięcie” to jest oczywiście iluzją, które dokonuje się kosztem amputacji poszczególnych jakościowych czynników konstytuujących nasze człowieczeństwo. Człowieczeństwo natomiast, jeśli mamy je uratować, musi zostać odzyskane na poziomie poznania całościowego, integralnego, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Do takiego poznania potrzebne są zarówno rozum, jak i intuicja. Prawdopodobnie w tym właśnie tkwi błąd oświecenia, że nie przyznało ono miejsca tak istotnej sferze, jaką jest serce i przekaz, który sięga najgłębszej sfery naszego odczuwania.

Można postawić tu hipotezę, iż w przypadku każdego redukcjonizmu będziemy mieli do czynienia z patologicznymi skutkami w praktyce. Eliminacja pytań fundamentalnych jest formą duchowego zabijania życia społecznego bazującego na autentycznych, realnych wartościach. Wartości realne to te, które kreują fakty, czyli faktycznie zmieniają egzystencję ludzką, są wdrażane w życie codzienne jako sfera przekonań praktycznych. W praktyce życia codziennego natomiast spotykamy zwykle gorączkową pogoń za zaspokojeniem potrzeb materialnych (zarówno tych naturalnych, jak i – a być może szczególnie – tych, które są rezultatem agresywnej reklamy i marketingu).

³¹ W przypadku ogłoszonej przez Nietzschego „śmierci Boga” mieliśmy do czynienia z historyczno-socjologiczną diagnozą określonych grup społecznych w Europie, którą – nie wiadomo czy do końca słusznie – ekstrapolowano na kulturę Zachodu w ogóle. Podobnie jest zapewne z kwestią „śmierci człowieka” podjętą przez Michaela Foucaulta. „Problem człowieka” zbliżony jest do kwestii „zagadnień egzystencjalnych” opisanych celnie przez Józefa M. Bocheńskiego w jego słowniku zabobonów (zob. J.M. B o c h e Ń s k i, hasło „Egzystencjalne zagadnienia”, w: tenże, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Wydawnictwo Philed, Kraków 1994, s. 40n.). Pytanie o człowieka może oczywiście zostać „zarzucone” w rezultacie myślenia pars pro toto, jednak prędzej czy później powróci ze zdwojoną siłą. Tak więc sądzę, że proponowanie przez Foucaulta rezygnacji z myślenia o człowieku i jego „zaniku” (por. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 346) jest utopią i prowadzi do atrofii, która w praktyce wyzwała antyludzkie działania neoliberalne (zob. *Zniewolony umysł 2. Neoliberalizm i jego krytyki*, red. E. Majewska, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2007).

„DEKOMPOZYCJA” OSOBY

Czy faktycznie człowieka należy charakteryzować wyłącznie w kategoriach „użyteczności”, jak gdyby był in rodzaju „do-stawu” do technonaukowego „ze-stawu”?³² Kto i na jakich zasadach opiniuje i określa użyteczność? Jakie przyjmuje się kryteria użyteczności? Owa „użyteczność” zawsze jest określona przez historyczne kryteria, które „opinia publiczna” przyjmuje za wiarygodne. Kryteria te współcześnie określone są przez standardy pooświeceniowe, wąsko pragmatyczne i przeliczalne na wartość pieniądza. Czy faktycznie jednak kryteria te można uznać za uniwersalne i globalne? Sądzę, że takimi być nie mogą i w konsekwencji przynoszą większe straty niż korzyści, podobnie jak nieopanowane dążenie do wygody, komfortu czy też „bezpieczeństwa”. Nieopanowana chęć zysku i „zarządzania” wszelkimi aspektami rzeczywistości prowadzi do szeregu patologii i nadużyć w odniesieniu zarówno do środowiska, jak i do społeczeństwa. Tego rodzaju postawa nie umożliwia pełniejszego spektrum bycia człowiekiem, nie oferując człowiekowi wyboru stylu życia, który będzie realizacją jego duchowego potencjału. Realizacja duchowości jako ścieżki człowieczeństwa to dziś swoisty imperatyw dziejów.

Jednakże – świadomie lub nieświadomie – zawsze przyjmuje się jakiś zobowiązujący sposób rozumienia istoty człowieka, nawet jeśli samą tę istotę się kwestionuje. Więcej, w praktyce (legislacyjnej, edukacyjnej czy medialnej) wprowadza się jako oczywiste określone ujęcia jednostki, społeczeństwa czy dobra wspólnego. Oczywistość ta ma związek z eksponowaniem określonych potrzeb człowieka, których znaczenie się przecenia, umniejszając przy tym inne. Najczęściej związane jest to z silnym współcześnie dążeniem do ukształtowania osobnika poddanego systemowi pracy-konsumpcji, nie zaś do stymulowania podstawowych potrzeb autentycznej wolności, rozwoju, miłości i świadomości. Wspomniana oczywistość nie jest w żadnym stopniu tak oczywista, jak się to przyjmuje. Stanowi raczej kryterium przyjęte ad hoc, które dostosowane jest do zapotrzebowania na określone marionetkowe ujęcia sprzyjające modelowi korporacyjnego ekonomizmu. Ekonomizm ten bazuje na określonych ukrytych założeniach o charakterze ontologicznym i poznawczym, które stały się już ideologią. Jest on oparty na materialistycznym i mechanistycznym modelu nabudowanym na filozofii kartezjańsko-newtonowskiej, który jest dziś coraz szerzej krytykowany³³.

³² Por. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., wybór i oprac. K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 239.

³³ Zob. np. D. O’Leary, M. Beauregard, *Duchowy mózg. Neuronaukowa argumentacja za istnieniem duszy*, tłum. Z. Kasprzyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011; D. Bohm, *Ukryty porządek*, tłum. M. Tempczyk, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa 1998; J. Lovelock, *Gaja. Nowe spojrzenie na życie na Ziemi*, tłum. M. Ryszkiewicz, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warsza-

Kim staje się człowiek bez realizacji wspomnianych wyżej wartości, szczególnie duchowych i absolutnych? Kim jest człowiek bez realizacji dogłębnie rozumianej wolności czy miłości? Jaki jest status człowieka, który zagubił bezinteresowność, zdolność do kontemplacji piękna czy odkrywania prawdy? Na jakich wartościach osadzimy wtedy ludzką godność? Czy człowiek nie stał się do pewnego stopnia maszyną usiłującą wydobyć się z własnej frustracji za pomocą konsumpcji i używania? Czy nie jest marionetką, która upokarza samą siebie? Czy społeczeństwo nie staje się ofiarą określonych grup wyzyskiwaczy i manipulatorów wprowadzających reguły, które miały jakoby służyć ogólnej poprawie „jakości życia”?

Istnieje więc nadzieja, że w obliczu fali narastających negatywnych zjawisk społecznych, osobistych i środowiskowych, a także nowych odkryć w nauce, nieodczyna okaże się korekta zmierzająca do bardziej kompleksowych, holistycznych ujęć człowieka i przyrody. Korekta ta może stać się konieczna w obliczu kryzysu, który jest kryzysem sensu wewnątrz samej cywilizacji, w tym większym stopniu, że tak zwane postępowe nurty intelektualne ogłaszają nadejście epoki „postludzkiej”³⁴, z którą łączyć się ma zniknięcie wielkich pytań i problemów człowieka, do których należy śmierć. Można powiedzieć, że w czasach współczesnych nastąpiła też „śmierć śmierci”, co związane jest z masowym zagrożeniem, które niesie z sobą odpodmiotowanie człowieka³⁵. Wielka emancypacja okazała się wielkim zniewoleniem, a wręcz niewolnictwem. Paradoksalnie – to, co miało uwalniać, zniewalało jeszcze bardziej. W imię czego dokonuje się „dekompozycji” człowieka? Czy nie jest to kolejna ideologia utopijna, która może się przyczynić do upadku cywilizacji? Treści proponowane jako wartości mające zastąpić te, które umożliwiają rozwój człowieczeństwa, nie wystarczą, aby człowiek mógł udźwignąć wagę nawarstwiających się problemów i wyzwań. Albo raczej – propagowanie pseudowartości prowadzi w kierunku końca cywilizacji, w której nadal panuje przekonanie, że znajduje się ona w posiadaniu największych atutów³⁶. Najczęściej są to atuty związane z wymiarem ekonomicznym, czyli inwestycje, produkcja, handel czy bankowość. Ku przestrodze należałoby wspomnieć, że inne sys-

wa 2003; F. C a p r a, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1987; R. S h e l d r a k e, *Nauka – wyzwolenie z dogmatów*, tłum. M. Majer, Wydawnictwo Manendra, Wrocław 2015; P. v a n L o m m e l, *Wieczna świadomość. Naukowa wizja „życia po życiu”*, tłum. M. Woźniak-Diederer, Artvitae, Warszawa 2010.

³⁴ Zob. np. R. B r a i d o t t i, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014. Niestety posthumanizm może okazać się – jak sędzę – taką samą pułapką, jak na przykład egzystencjalizm czy postmodernizm, stanowiąc kolejną odmianę materializmu. W tej jego odsłonie człowiek ma zostać pozbawiony płciowości, zrównany ze zwierzętami, a nawet maszynami.

³⁵ Por. D o b r o w o l s k i, dz. cyt., s. 119n., s. 123.

³⁶ Zob. np. R. d e M a t t e i, *Dyktatura relatywizmu*, tłum. P. Toboła-Pertkiewicz, E. Turlińska, Wydawnictwo Prohibitia, Warszawa 2009.

temy wsparte na wierze w siłę tego, co materialne, rozpadły się. W każdym przypadku jednak prędzej czy później człowiek, zarówno indywidualnie, jak i wspólnotowo, zaczyna poszukiwać sensu istnienia. Potrzeba sensu istnienia jest silniejsza nawet od potrzeby życia, o czym świadczy rosnąca (na przykład w Polsce i w Europie) fala samobójstw. Życie pozbawione teleologii i zanurzone w kaprysach chwili nie wydaje się w dłuższej perspektywie możliwe. Impas filozofii człowieka grozi więc obecnie bardzo poważnymi reperkusjami praktycznymi.

NIEKTÓRE KONSEKWENCJE DEEIDETYZACJI

W obliczu dramatycznej sytuacji cywilizacyjnej na ironię zakrawa fakt, że do dobrego tonu w filozofii należy unikanie podejrzenia o „wielkie narracje”, podczas gdy sama tego rodzaju postawa przybiera szaty takiej narracji³⁷. Tymczasem podstawą cywilizacji Zachodu jest pewien zestaw wartości i opartych na nich pojęć, które je wyrażają i opisują. Wartości i pojęcia te mają proveniencję z jednej strony religijną, z drugiej laicką, a znaczna ich część została wypracowana w starożytnej Grecji i starożytnym Rzymie. Nie zawsze łatwo jest wyróżnić pochodzenie danego pojęcia, ponieważ funkcjonuje ono w obu tradycjach, tak jak na przykład greckie pojęcie „logos”. Od czasu oświecenia zakwestionowano wiele słusznych i głębokich praw tylko dlatego, że płynęły one z religii. Jednocześnie krytyka religii najczęściej dotyczyła kwestii drugorzędnych i nie wnikała w sam rdzeń jej przesłania oraz w jej przekaz duchowo-moralny, który – jak się okazuje – dostarcza istotnych przesłanek do rozumienia natury ludzkiej, a nawet sprzyja zdrowiu człowieka³⁸.

Zestaw wartości, który niosła z sobą religia, ulega wypłukaniu, a w jego miejsce wprowadza się, za pomocą masowej propagandy, ideologię pracy-konsumpcji³⁹. W świecie tym niemal wszystko jest kwantyfikowane, a doświadczenia niemierzalne proponuje się wyrażać na przykład „w skali jeden do dziesięciu”. Taka jednokierunkowość oraz ruch pozornego przyspieszenia muszą prowadzić do powstania „pełzającego”, „aksamitnego”, manipulatorskiego systemu, który za wszelką cenę stara się stwarzać pozory wolności

³⁷ Por. Dobrowolski, dz. cyt., s. 124.

³⁸ Por. Sh Drake, dz. cyt., s. 336-338. Wspomniane drugorzędne kwestie wiązały się zwykle z historycznym uwikłaniem religii (czego wyrazem była na przykład wielka schizma czy działalność Inkwizycji) i ich oficjalnych przedstawicieli, którzy nieśli nie zawsze dobre świadectwo.

³⁹ Propaganda ta związana jest oczywiście z międzynarodowym interesem wielkiego biznesu, który wszystko podporządkował wartości swego zysku, w coraz większym stopniu przestając liczyć się z człowiekiem. Można przewidywać, że koszty społeczne sytuacji, w której środki (czyli głównie pieniądź) stają się celami, będą rosły w tempie wykładniczym.

i prawdy⁴⁰. Tymczasem procesy alienacyjne zdają się pogłębiać. Sądzę, że problem alienacji jest bardziej złożony, niż często sądzą socjolodzy i psychologowie. Syndromy wyobcowania mają co najmniej cztery wektory: ze społeczeństwa, z samego siebie, z przyrody oraz z odniesień do Transcendencji.

Dramatyczność sytuacji wynika z faktu nakładania się na siebie różnych zjawisk, podczas gdy większość ekspertów widzi tylko jedno lub co najwyżej dwa z nich. Obok poczwórnej alienacji obecne są jeszcze inne zjawiska, jak na przykład rozwarstwienie społeczne, deptanie ludzkiej godności i wolności w imię wąskich interesów czy erozja wartości fundamentalnych. Jest to przede wszystkim erozja prawdy, dobra i piękna. Oczywiście niemal nikogo nie interesuje fakt, że człowiek tak zwanej późnej nowoczesności staje się coraz bardziej nieszczęśliwy i z powodu tego nieszczęścia popełnia coraz większe zbrodnie na sobie, na innych, a nawet na przyrodzie. Nie pomogą żadne programy socjalne, projekty „nowoczesnego” wychowania („nowoczesność” to jedno ze słów-fetyszy) czy wdrażanie aktualnych „trendów”. Nie pomoże nawet mówienie o zrównoważonym rozwoju czy o wspólnocie ludzkiej „rodziny”, której oczywiście nie ma.

Skutki fundamentalnych pęknięć w sferze rozumienia i kreowania zespołu przekonań społecznych nie są być może natychmiastowe ze względu na naturalną inercję społeczną, prędzej czy później jednak ukazują swoje konsekwencje. Ponieważ każda kultura opiera się na tożsamości, zanik tożsamości powoduje uwiąd, a następnie upadek kultury, która zostaje wówczas zastąpiona inną, bardziej aktywną. Przypomina to procesy zachodzące w przyrodzie, gdzie wymarłe gatunki zastępowane zostają innymi. Nie mamy tu do czynienia z żadną formą walki, a jedynie z procesem wymiany, która stanowi naturalną kolej rzeczy.

Rezultatem deeidetyzacji i redukcjonizmu są wspomniane zjawiska alienacji i fragmentacji, co w konsekwencji prowadzi do rozległego kryzysu określonego paradygmatu myślenia o człowieku. Z owej fragmentacji wypływa jednoznaczny wniosek, że nie mając integralnej wizji człowieka, przyjmujemy ją, którą narzucają hałaśliwe media, chimeryczna i politycznie poprawna edukacja, snobistyczni rodzice oraz różnego rodzaju instytucje „kulturalne”. Kierując się w ten sposób przyjętą wizją człowieka, prowadzimy pofragmentowane życie pełne „problemów”, które sami stworzyliśmy. Patrząc na ilość cierpienia i chorób (fizycznych i psychicznych), na zniszczenie środowiska, na coraz większą patologię w relacjach międzyludzkich i pogłębianie się tendencji do

⁴⁰ Migracje obcokrajowców są w pewnym sensie naturalnym procesem „dobijania” martwego już cywilizacyjnego projektu; mogą go oni zastąpić tym, który jest żywotny i którego wartości stanowią dla nich niekwestionowaną świętość. Sytuacja ta dowodzi faktu, że każdy relatywizm zapada się pod własnym ciężarem.

działania przeciwko innym ludziom, można stwierdzić, że tak zwana cywilizacja naukowo-techniczna albo pogrąży się w kryzysie znacznie głębszym niż kryzys ekonomiczny, albo odnajdzie sferę rzeczywiście harmonijnego, „zrównoważonego” rozwoju przez dopuszczenie do głosu filozofii pozwalającej stworzyć taką wizję człowieka i jego życia, w której jest miejsce na duchowość (niezależnie od religii wyznawanej przez konkretnego człowieka), prawdę, dobro i piękno oraz na cnoty i sprawności decydujące o naszym człowieczeństwie i przetrwaniu. Zrównoważenie rozwoju oznacza między innymi przywrócenie właściwej hierarchii jego elementów i postawienie na pierwszym miejscu spraw kluczowych, a więc dotyczących sensu życia i poczucia szczęścia – celów, których nie da się osiągnąć w żaden sposób za pomocą wartości ekonomicznych, wyrafinowanych technologii czy społecznego uznania. Inaczej mówiąc, człowiek musi znaleźć dla siebie ścieżkę sensownego życia, a nie da się tego dokonać bez pewnych filozoficznych podejść i ujęć. Wszystkie kwestie podejmowane przez socjologię czy ekonomię są palące i bardzo ważne, ale naprawę należy rozpocząć od zmiany ludzkich postaw w zakresie odnajdywania źródeł twórczego, sensownego życia w każdym jego wymiarze, a szczególnie w wymiarze duchowym. Należy zatem powrócić do odkrywania tego, co faktycznie istotne.

Tym zaś, co faktycznie istotne, jest doświadczenie wewnętrzne, które dokonuje się nie w sferze czystego intelektu, ale w obszarze ducha i uczuć. To wszak uczucia wyrażają nasze poczucie więzi z przyrodą, z drugim człowiekiem czy z Bogiem. Słusznie zauważa Skolimowski, że „fenomen człowieka zaczyna się tam, gdzie kończy się naga materia”⁴¹. W tym właśnie leży problem, a właściwie cała klasa czy grupa problemów, które wydają się nierozstrzygalne. Nie wiemy, czym naprawdę jest materia i gdzie w zasadzie się ona „kończy”, a gdzie zaczyna się sfera, którą można by uznać za niematerialną. Skolimowski chciał zapewne powiedzieć, że działanie człowieka (skierowane zarówno na zewnątrz, jak i do wewnątrz) jest czymś jakościowo innym niż zachowanie się tak zwanego świata materialnego. Samo pojęcie „nagiej materii” wydaje się nieco naiwne, wzięte z obserwacji zmysłowych, nie istnieje bowiem nic takiego, jak „naga materia” – materia zawsze jest nie tylko formą energii, ale równocześnie informacją⁴².

Być może jest tak, że sfera nazywana wcześniej przez marksistów nadbudową tak naprawdę jest bazą, a domniemana baza nadbudową. Inaczej mówiąc, o sposobie korzystania z bazy i jej użytkowania decyduje najczęściej nadbudowa. Człowiek to istota nie tylko myśląca (procesy myślowe można

⁴¹ Sk o l i m o w s k i, dz. cyt., s. 106.

⁴² Zob. np. W. G i t t, *Na początku była informacja*, tłum. H. Kluzik, Wydawnictwo Theologos, Ostróda 2009; P. S k ó r z y Ń s k i, *Na obraz i podobieństwo. Paradygmat materializmu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002; G. B u g a j a k, *Materia*, https://www.kul.pl/files/57/encyklopedia/bugajak_materia.pdf.

zaobserwować również u szczurów czy szympanów), ale przede wszystkim poszukująca duchowości, która nada sens jej życiu. Rozumienie i odczuwanie sensu istnienia wyznacza poziom „jestem”. Parafrazując redukcjonistyczną formułę Kartezjusza, można powiedzieć: „Mam poczucie sensu życia, więc jestem”. Poczucie sensu życia może jednak mieć tylko osoba, która postrzega wartości wyższe i faktycznie je realizuje.

TRZY KOMPLEMENTARNE PERSPEKTYWY I POTRZEBA SYNTEZY

Dążenie do ujęć integralnych jest szczególnie ważne ze względu na fakt, że dzisiejsze myślenie jest niemal powszechnie naznaczone błędem *pars pro toto*. Większość współczesnych koncepcji człowieka ujmuje go od strony strukturalnej lub behawioralnej, tymczasem adekwatnej antropologii nie można sobie wyobrazić, nie biorąc pod uwagę wewnętrznego świata człowieka, świata nie-szczęśliwie nazwanego subiektywnym⁴³. Niezbędna w analizie jest również kwestia spotkania z drugim, fascynująco opisana przez filozofów dialogu. Mamy zatem trzy perspektywy, które wydają się komplementarne ze względu na samą konstytucję bytu ludzkiego: pierwszoosobową, drugoosobową i trzecioosobową. W ujęciu pierwszoosobowym mamy do czynienia z postrzeganiem „od wewnątrz”. W sferze drugoosobowej człowiek jest rozpoznawany głównie dzięki więzi z drugim, sfera trzecioosobowa zaś za główne źródło wiedzy o człowieku uznaje obserwację i eksperyment. Każda z tych perspektyw mówi nam coś bardzo istotnego o człowieku. Innymi słowy, wielopoziomowość możliwych sposobów mówienia o człowieku wskazuje, że w tworzeniu jego spójnej wizji należy uwzględniać różne perspektywy, odchodząc przy tym od eklektyzmu, a tworząc pewną wyższą syntezę. Synteza taka będzie możliwa, jeśli w każdej z zaprezentowanych perspektyw przyjmiemy priorytet duchowości (rozumianej zarówno diachronicznie, jak i synchronicznie), podporządkowując jej wszelkie inne poziomy ludzkiego doświadczenia.

Metoda opisywania człowieka przez analogię do rzeczy jest błędna. Nie można jednak człowieka opisać do końca takim, jaki jest, ponieważ jego istnienie to nieustanna przemiana. W konsekwencji niektórzy myśliciele uznali, że nie ma zobowiązujących ustaleń metafizycznych. Ustalenia takie są nieuchronne, paradoksalne wydaje się jednak, iż uprzedzenie do tego, co nazwano wcześniej metafizyką, stało się tak silne, że już się go nie dostrzega. W konsekwencji

⁴³ W kontekście „obiektywistycznej” nauki termin „subiektywny” traktowany jest jako odnoszący się do czegoś mało znaczącego, błędnego czy urojonego. Skolimowski ma niewątpliwie rację, twierdząc, że tak zwana obiektywność to pewien sposób oceniania (por. Skolimowski, dz. cyt., s. 45).

podejmuje się działania, które w praktyce pozbawione są „ważności, sensów, ugruntowań”⁴⁴. Działania te mają być bezsensowne i nikt nie dostrzega w tym problemu. Inaczej mówiąc, rozebrano fundamenty, a w ich miejsce wprowadzono tezy wątpliwe, a właściwie hipotezy, traktując je jako niekwestionowalne, czyli właśnie metafizyczne. Żadna kultura nie może jednak funkcjonować bez fundamentów. Jeśli twierdzi się, że metafizyka już nie istnieje, to i tak w jej miejsce wprowadza się tylko inną wersję metafizyki. Destrukcja prawdy wydaje się potrzebna, by można było wprowadzać redukcjonizm, niezbędny w lansowaniu ekonomizmu jako jedyne go możliwego stylu życia. Tymczasem człowiek nie jest w stanie egzystować poza sferą wartości duchowych, jeśli nawet deklaruje się jako nihilista. Mówimy oczywiście o egzystencji sensownej, nie zaś o wegetacji, która prędzej czy później dewastuje psychikę.

Nową antropologię, która będzie miała charakter integralny, niezależny od ideologii czy nawet światopoglądów, rozpocząć trzeba od krytyki każdego redukcjonizmu, w tym również takich ujęć, które uważają się za w pełni racjonalne. Powoływanie się na nauki szczegółowe niesie z sobą określone założenia, na przykład sugerujące, że to właśnie owe nauki mówią jedyną prawdę o człowieku. Tymczasem antropologia adekwatna musi uwzględniać czynnik aksjologiczny. Można więc powiedzieć, że podstawowe ujęcia adekwatnej antropologii mają charakter intuicji konkretnych wartości, dopiero później (psychologicznie i poznawczo) są one rozpoznawane i analizowane przez rozum. Rozum jest instrumentalny, najwyższe wartości nie mogą być instrumentalne. Konieczne i nieuchronne jest więc określenie i zdefiniowanie podstawowych wartości o charakterze autotelicznym, które mają ponadczasowe i ponadkulturowe znaczenie.

Nieodzowne i konieczne wydaje się ujmowanie człowieka całościowo, a nie tylko w określonym aspekcie, zarazem jednak bardzo konkretnie, ponieważ każda osoba stanowi byt jedyny w swoim rodzaju. Inaczej mówiąc, konieczna jest perspektywa myślenia i podejścia, które przekraczać będzie perspektywy cząstkowe i poszukiwać niearbitralnego ujęcia integralnego, które nie lekceważy imponderabiliów. W tym kierunku podąża Ken Wilber, proponując ideę Wielkiego Gniazdowego Układu Istnienia, składającego się z tak zwanych holonów, z których każdy zawiera poprzedni, a równocześnie go przekracza⁴⁵. I jakkolwiek sama koncepcja transpersonalizmu nie wydaje się antropologicznie słuszna, to dążenie do stworzenia teorii wszechstronnej, integralnej, pozostaje godne uwagi. Potrzebna jest tu mądrość, która „jest wiedzą zrodzoną z miłości, zaś mędrcom jest ten, kto jest uświadliwiony na wyższe wartości duchowe: dobroć, czystość serca, kto jest zdolny do aksjologicznego

⁴⁴ Por. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 83.

⁴⁵ Por. K. Wilber, *Psychologia integralna. Świadomość, duch, psychologia, terapia*, tłum. H. Smagacz, Jacek Santorski & Co., Warszawa 2000, s. 22.

oglądu świata”⁴⁶. Mądrość musi walczyć z uprzedzeniami, izolacjonizmem i wywyższaniem się, a także wyzwalać z postawy merkantylno-kupieckiej. Postawa taka jest niewątpliwie związana z powszechnym współcześnie krótkodystansowym pragmatyzmem, ze sprowadzaniem człowieka do roli ogniwa w systemie korzyści. Ten, kto wykonuje najcięższą i najbardziej twórczą pracę, zostaje w tym systemie zmarginalizowany, a największe zyski osiągają różnego rodzaju spekulanci, którzy traktują człowieka instrumentalnie. Trzeba mocno podkreślić, że redukcjonizm nie tylko nie oddaje prawdy o człowieku, ale prowadzi do jego instrumentalizacji.

O sensie egzystencji ludzkiej decyduje wybór i „wdrażanie” określonych wartości duchowych⁴⁷. Jeśli najgłębiej rozumiana praktyka egzystencji polega na kultywowaniu i pielęgnacji więzi duchowej z drugim człowiekiem na wspólnym gatunkowi ludzkiemu „polu partycypacji” w wartościach konstytuujących nasze człowieczeństwo, to również filozoficzna myśl o człowieku musi podjąć się refleksji nad owym najgłębszym sensem istnienia. Konieczny jest więc wysiłek globalny, który powinien polegać na bezstronnym, wnikliwym i dialogicznym odkrywaniu wspólnej przestrzeni duchowej, umożliwiającej wieloaspektowy rozwój człowieka.

Wydaje się, że w obliczu dramatycznej sytuacji kultury i cywilizacji Zachodu, quasi-filozoficzne gry powinny ucichnąć. Trzeba jednocześnie podkreślić, że uratować nas mogą jedynie „wielkie narracje”. Tylko „wielkie narracje” i bezcenne, autoteliczne wartości uniwersalne mogą się stać ramą cywilizacji, która przetrwa. To właśnie one mogą być podporą dla „oburzonych”, którzy muszą mieć wiele siły i wiary w możliwość złamania globalnego już systemu. Podobnie jak fiaskiem okazał się paradygmat komunistyczny, tak też sens traci dziś opierający się na podobnej antropologii projekt neoliberalny. Jeśli 1% populacji świata posiada 43% dochodów świata⁴⁸, oznacza to, że struktura prawna jest w społeczeństwie kształtowana z korzyścią dla określonych grup.

Oczywiście każde wyobcowanie jest iluzją. Prędzej czy później następuje proces powrotny, który może być bardzo bolesny. W sposób szczególny dotyczy to kwestii wyobcowania z przyrody, o czym pisze ekofilozof Henryk Skolimowski⁴⁹. Przyroda nie zna pojęcia miłosierdzia. Dlatego też można przypuszczać, że konsekwencje ignorowania warunków i okoliczności, jakie panują na planecie, okażą się tragiczne dla większej części populacji⁵⁰. Wyobcowane społeczeństwa będą zmuszone do nauczenia się na nowo więzi

⁴⁶ Tamże, s. 43.

⁴⁷ Por. tamże, s. 59.

⁴⁸ Por. Dobrowolski, dz. cyt., s. 129.

⁴⁹ Por. Skolimowski, dz. cyt., s. 73.

⁵⁰ Por. M. Popkiewicz, *Świat na rozdrożu*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2013, s. 413.

wspólnoty i głębszego, mądrościowego wręcz rozumienia praw przyrody, która – ignorowana – coraz częściej ujawnia swoją siłę i władzę nad człowiekiem. Oczywiście jest to władza praw, nie zaś decyzji. Władza ta nie podlega dyskusji, a jej ignorowanie powoduje choroby, a następnie śmierć w wymiarach, z których większość ludzi nie zdaje sobie sprawy. Podobnie też wygląda sytuacja w sferze duchowej. Tak, jak istnieją prawa przyrody, istnieją też prawa duchowe.

ZDZIWIENIE OSOBA

Sławomir BOBOWSKI

JEZUS ODMITOLOGIZOWANY? Antyewangelia według José Saramago

Saramago zdaje się momentami trafiać celnie w słabości tradycji judeochrześcijańskiej. Jego utwór nie jest jednak wulgarnym pamfletem, lecz złożoną, subtelną pod względem formalno-artystycznym konstrukcją, mającą na celu obronę człowieczeństwa, tragicznego, bo pozbawionego idei opiekuńczego Boga Ojca, ale z drugiej strony zmierzającego ku dojrzałości i godności poprzez wyzwolenie od tej idei, skłaniającej go wielokrotnie do błędnych, często paranoidalnych kroków i poczynań.

Moyers: Co myślisz o Jezusie-Zbawicielu?

Joseph Campbell: Właściwie niezbyt wiele wiemy o Jezusie. Wszystko, co wiemy, zawarte jest w czterech przeczęcych sobie nawzajem tekstach, które rzekomo przekazują nam jego wypowiedzi i uczynki¹.

Joseph Campbell, *Potęga mitu*

Myślę, że fundamentalnym doświadczeniem religijnym jest współczucie; jeśli go nie ma, nie ma nic².

Joseph Campbell, *Potęga mitu*

GŁOSY POWIEŚCIOPISARZY

Spór o Jezusa, będący jednocześnie sporem o istnienie realnego, boskiego sacrum, zaczął się na dobre w wieku dziewiętnastym, kiedy to porewolucyjnej lewicy europejskiej zależało – co pozostało jej dążeniem do dzisiaj – na skompromitowaniu i wyeliminowaniu z życia Europejczyków Pana Boga, Pana Jezusa. Wówczas pojawiły się pierwsze pisane przez świeckich autorów żywoty Jezusa, naznaczone próbami zrekonstruowania Jego historycznej egzystencji i przejawiające wyraźną tendencję do sekularystycznej, demitologizującej perspektywy jej interpretowania. Autorzy ci, głównie narodowości francuskiej i niemieckiej, zaczęli oddzielać Jezusa historycznego od Jezusa Ewangelii, Jezusa wiary. Na przykład David-Friedrich Strauss w roku 1835 w książce

¹ J. Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1994, s. 325.

² Tamże, s. 327.

Das Leben Jesu. Kritischbearbeitet przekonywał, że historia ewangeliczna jest zbiorem mitów opracowanych w pierwszym i drugim wieku naszej ery na podstawie starotestamentowych podań o Mesjaszu. Jezus był na pewno wielkim mówcą, kaznodzieją, wybitną osobowością, ale tylko człowiekiem. Jego ubóstwienie przez uczniów pojawiło się w efekcie oczarowania ich przez Niego, przez atuty Jego osobowości. Podobnie rzecz ujmował Ernest Renan w książce pod niemal identycznym tytułem – *Żywot Jezusa*³ z roku 1863. Ukazany w niej Chrystus to wędrowny kaznodzieja o niebywałym wdzięku i takich samych zdolnościach krasomówczych. Te dwie zalety przysparzają Mu uczniów wierzących w Jego boskość, co z kolei Jego samego przekonuje o Jego niebiańskim pochodzeniu. Cudowność niektórych dokonań Jezusa to – zdaniem autora – jedynie fantastyczna interpretacja Jego niektórych skutecznych działań sformułowana przez nieuczony lud.

Do czasów współczesnych lista różnorodnych opracowań cudu Jezusa, Jego fenomenu, jest tak obfita, że można o nim pisać – jak uczynił to choćby Leszek Kołakowski – z żartobliwym dystansem. Oto fragment jego eseju poświęconego postaci Jezusa:

O Jezusie można przeczytać, co się chce.

Na przykład, że nigdy nie istniał.

Albo że, owszem, istniał, lecz nie został ukrzyżowany; ktoś inny zawisł na krzyżu na jego miejscu.

Albo że, owszem, został ukrzyżowany, ale nie umarł, lecz ocknął się w grobie, skąd wyszedł, by umrzeć po kilku dniach.

Albo że razem z żoną swoją Marią Magdaleną wyemigrował do Marsylii i tam miał dzieci, z których potomstwa powstać miała dynastia Merowingów.

Albo że był magikiem, który różnymi sztuczkami oszałamiał łatwowierną publiczność.

Albo że był przybyszem z innej galaktyki.

Albo że był zwykłym nacjonalistą żydowskim, antyrzymskim konspiratorem.

Albo że był bytem bezcielesnym.

Albo że był homoseksualistą, a Jan apostoł jego kochankiem.

Albo że był zarazem mężczyzną i kobietą.

Albo że należał do rewolucyjnej Nowej Lewicy.

Albo że główna sprawa, o którą chodzi w Ewangeliach, to jak robić pieniądze (słyszałem to na własne uszy od jednego z kaznodziejów telewizyjnych)⁴.

Tę antologię fantazji na temat tego, kim był Pan Jezus, można by jeszcze uzupełnić, czerpiąc przykłady z książki Bernarda Sesboüé o sposobach przed-

³ Zob. E. Renan, *Żywot Jezusa*, tłum. A. Niemojewski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991.

⁴ L. Kołakowski, *Nasza sprawa z Jezusem*, w: *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 127.

stawiania Jezusa na przestrzeni dziejów⁵. Czytamy tam między innymi, że w osiemnastym wieku był On definiowany jako mistrz cnoty, podobny w tym do Sokratesa – tak pisał o Panu Jezusie Jean-Jacques Rousseau⁶. Albo że – to już w interpretacji niektórych kapłanów rewolucji francuskiej – był urodzonym rewolucjonistą, prawdziwym sankiulotą, żarliwym republikaninem⁷. Albo też, że był po prostu socjalistą⁸. Na tej samej stronie, z której pochodzi przytoczony fragment eseju Kołakowskiego, czytamy, że – jeśli pominąć „bzdury i fantazje”⁹, to należy przyznać, iż literatura na temat Jezusa wcale ilościowo nie maleje, „nie obumiera”¹⁰. Bynajmniej! „Staje się nadzwyczaj żywotna”¹¹. Historyk Paul Johnson podaje oszałamiające wręcz dane na ten temat: „Dzisiaj tylko w języku angielskim istnieje ponad sto tysięcy drukowanych życiorysów Jezusa i znacznie więcej opracowań monograficznych; ponad sto wydano w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku”¹².

Oczywiste wydaje się, że wszelkie dzieła próbujące uchwycić „życie Jezusa” są projekcjami wyobrażeń i myśli ich autorów, a przy tym dziełami swoich epok. Świadectwem żywotności i wyrazem dominujących nurtów filozoficznych i założeń światopoglądowych. Tak też się dzieje, co wydaje się naturalne i również oczywiste, z powieściami poświęconymi Jezusowi. Odzwierciedlają one, jak cała literatura piękna, pewien kontekst kulturowy, są sposobem ekspresji napięć, konfliktów i aksjologii w tymże kontekście dominujących. W tym sensie utwory literackie, a również filmowe czy malarskie mogą funkcjonować – i funkcjonują – jako swoiste dokumenty kultury.

Spróbujmy teraz sporządzić szkicowy przegląd historyczny najważniejszych powieści o Jezusie będących takimi właśnie dokumentami kultury euroamerykańskiej, od czasów oświecenia podzielonej na ufających Objawieniu oraz Wcieleniu i – współcześnie coraz liczniejszych i ofensywniejszych – odrzucających obie te idee. Jednym z pierwszych powieściowych apokryfów jest Gustawa Daniłowskiego *Marja Magdalena*¹³ z roku 1912. Wprawdzie – jak wskazuje tytuł – stanowi ona opowieść o Marii Magdalenie, ale – co oczywiste

⁵ Zob. B. S e s b o ũ é, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo M, Kraków 2006.

⁶ Por. D. T r z e ś n i o w s k i, *Biblia w literaturze polskiej 1863-1918*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 43.

⁷ Por. S e s b o ũ é, dz. cyt., s. 69.

⁸ Por. tamże.

⁹ K o ł a k o w s k i, dz. cyt., s. 127.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 128.

¹² P. J o h n s o n, *Jezus. Najwierniejsza biografia*, tłum. P. Borkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2011, s. 8.

¹³ Zob. G. D a n i ł o w s k i, *Marja Magdalena*, Księgarnia Nowoczesna, Warszawa 1912, <https://polona.pl/item/11058178/6/>.

– równie mocno wyeksponowanym w niej bohaterem jest Jezus. W Jego portrecie nie czynił Daniłowski specjalnych „poprawek”, może poza swobodnym ujęciem tematu młodości Jezusa, kiedy był On „ślicznym młodzieńcem”, wesołym, niestroniącym od wina, kwiatów i wesela. Daniłowski skoncentrował się na opowiedzeniu legendy, bardzo w modernie żywej, dotyczącej żarliwej miłości tytułowej bohaterki powieści do Jezusa.

Wątek ten został także mocno wyeksponowany w utworze *Mąż z Nazaretu*¹⁴ (z roku 1939) autorstwa Szaloma Asza – pięknej opowieści o Jezusie, napisanej z perspektywy Żyda żarliwie szukającego pojednania między chrześcijanami a wyznawcami judaizmu. W książce tej syn Marii ma wiele znamion niezwykłych (na przykład boski wygląd). Na kartach powieści Asza Jezus zdaje się być kimś „większym od praojca Abrahama, od Mojżesza i proroków”¹⁵ – tak myśli o Nim Nikodem, jeden z bohaterów i narratorów powieści, który, notabene, nie odrzuca również możliwości, że Jeszua jest Bogiem. „W powieści Asza – czytamy w artykule ks. Stanisława Pisarka – stale wraca pytanie: Kim On jest? Wydaje się, że jest to egzystencjalne pytanie autora, który się z nim do końca zmagal”¹⁶.

Przed Aszem – a również jednocześnie z nim – pisał swą słynną powieść *Mistrz i Małgorzata*¹⁷ Michaił Bułhakow. Jeszua – protagonista z wątku ewangelicznego powieści – nie ma w niej boskich cech, jest tylko skończenie dobrym, łagodnym człowiekiem, miłośnikiem pokoju. Piłat jawi się niemal jako Jego stronnik, a ze strony Izraelitów ma Jeszua po swojej stronie jedynie Mateusza, który z miłości do Nauczyciela pragnie Go zabić, aby uchronić Go przed męką ukrzyżowania.

W roku 1946 Robert Graves opublikował powieść *Król Jezus*¹⁸ – jedną z najbardziej przekornych czy po prostu skandalicznych opowieści nawiązujących do ewangelicznej tradycji, jakie do dziś powstały. Przez wiele lat od jej wydania książka Gravesa była w kilku krajach (na przykład w Portugalii i w Irlandii) „na indeksie książek zakazanych”. Rażące jest w tym utworze zupełnie awanturnicze przedstawienie Chrystusa już nie tylko jako człowieka bez boskiej proveniencji, lecz również jako dziecka z nieprawego łoża, jako dziecka

¹⁴ Zob. S. A s z, *Mąż z Nazaretu*, tłum. M. Friedman, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1990.

¹⁵ Tamże, s. 433.

¹⁶ S. P i s a r e k, *Jezus w powieści Szaloma Asza „Mąż z Nazaretu”*, „CollectaneaTheologica” 63(1993) nr 2, s. 77n.

¹⁷ Zob. M. B u ł h a k o w, *Mistrz i Małgorzata*, Czytelnik, Warszawa 1995. Można uznać, iż Bułhakow pisał „przed” Aszem, dlatego że pierwsza wersja *Mistrza i Małgorzaty* powstała już w roku 1928 (a w 1932 kolejna), a jednocześnie dlatego, że Bułhakow pracował nad swoją powieścią jeszcze na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych dwudziestego wieku – nie kończąc jej zresztą. Wydano ją w Związku Radzieckim dopiero w drugiej połowie lat sześćdziesiątych.

¹⁸ Zob. R. G r a v e s, *Król Jezus*, tłum. M. Świerkocki, Oficyna, Łódź 2012.

zrodzonego z potajemnie zawartego małżeństwa Antypatra i Mariamne, jako potomka... Heroda. Opowieść Gravesa jest w tym stopniu pełna „uczonych głupstw” tego rodzaju (choć autor zarzekał się, że przestudiował ogrom historycznych materiałów, by ją napisać), a przy tym tak niebywale ułomna kompozycyjnie i stylistycznie, iż potrzeba zaiste dużo cierpliwości i chrześcijańskiego miłosierdzia, aby ją przeczytać. Jeden z głównych jej wątków dotyczy „sekretnego małżeństwa” Jezusa z Marią Magdaleną.

Do wątku Marii Magdaleny, tragicznie zakochanej w Jezusie, nawiązał też – w przeciwieństwie do brytyjskiego pisarza w sposób bardzo udany – Nikos Kazantzakis w swoim głośnym *Ostatnim kuszeniu Chrystusa*¹⁹, powieści z roku 1951. Grecki pisarz, który pragnął, by jego utwór był namiętnym wyznaniem miłości do Jezusa, włączył do niego główną treść Ewangelii, zadając przy tym jednak kilka ważnych i niezmiernie trudnych pytań. Dobitnie wyraził przy tym istotne wątpliwości dotyczące między innymi relacji między człowieczeństwem Jezusa a Jego boskością. W szczególności Kazantzakis starał się ukazać „walkę” między dwoma siłami – miłością do Ojca i miłością do życia doczesnego – rozgrywającą się w psychice (duszy) Chrystusa.

W roku 1957 amerykański dziennikarz i pisarz katolicki Jim Bishop opublikował zupełnie przeciwną wobec propozycji Gravesa czy Kazantzakisa powieść apokryficzną *Dzień, w którym umarł Chrystus*²⁰, której pierwsze polskie wydanie ukazało się w roku 1964. Książka ma profil katechetyczny, ewangelizacyjny i postać sugestywnego, dramatycznego reportażu, obiektywnej relacji z najbardziej tragicznego dnia z tych opisanych w Ewangeliach – ostatniego, który Chrystus spędził na ziemi, wśród ludzi.

Niezmiernie ważnym wydarzeniem literacko-religijnym w Europie stała się w roku 1991 powieść laureata Nagrody Nobla, Portugalczyka José Saramago, zatytułowana *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*²¹ (jej pierwsze polskie wydanie ukazało się w roku 1992). Być może pod wpływem powieści lewicowego portugalskiego noblisty powstała też, wydana w Stanach Zjednoczonych w roku 1997 (a w Polsce w 1998) *Ewangelia według Syna*²², również lewicowego autora – Normana Mailera. W powieściowej formie ukazał on życie i działalność oraz życie wewnętrzne (marzenia i nadzieje) Chrystusa, opowiedziane przez Niego samego już po śmierci. Owa bezpośrednia relacja ma – oczywiście – charakter demitologizujący. Mailer „poprawia” Ewangeli-

¹⁹ Zob. N. K a z a n t z a k i s, *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, tłum. J. Wolff, Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań 1992.

²⁰ Zob. J. B i s h o p, *Dzień, w którym umarł Chrystus*, tłum. M. Ponińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2002.

²¹ Zob. J. S a r a m a g o, *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*, tłum. C. Długosz, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1992.

²² Zob. N. M a i l e r, *Ewangelia według Syna*, tłum. E. Zychowicz, Muza, Warszawa 1998.

stów, odsłania jego zdaniem prawdziwy – czy też najbardziej prawdopodobny – charakter Chrystusa, który ukazany został jako człowiek niegardzący humorem, a przy tym obdarzony przenikliwą, analityczną inteligencją.

Temat życia Jezusa podjęła kilka lat temu również pisarka amerykańska Anne Rice, skądinąd autorka poczytnych horrorów. Opublikowała ona do tej pory dwie części zaplanowanego cyklu książek poświęconych Jego postaci. W roku 2005 ukazała się powieść *Chrystus Pan. Wyjście z Egiptu*²³, a w 2008 *Chrystus Pan. Droga do Kany*²⁴. Strona literacka książek Rice nie została jednak wysoko oceniana przez krytyków amerykańskich – i zapewne słusznie, gdyż są to opowieści przede wszystkim nudne i pozbawione głębszego religijnego zaangażowania.

W literaturze polskiej po drugiej wojnie światowej życie Jezusa stało się kanwą trzech ważnych powieści. Dwie z nich – *Listy Nikodema*²⁵ Jana Dobraczyńskiego z roku 1952 oraz *Jezus z Nazaretu*²⁶, czterotomowy cykl z lat 1967-1973 autorstwa Romana Brandstaettera – to powieści katechetyczne, zgodne z nauką Kościoła, ewangelizacyjne. Zwłaszcza druga z nich godna jest uwagi jako być może najpiękniejsza powieść o Panu Jezusie spośród wszystkich do dziś napisanych. Trzecia polska próba powieściowa to książka autorstwa Henryka Panasa – *Według Judasza. Apokryf*²⁷ z roku 1973, wpisująca się w nurt literatury sekularyzacyjnej, demitologizującej przekaz ewangeliczny, próbującej go skompromitować. Taki sam duch przyświecał bardziej współczesnemu pisarzowi, Maciejowi Nawariakowi, autorowi wydanej w roku 2004 książki *Według niej*²⁸, gdzie narratorką jest niemal stuletnia matka zmarłego wiele lat temu Jehoszui, czyli matki Jezusa, który jednak nie urodził się w Betlejem, nie jest synem cieśli, lecz rymarza, a jego biografia w wielu różnych szczegółach nie przypomina życia Bohatera opowieści Ewangelistów.

„UKRZYŻOWANIE”

José Saramago był zdeklarowanym ateistą. Na dodatek ateistą wojującym, mocno skonfliktowanym z Kościołem katolickim. Szczególną rolę w tym kon-

²³ Zob. A. Rice, *Chrystus Pan. Wyjście z Egiptu*, tłum. A. Gomola, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2007.

²⁴ Zob. t a ż, *Chrystus Pan. Droga do Kany*, tłum. A. Gomola, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2009.

²⁵ Zob. J. Dobraczyński, *Listy Nikodema*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2008.

²⁶ Zob. R. Brandstaetter, *Jezus z Nazaretu*, t.1, *Czas milczenia*, t. 2, *Czas wody żywej*, t. 3, *Czas chleba i światła*, t. 4, *Pełnia czasu*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1979.

²⁷ Zob. H. Pansa, *Według Judasza. Apokryf*, Wydawnictwo Poligraf, Brzezia Łąka k. Wrocławia 2009.

²⁸ Zob. M. Nawariak, *Według niej*, Due, Warszawa 2004.

flikcie odegrała powieść *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*. W Wikipedii można przeczytać między innymi następującą informację: „W 1991 Saramago opublikował powieść *Ewangelia według Jezusa Chrystusa*. Została ona skrytykowana jako bluźniercza przez Kościół katolicki. W konsekwencji sekretarz kulturalny rządzącej partii Pedro Santana Lopes skreślił nazwisko Saramago z listy kandydatów do Europejskiej Nagrody Literackiej. Saramago z kolei, protestując przeciwko tej decyzji, przeniósł się wraz z żoną na kanaryjską wyspę Lanzarote, gdzie mieszkał aż do śmierci”²⁹.

Polityczny profil portugalskiego noblisty jest dla mnie raczej odstręczający. Był rzecznikiem anarchokomunizmu, członkiem portugalskiej partii komunistycznej, często angażował się w działania polityczne, nierzadko też bezceremonialnie, krytycznie komentował politykę światową. Jednakże – chociaż niełatwo mi to wyznać jako autorowi z rezerwą patrzącemu na laickie próby ujęcia fenomenu Syna Marii – muszę stwierdzić, że powieść o Jezusie autorstwa Saramago jest w świecie epiki powieściowej być może najsubtelniejszym i najinteligentniejszym laickim ujęciem opowieści ewangelicznej. Trzecioosobowy, wszechwiedzący narrator tej powieści przypomina współczesnego intelektualistę, zaznaczając odległość czasową od współczesności do czasów Jezusa, ale zarazem traktując Jego historię uniwersalnie. Niekiedy odchodzi od opowiadania na rzecz eseistycznego, aluzyjnego dyskursu (zjawiają się w nim nawet wymienieni z imienia i nazwiska Sigmund Freud, Carl Gustav Jung czy Jacques Lacan). Bywa subtelnie, ale równocześnie gorzko i smutno ironiczny. W licznych fragmentach narracja przeistacza się w poetycki monolog prozą, gęsty od metafor. Dialogi nie są wydzielone, mieszają się z narracją, oddzielone są jedynie przecinkami bądź też zaznaczone przez wykorzystanie wielkich liter. Przeważają w narracji zdania długie, o skomplikowanej, barokowo splecionej składni. Działa to jak zachęta do uważniejszego czytania. Ponadto widać pewną analogię: opowiadanie jest mało przejrzyste, ponieważ taka właśnie jest historia Jezusa z Nazaretu – nieprzejrzysta, zamglona, widziana z perspektywy ponad dwóch tysięcy lat. Narrator czasem używa zaimka „my”, jak gdyby za kształt historii ewangelicznej chciał uczynić „odpowiedzialnymi” wszystkich ludzi. Interpunkcja obejmuje jedynie przecinki i kropki. Wielkie litery po przecinkach sugerują wypowiedź będącą ripostą dialogową lub odpowiedzią na jakieś pytanie sformułowane w narracji. Zdarzają się ironiczne wtręty autotematyczne, a także antycypacje (informacje o wydarzeniach przyszłych). Owa meandryczna, kapryśna, niesforna elokucja powieści o Jezusie nie jest wprawdzie jakimś wyjątkiem na tle całego dorobku powieściowego pisarza, ale przecież znakomicie oddaje jego stosunek do spraw religii, oparty na dystansie racjonalisty i ateisty.

²⁹ Hasło „José Saramago”, w: Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Saramago.

W kompozycji widać wyraźny zabieg retoryczny: rozdział pierwszy jest jak exordium, w którym ujawnia się w skrócie sens całej powieści, czyli polemika z perspektywy laickiej, lewicowej z tradycją ewangeliczną i chrześcijańską. Najpierw czytamy opis jakiegoś obrazu (prawdopodobnie obrazu, gdyż narrator nie mówi wprost, że jest to obraz, lecz wydaje się, że tak, ponieważ pojawiają się w owej deskrypcji wyrażenia charakterystyczne dla tekstów opisujących obrazy – plan dalszy, plan bliższy, rycina³⁰) przedstawiającego ukrzyżowanie. Są na tym przedstawieniu trzy krzyże³¹: z Jezusem i dwa z łotrami, a pod krzyżem stoją cztery kobiety, Jan, żołdacy na koniach, Cyreneńczyk lub Józef z Arymatei (narrator nie jest całkowicie pewny) oraz człowiek z wiadrem i tyczką z zatknietą na niej gąbką. Są też anioły – jeden trzyma naczynie, do którego spływa krew z boku Jezusa. Czaszka, piszczel i łopatką leżą pod krzyżem w dołku, w który krzyż został wkopany. Wszystko zdaje się w tym obrazie niepewne. Już w czwartym zdaniu powieści znajdujemy wyraz niepewności autora dotyczącej tego, o czym pisze, tematu, którego dotyczy. Narracja zaczyna się od opisu słońca na rzeczonym obrazie. „Słońce [...] wyobraża ludzką głowę, z której wytryskują promienie ostrego światła i węzowate języki ognia. To taka róża wiatrów, niezdecydowana, jaki kierunek chce oznaczyć. Płaczące lico, wykrzywione bezlitosnym bólem, ciska przez otwarte usta okrzyk, którego nie usłyszymy, albowiem *ż a d n a z t y c h r e c z y n i e j e s t p r a w d z i w a*”³² (podkr. – S.B.). „Dzieło [Saramago] – słusznie pisał krytyk „Publishers Weekly” – często jest statyczne i niezdecydowane, jest czymś zupełnie przeciwnym wobec przykuwających uwagę passusów Nowego Testamentu”³³. Jedna z czterech kobiet może być Marią Magdaleną, ponieważ nie jest zbyt skromnie ubrana, ale musi budzić szacunek („mogłaby być nawet całkiem naga”³⁴), gdyż „jest pełna bólu”³⁵; „jej aureola jest najwspanialsza”³⁶, ale wyrażenie „jeśli to ona”³⁷ wprowadza niepewność i może być aluzją do

³⁰ Por. S a r a m a g o, dz. cyt., s. 5-8. Nie można być też pewnym, jakiego typu to obraz, bo narrator wspomina coś o kartce papieru: „Mamy przed sobą tylko papier i farbę, nic więcej” (tamże, s. 5). Najprawdopodobniej chodzi o sztych Albrechta Dürera *Ukrzyżowanie*. Ale jeśli tak, to dlaczego Saramago wspomina o barwach na opisywanym wizerunku?

³¹ Czy są to krzyże znane z tradycji, jest również niepewne, jeden z łotrów wisi bowiem przywiązany do pnia drzewa: „Jego stopy spoczywają na tym, co pozostało po obciętej gałęzi, jednak dla większej pewności, ażeby nie ześlizgnęły się z tej naturalnej podpórki, umocowane są dwoma głęboko wbitymi gwoździami” (tamże).

³² Tamże.

³³ (Jan.), *The Gospel According to Jesus Christ*, <http://www.publishersweekly.com/978-0-15-136700-9> (tłum. fragm. – S.B.).

³⁴ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 7.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

sporu o Marię Magdalenę i jej identyfikowania z kobietą nierządną z Ewangelii. Niepewność, dezorientację czytelnika pogłębia przedstawienie trzeciej kobiety z obrazu jako „p r a w d z i w e j (podkr. – S.B.) Marii Magdaleny”³⁸ – jest to blondynka o bladej cerze, a o jej tożsamości niezbitcie przekonuje fakt, że patrzy na Jezusa z największą miłością: „Tylko kobieta kochająca tak, jak sobie wyobrażamy, że kochała Maria Magdalena, mogłaby patrzeć w ten sposób, a co za tym idzie, mamy w końcu dowód na to, że jest nią ona, tylko ona i żadna inna”³⁹. Czwarta kobieta stoi obok, „wnosi ręce w pobożnej demonstracji, choć wzrok ma pusty”⁴⁰. Maryja natomiast to kobieta leżąca i zapłakana, starsza od Marii Magdaleny – „wdowa po cieśli zwanym Józefem i matka licznych synów i córek”⁴¹. Saramago na samym wstępie zaznacza swoje całkowicie historyczno-empiryczne stanowisko wobec tajemnicy Maryi. Dlaczego nie jest tu tak niepewny, jak przy poprzednich opisach kobiet? Być może zgadzał się z widzeniem tej sprawy przez Eduarda Meyera, który – przypomnijmy – uważał scenę z Ewangelii, w której Maria i bracia Jezusa proszą, by poszedł z nimi do domu, za najprawdziwszą w całym Nowym Testamencie⁴². Ponadto Saramago wyraźnie umniejsza rolę Maryi w opisanej sytuacji w stosunku do Marii Magdaleny. Również w przedstawieniu ukrzyżowanego Jezusa obecne jest retoryczne propositio do całej powieści: „On jest tym, który Dobrego Łotra pochwalił i złym wzgardził, nie rozumiejąc, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy nimi, a jeśli jest, to nie na tym polega, bowiem Dobro i Zło same w sobie nie istnieją. Każde z nich jest wtedy, gdy drugiego nie ma”⁴³. Ten efektowny paradoks ma przekonywać, że istnienie czy nieistnienie dobra i zła to kwestia empiryczna, relatywna. Pisarz, jako żarliwy laik i lewicowiec, nie docenia (nie uwzględnia) stwórczego aktu Boga, który stwarzając świat, stwarzał dobro – widział, że to, co stworzył, jest dobre. W perspektywie laickiej, materialistycznej te dwie opozycyjne kategorie – Dobro i Zło – są względne. Kryterium ich porządkowania jest w tej optyce myślenie funkcjonalistyczne, w swej istocie relatywistyczne, odwołujące się do tak zwanych praktyk społecznych – jeśli coś jest przez daną zbiorowość praktykowane, należy to uznać za normatywne, dobre (dla niej). Pisarz był komunista z przekonania, ale z przekonania teoretycznego, wywiedzionego z myśli, z idei, z marzenia, z resentymentu, nie zaś z konfrontacji z realnym komunizmem. Gdyby go znał, wiedziałby, że podobnie jak faszyzm, marksizm-leninizm był „szatań-

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 7n.

⁴⁰ Tamże, s. 8.

⁴¹ Tamże, s. 7.

⁴² Por. E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, J.G. Cotta, Stuttgart–Berlin 1921, s. 54-57.

⁴³ Saramago, dz. cyt., s. 9.

ską ideologią”. Wiedziałby też być może, że to właśnie relatywizm prowadzi do narodzin monstrów społecznych, takich jak faszyzm czy komunizm. Paul Johnson pisze: „Obydwie szatańskie ideologie tego wieku – nazizm i komunizm – były w aspekcie etycznym relatywistyczne. Stawiały «rewolucyjne sumienie» i cele partii ponad odwieczną mądrość zawartą w Dekalogu, który jednoczy prawo naturalne z prawem Bożym”⁴⁴.

Także pomniejsi bohaterowie ewangelicznej sekwencji Pasji ukazani na omawianym na pierwszych stronach *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* obrazie stanowią dla Saramago okazję do wyeksponowania swojego sceptycyzmu wobec tradycji chrześcijańskiej. Cyrenejczyk, „jak mówią protokoły tych egzekucji, powrócił do swego normalnego życia, o wiele bardziej zatroskany z powodu opóźnienia w robocie, którą miał wykonać na czas, aniżeli z powodu śmiertelnych udręk nieszczęśnika idącego na ukrzyżowanie”⁴⁵. Nie wiadomo, o jakie protokoły pisarzowi chodzi, gdyż w Ewangeliach synoptycznych podany jest tylko fakt, iż wzięto Cyrenejczyka do niesienia krzyża, gdy wracał z pola. Jan w ogóle nie wspomina o tym epizodzie. I jest jeszcze człowiek, który podał Jezusowi gąbkę nasączoną wodą z octem winnym, przedstawiony w opisie powieściowym jako człowiek z wiadrem i trzcina: „Ów człowiek pewnego dnia stanie się ofiarą oszczerstwa, a ono pozostanie z nim na zawsze za to, że złośliwie lub też szyderczo, podał Jezusowi ocet, kiedy ten poprosił go o wodę, podczas gdy na pewno podał mu ocet zmieszany z wodą, a więc wyborny płyn do ugасzenia pragnienia, tak jak to się ówczеśnіе praktykowało”⁴⁶. Tu Saramago – jeśli za źródło owego „oszczerstwa” uważa Ewangelie – jednak się myli. U Mateusza ów gest pojenia Chrystusa nie ma w sobie nic z szyderstwa. Owszem, pojawia się w kontekście szyderstw gapiów pod krzyżem, ale sam w sobie nie niesie obrazy, a stanowi rutynowy czyn miłosierny. Po Chrystusowych słowach „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46) następują te: „Słyszac to, niektórzy ze stojących tam mówili: «On Eliasza woła». Zaraz też jeden z nich pobiegł i wzięwszy gąbkę, nasączył ją octem, umocował na trzinie i dawał Mu pić. Lecz inni mówili: «Zostaw! Popatrzmy, czy nadejdzie Eliaz, aby go wybawić»” (Mt 27,47-49). Niemal identycznie przedstawia tę sytuację Marek (zob. Mk 15,34-36). To samo można powiedzieć o relacji Jana, który wspomina o „naczyniu pełnym octu” (J 19,29), które znajdowało się na miejscu kaźni i w którym namoczono gąbkę, a następnie podano ją Jezusowi, żeby pił. Jan dodaje ważny szczegół, nieobecny u innych Ewangelistów, że odbyło się to na prośbę Pana, pragnącego

⁴⁴ P. Johnson, *W poszukiwaniu Boga*, tłum. A. Czarnocki, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 84n.

⁴⁵ Saramago, dz. cyt., s. 6.

⁴⁶ Tamże, s. 10.

zaspokoić przedśmiertne pragnienie (por. J 19,28). Trzeba jednak przyznać, że ludowa tradycja, wedle której octem dręczono, nie zaś pojono Jezusa, a którą z taką emfazą pisarz portugalski gani, mogła zrodzić się wskutek lektury Łukaszewego opisu ostatnich chwil Chrystusa. Rzeczywiście jest tam wskazanie, że pojenie octem stanowiło część karni: „Szydzili z Niego i żołnierze; podchodzili do Niego i podawali Mu ocet, mówiąc: «Jeśli ty jesteś Królem żydowskim, wybaw sam siebie»” (Łk 23,36-37).

KU OBRONIE CZŁOWIECZENSTWA

Po opisie sztychu (jeśli słuszny jest mój domysł, że chodzi o grafikę Dürera) i po jego skomentowaniu następują w powieści Saramago rozdziały opowiadające dzieje Marii, Józefa i Jezusa, które poprzedzały ukrzyżowanie. Rozdziały te zawierają znaczące reinterpretacje opisów obecnych w Ewangeliach. Powieść portugalskiego noblisty zdaje się stanowczo oraz przenikliwie dyskredytować coś, co nazywamy potrzebą serca i czego owocem może być między innymi religia, zwłaszcza w jej pierwotnej postaci, z jej paradoksami, fantazmatami i rozeniami ujawniającymi infantylno-krwiożercze skłonności homo sapiens. Przeciwnie, przeciw tej potrzebie religii, buntuje się prometejski Bohater powieści. Przed Sanhedrynem oświadcza, że jest królem Żydów, ale nie Synem Boga. Przed Piłatem arcykapłan twierdzi, że Jezus głosi, iż jest Synem Boga, a Chrystus poprawia go, mówiąc, że jest Synem Człowieczym (a więc Człowiekiem w perspektywie humanizmu europejskiego). Bez mrugnięcia okiem, wręcz wyzywająco przyznaje się, że jest królem żydowskim i że nienawidzi Rzymu, sam wybiera śmierć na krzyżu i prosi o napis nad głową: „który będzie mówił, kim jestem, tak żeby wszystkim było wiadomo”⁴⁷. Gdy powoli umiera na krzyżu, otwiera się niebo, pokazuje się Bóg Ojciec i słyhać Jego głos: „Tyś jest mój syn umiłowany, w którym mam upodobanie, Wówczas Jezus [...] krzyknął prosto w otwarte niebo, tam gdzie uśmiechał się Bóg, Ludzie, przebacście mu, bo nie wie, co uczynił”⁴⁸. To scena budząca dreszcz, ale wspaniale wyrażająca humanistyczny, prometejski bunt bohatera powieści, jej autora i wszystkich zwolenników laickiego humanizmu.

⁴⁷ Tamże, s. 317.

⁴⁸ Tamże, s. 318. Interpunkcja jest zgodna z powieściową poetyką. Nie stanowi ona bynajmniej tylko ozdoby, pozornej komplikacji lektury. Saramago, nie rozdzielając wyraźnie od siebie wypowiedzi postaci, a także strumienia narracji, oddaje rzeczywistość, którą analizuje i interpretuje: rzeczywistość duchową (psychiczną?), w której wszystko – własne myśli człowieka i myśli obce, „zapożyczone”, emocje, doznania, wyobrażenia (na przykład religijne) – istnieje obok siebie w różnym stopniu, zależnie od psychiki, mentalności, rozdzielone.

Saramago zdaje się momentami trafiać celnie w słabości tradycji judeo-chrześcijańskiej. Jego utwór nie jest jednak wulgarnym pamfletem, lecz złożoną, subtelną pod względem formalno-artystycznym konstrukcją, mającą na celu obronę człowieczeństwa, tragicznego, bo pozbawionego idei opiekuńczego Boga Ojca, ale z drugiej strony zmierzającego ku dojrzałości i godności poprzez wyzwolenie od tej idei, skłaniającej go wielokrotnie do błędnych, często paranoidalnych kroków i poczynań. Wyznacznikiem owej wspomnianej przemyślności buntu Saramago jest narracja utworu – skomplikowana, nieprzejrzysta, zmuszająca do uważnej lektury, stanowiąca od tej strony niejako analogię do tematu opowiadania, który jest równie niejasny, nieprzejrzysty, mglisty.

Podstawowym założeniem dyskursywnej powieści Saramago jest przekonanie, z perspektywy racjonalno-empirycznej, laicko-humanistycznej oczywiście, iż jeśli założyć, że świat stworzył Bóg, to za wszystko, co dzieje się w naszym świecie, jest On odpowiedzialny. Czyż nie mówi o tym – paradoksalnie – sam najważniejszy, najpiękniejszy dowód na istnienie Boga – dowód z przyczynowości? Jeśli pierwszą przyczyną powstania wszystkiego była wola Boga, to czy można zakładać gdziekolwiek na obszarze Jego dzieła brak tej woli? Powieściowy Jezus jako chłopiec, a potem młodzieniec i w końcu dorosły mężczyzna jest nieustannie udręczony i zbuntowany wewnętrznie. Oto w wieku trzynastu lat dowiaduje się od Matki o rzezi niewiniątek, dzięki której ocalał. Poczucie winy z tego powodu kładzie się ogromnym ciężarem na Jego sercu, potęgowane jeszcze poczuciem wstydu za ojca – Józefa – który chociaż został ostrzeżony o nadchodzącej masakrze, nie uprzedził o niej matek dwudziestu pięciu niemowląt betlejemskich⁴⁹. „Mój ojciec zabił dzieci z Betlejem”⁵⁰ – lamentuje chłopiec, „z płaczem rzucił się na ziemię”⁵¹. Sytuacja ta ma miejsce po śmierci Józefa. Od tego momentu rozpoczyna się bunt Jezusa. Opuszcza dom, by dowiedzieć się czegoś o sobie, o tym, kim jest. W Betlejem, modląc się przy grobowcu niewiniątek, rozmyśla nad najtrudniejszym zagadnieniem chrześcijańskiej teodycei – dramatycznym problemem śmierci i cierpien dzieci: „Rozumiem, że Bóg może chcieć któregoś dnia mojej śmierci, ale nie niewinnych dzieci”⁵². Wtedy po raz pierwszy uświadamia sobie z przerażeniem oczywistość, „iż człowiek jest zwykłą zabawką w rękach Boga”⁵³, czy to będąc Mu bezgranicznie posłusznym, czy to sądząc, że jest w stosunku do Niego wolny. Uświadamia sobie ponadto, że życie jest wyrokiem, a śmierć sprawiedliwością, jednakże nie może tego wniosku – jak wielu żyjących i działających po realnym Jezusie myślicieli – zaakceptować

⁴⁹ Czy ktokolwiek przed Saramago zwrócił kiedyś uwagę na ten „słaby” punkt Ewangelii?

⁵⁰ Tamże, s. 131.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 153.

⁵³ Tamże.

w odniesieniu do tragedii niezawinionej śmierci dzieci. Prawie dwadzieścia lat z życia Jezusa, od pierwszego pobytu w Jerozolimie do momentu Jego pojawienia się w Galilei jako wędrującego Nauczyciela, lat, o których w Nowym Testamencie nie ma wzmianki, w powieści wypełniają zdarzenia, które pozwalają Jezusowi stopniowo poznawać siebie i Boga. Jest to nieustannie narastający proces wątpienia i buntu.

O finalnej postawie Syna Marii w powieści Saramago decydują trzy czynniki: wieloletnia praca u boku chmurnego pasterza, będącego aniołem-demonem, spotkanie twarzą w twarz z Bogiem, a wreszcie poznanie Marii Magdaleny i żarliwa zażyłość między obojgiem – aż po krzyż. Są to trzy metafory: pasterz uosabia ludzkie pożądanie wolności, dążenie do osobniczej, indywidualnej dojrzałości, do samospełnienia; antytezą doświadczania życia na własną rękę (u boku pasterza) jest spotkanie z Bogiem, inaczej – odwieczne ludzkie pragnienie bycia pod nadzorem i opieką; zażyłość z Marią Magdaleną jest zaś symbolem właściwego i najpełniejszego aspektu życia, spełnienia wszelkiego. Nieprzypadkowo Saramago tak mocno podkreśla mizoginiczność kultury judejskiej czasów Chrystusa, chcąc ją tym samym zdyskredytować poprzez skonfrontowanie właśnie z zażyłością jego powieściowego Jezusa i Marii Magdaleny. Warto już w tym miejscu nadmienić, że lewicowe uwydatnienie równości płci przez Saramago (jeśli sądzić, że pisarz nawiązuje do współczesności) nie jest przekonujące, gdyż współczesna liberalna lewica nie zachwyca się wcale kwestią zażyłości męskożeńskiej i jest raczej za swobodnym łączeniem i rozłączaniem się ludzi niż za zażyłością, która owocuje założeniem rodziny. Już w *Manifeście komunistycznym*⁵⁴ znajdziemy filipikę przeciw małżeństwu i rodzinie.

Nieoczekiwanie dla samego Jezusa pasterz, będący demonem-aniołem nieustannie prowokującym młodzieńca do grzechu (czytaj: niezależności), wyczulił Go jeszcze bardziej na niesprawiedliwą śmierć i cierpienie. Jezus po jakimś czasie pracy przy nim rezygnuje z jedzenia mięsa zabijanych owiec. W Święto Paschy odmawia ofiarowania Bogu owieczki. Popełnia ów grzech nieposłuszeństwa zdumiony „krwiożerczością Boga”⁵⁵ i przeniknięty litością dla bezbronnego stworzenia, którego stał się „absolutnym panem życia i śmierci”⁵⁶; gdy zaś postanawia oszczędzić zwierzę, „jak gdyby narodziło się w nim nowe światło”⁵⁷. Pasterz-demon, zła pragnąc, dobro uczynił. Jednakże

⁵⁴ „Małżeństwo burżuazyjne jest w rzeczywistości wspólnością żon. Komunistom można by zarzucić co najwyżej, że na miejsce obłudnie zamaskowanej wspólności żon chcieliby wprowadzić oficjalną, otwartą”. K. M a r k s, F. E n g e l s, *Manifest komunistyczny*, Tower Press, Gdańsk 2000, s. 27.

⁵⁵ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 176.

⁵⁶ Tamże

⁵⁷ Tamże. Trzeba zauważyć, że chrześcijaństwo odeszło od krwawych ofiar, ponieważ największą ofiarą wystarczającą za wszystkie była ofiara Jezusa (zob. pisarstwo antropologiczne René

– całkowicie po ludzku – Jezus nie potrafił być konsekwentny. Oto bowiem któregoś dnia przyszedł kryzys: zaginęła mu owca ze stada i zaczął jej wytrwale i ofiarnie poszukiwać. Gdy w końcu ją odnalazł, pojawił się Bóg jako wirujący słup dymu, żądając, aby Chrystus zabił w ofierze dla Niego owcę, którą właśnie odnalazł: „Owca nie wydała żadnego głosu, słysząc tylko było Aaaa, to Bóg westchnął z zadowolenia”⁵⁸. Od pasterza, który wiedział o tym zdarzeniu, Jezus otrzymał – jakby od swego ludzkiego sumienia – gorzką przysługę: „Niczego się nie nauczyłeś. Musisz wrócić do początku”⁵⁹. Dla Jezusa-Człowieka, zdaniem Jego mrocznego towarzysza pracy, Bóg był więzieniem⁶⁰. W tym momencie po pogłębieniu wtajemniczenia w Boże prawa młody Syn Marii opuszcza swego osobliwego przewodnika-nauczyciela (a więc wyrzeka się siebie, swojej indywidualności i niepowtarzalności). Jeszcze tylko raz otrzymuje od niego naukę, gdy ten – niewidoczny – przemawia do Chrystusa w momencie, w którym boski młodzieniec widzi kąpiącą się w Jordanie piękną kobietę i odczuwa wzburzające pożądanie: „Jesteś nikim, jeżeli nie chcesz samego siebie, nie dotrzesz do Boga, jeśli najpierw nie dotrzesz do twojego ciała”⁶¹. I chociaż z zasady prawa jednostki do własnego ciała lewica nierzadko czyni groteskowy spektakl – permissywny, bezmyślny i amoralny festyn – to przecież należy przyznać, że pouczenie mrocznego pasterza wygłoszone pod adresem Protagonisty powieści Saramago brzmi bardzo przekonująco. Co można wiedzieć o sobie, nie przeżywszy choćby raz kryzysu wynikającego z owej wolności ciała? Z prawa do swego ciała? Rozkosz i cierpienie – jak pisze ks. Jan Twardowski – to przecież pierwsze, fundamentalne źródła wiedzy⁶².

BÓG I CZŁOWIEK

Drugim kluczowym doświadczeniem oświecającym powieściowego Jezusa jest Jego spotkanie twarzą w twarz z Bogiem (czytaj: z metafizyczną,

Girarda). Nie można jednak przeoczyć tego, że podczas Paschy Jezus nie protestuje przeciwko ofierze z baranka.

⁵⁸ Tamże, s. 186.

⁵⁹ Tamże, s. 189.

⁶⁰ „Religia to naprawdę coś w rodzaju drugiego łona. Jej zadaniem jest doprowadzić tę nadzwyczaj skomplikowaną istotę, jaką jest człowiek, do dojrzałości, czyli do samodzielności w postępowaniu, do kierowania się własnymi motywacjami. Ale myśl o grzechu czyni z ciebie niewolnika na całe życie”. C a m p b e l l, dz. cyt., s. 96.

Religia, w której tkwi Jezus powieściowy, oparta na idei grzechu i bezrozumnego poddaństwa wobec Boga-despoty, nie pozwala Mu na indywidualny rozwój osobowy.

⁶¹ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 190.

⁶² Zob. ks. J. T w a r d o w s k i, *Świat*, w: tenże, *Pogodne spojrzenie*, wybór M. Hydzik-Żmuda, Agencja Wydawnicza Ad Oculos, Warszawa–Rzeszów 2002, s. 143.

psychologiczną potrzebą Boga-Ojca⁶³). Samotny, w łodzi na środku jeziora, pośród nieprzeniknionej mgły trafia w krąg świetlny, a na burcie łodzi pojawia się starotestamentowy Jahwe w towarzystwie pasterza-demonia-aniola. Jezus dowiaduje się od Stwórcy, że jest Jego Synem, gdyż Jahwe pragnie mieć potomka na ziemi, który służyłby Mu do rozszerzenia panowania poza krąg żydowski; dowiaduje się, że niezadowolenie w sercach ludzi płynie z niezadowolenia w sercu Boga. Rolą Jezusa ma być męczeństwo, ofiara podsycająca w sercach istot ludzkich wiarę; Jezus nie umrze w sensie dosłownym, ponieważ jest synem Stwórcy, a ludzie będą Go wielbić przez wieki. Jego śmierć będzie jednak haniebna, na krzyżu⁶⁴. „Taka jak mojego ojca”⁶⁵ – podpowiada Jezus. „Ja jestem twoim ojcem”⁶⁶ – słyszy odpowiedź Pana Zastępów. Chrystus woli jednak swojego ziemskiego rodzica – Józefa, ale nie może tej preferencji przeforsować. Ponieważ „został wybrany, nie może wybierać”⁶⁷. „Zrywam umowę, odłączam się od ciebie, chcę żyć jak normalny człowiek”⁶⁸ – buntuje się. Nie może jednak zerwać umowy, ponieważ Bóg nie zawiera umów, tylko wydaje zarządzenia. Los konstruuje sytuację pułapki, „wrzucenia w byt”. „Zatem posługujecie się ludźmi, Tak, mój synu, człowiek jest jak kawałek drewna, z którego można zrobić każdą łyżkę [...] Będiesz łyżką, którą zarzucę w ludzkości i napełnię ludźmi, którzy uwierzą w nowego boga, jakim się stanę, Będzie pełna ludzi, abys mógł ich pożreć”⁶⁹. Wówczas Jezus, który poznał nieszczęsną kondycję człowieczą, kondycję istoty samej sobie aplikującej więzienny koszmar⁷⁰, odpowiada: „Nie muszę pożerać kogoś, kto

⁶³ Przywołując inne liczne pojęcia, zdaniem ateistycznych religioznawców figuratywnie wyobrażane przez postać Boga, można by powiedzieć – z zagadką, tajemnicą, siłą jednoczącą grupę, jednoczącą i integrującą pojedynczą osobowość.

⁶⁴ Saramago wykorzystuje tu, celnie i słusznie, jeszcze oświeceniowy pomysł religioznawczy, wedle którego najwyższy Bóg z czasem staje się na tyle oddalony od swoich wyznawców, że zamienia się w abstrakcję, staje się Deus otiosus, a więc potrzebuje pośrednika rewitalizującego Jego relacje z ludźmi – Syna.

⁶⁵ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 264.

Józef został w powieści Saramago ukrzyżowany niewinnie i przypadkowo przez żołnierzy rzymskich tłumiących powstanie Judy Galilejczyka.

⁶⁶ Tamże, s. 264.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 265.

⁷⁰ Marks, jak wiemy, nazwał to uwięzienie „opium ludu”. („Nędza religijna jest jednocześnie wyrazem rzeczywistej nędzy i protestem przeciw nędzy rzeczywistej. Religia jest westchnieniem uciśnionego stworzenia, sercem nieczulego świata, jest duszą bezdusznych stosunków. Religia jest opium ludu”. K. M a r k s, *Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm>). Marcel Neusch interpretuje myśl niemieckiego filozofa w taki sposób: opium to „lud sobie sam podaje, by znieść swoją nędzę i wyzysk” (por. M. N e u s c h, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 87).

sam się pożre”⁷¹. Odłącza się od Boga, ale we mgle nie może znaleźć żadnego kierunku i słyszy głos Jahwe, zapowiadający, że będzie barankiem, „tym, którego sam Bóg zabiera na swój ołtarz”⁷². Wówczas Syn Marii uświadamia sobie, że przegrał swój bój o n i e z a l e ż n o ś ć, ponieważ był niekonsekwentny: powiedział „nie”, gdy oszczędził podczas Paschy baranka, lecz zniweczył ów słuszny bunt, powiedziawszy „tak”, zabijając na życzenie „wirującego słupa ognia” owieczkę odnalezioną z wielkim trudem i poświęceniem. Słowa pasterza-demonia-aniola – „niczego się nie nauczyłeś” – okazały się trafne. Przegrana Jezusa i Jego niekonsekwencja to metafora wiecznej kondycji człowieka, który – jak mówi Antonius Block w *Siódmej pieczęci*⁷³ Ingmara Bergmana – nie może wyrwać z serca idei Boga. Nie umie, mówiąc językiem Freudowskim, przestać być dzieckiem⁷⁴.

Bóg w powieści Saramago oświadcza jeszcze, iż czas proroków już minął, trzeba więc ludźmi wstrząsnąć poprzez śmierć Syna Bożego na krzyżu: „Trzeba zostawić ludzi niespokojnych, wątpiących, sprawić, by myśleli, że nie mogą niczego zrozumieć, tylko oni są winni”⁷⁵. Jezus dowiadyuje się także o rzece krwi, która popłynie po Jego ofercie, o przemocy religijnej, która nastanie. Wówczas odsłania się przed Nim okrutna, nieludzka, słaba i zjednoczona z diabłem część istoty Boga: „Milcz, przerwał Bóg zniecierpliwiony, grzech i diabeł to dwie nazwy tej samej rzeczy. Jakiej rzeczy, zapytał Jezus, Mojej nieobecności, Skąd więc się bierze twoja nieobecność, czy to ty odchodzisz od Ciebie, Ja nigdy nie odchodzę, Lecz zgadzasz się, aby cię zostawiono, kto mnie zostawia, szuka mnie, A jeśli cię nie znajduje, winę, jak już wiadomo, ponosi Diabeł, Nie, on nie jest temu winien, wina leży po mojej stronie, ponieważ nie docieramy tam, gdzie mnie szukają, Bóg wypowiedział te słowa z bolesnym i nieoczekiwanym smutkiem, jak gdyby nagle odkrył granice swojej władzy”⁷⁶. Teraz rozumiemy zachowanie Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy, podczas

⁷¹ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 265.

⁷² Tamże, s. 267.

⁷³ *Siódma pieczęć*, Szwecja, 1957, reż. I. Bergman.

⁷⁴ Trzeba jednak zauważyć, że ten dualistyczny sposób myślenia nie jest już tak pogardliwie traktowany przez współczesną oświeconą lewicę. Orędownik ateizmu Richard Dawkins przyznaje, że dualizm myślowy, a również kreacjonizm (inaczej nieumiejętność „wyrwania Boga z serca”) stanowi przyrodzoną, nieuchronną ułomność homo sapiens (por. R. D a w k i n s, *Bóg urojony*, tłum. P.J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2007, s. 248n.).

⁷⁵ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 268.

⁷⁶ Tamże, s. 275. To, trzeba przyznać, znakomity fragment. Z jednej strony oddaje, nieco złośliwie, powikłanie teodycei chrześcijańskiej, nigdy zadowalająco nieodpowiadającej na pytanie o udział (rolę) diabła w Bożym planie świata i życia. Z drugiej strony wychwytyjemy tu niekonsekwencję marksistowskiego pisarza: Bóg cierpi, ponieważ nigdy „nie dociera tam, gdzie Go szukają”, czyli że nigdy nie zaspokaja metafizycznego wołania o Sens. A zatem Saramago, wbrew naukom Marksa, przyznaje się do wiary w istnienie takiego wołania, takiej potrzeby.

przesłuchania w Sanhedrynie i przed Piłatem oraz Jego prometejski krzyk skierowany z krzyża prosto w niebo. I On, i zwykły człowiek są marionetkami w rękach Najwyższego. A inaczej – w „pętach” swoich fobii, zwłaszcza lęku przed śmiercią i wstępu do niej, w pętach miłości do życia, która jest tylko innym nazwaniem miłości do siebie. Inaczej mówiąc, w „pętach” potrzeb serca i wywoływanych nimi tworów wyobraźni.

OFIARA JUDASZA?

Problem Judasza stanowi jeden z najczęściej i najnamiętniej dyskutowanych wątków Ewangelii. Jak Jezus mógł dopuścić, by Jego uczeń Go zdradził? Przecież jako Bóg musiał wiedzieć o takiej możliwości, o tym, że tak właśnie ma się stać. Sama Ewangelia potwierdza tę wiedzę Jezusa: podczas Wieczery Jezus precyzyjnie wskazuje, kto Go zdradzi. Bóg sam zatem „ofiarował” Judasza, sam go wysłał do swoich wrogów. A od problemu Judasza jest tylko krok do pytania o zgodę Boga na grzech człowieka. Dlaczego – wiedząc o tym, że człowiek dąży do grzechu – Bóg go nie powstrzymuje? Nie zawraca? Nic się w tej sprawie zadowalającego nie da powiedzieć poza stwierdzeniem, że tkwi w niej Boża tajemnica. Henri Daniel-Rops w *Dziejach Chrystusa* stwierdza po prostu: „Ale – rzeczywiście – bez grzechu Adama nie byłoby Chrystusa, a bez zbrodni Iskarioty Krzyża. Zawilość ta wymyka się sądom ludzkim”⁷⁷. Zawilość owa, zaznaczmy dla porządku, jest tak stara, jak chrześcijaństwo – spór o Judasza toczy się od początków tej religii. Najsilniej upominali się o rehabilitację Iskarioty kainici, którzy uważali go za współtwórcę dzieła Odkupienia. Do tej idei z żarliwością nawiązał Nikos Kazantzakis, który w *Ostatnim kuszeniu Chrystusa* uczynił Judasza bohaterem tragicznym i heroicznym, spełniającym coś, co absolutnie nie jest zgodne z jego moralnością, ale co jest jednocześnie konieczne i najtrudniejsze.

Saramago ową bolesną „zawilość” opracował po części analogicznie do Kazantzakisa. Jego Judasz jest Galilejczykiem, przywódcą powstania przeciw Rzymianom, które wznicił, gdy Jezus miał jedenaście lat. Urodził się w rodzinie żarliwych patriotów, buntowników (sykariuszy – zelotów). W wieczerniku Jezus p r o s i, by jeden z uczniów Go wydał. Judasza, który zgodził się bez wahania uczynić zadość tej prośbie, Mistrz całuje w oba policzki i każe mu iść. Wykonawszy swoją misję, Iskariota wiesza się: „Uwolnił się z pęt życia”⁷⁸, „zgłosił się jako ochotnik po to, by mogła się wypełnić ostatnia wola jego

⁷⁷ H. Daniel-Rops, *Dzieje Chrystusa*, tłum. Z. Starowieyska-Morstinowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1995, s. 267.

⁷⁸ Saramago, dz. cyt., s. 314.

mistrza”⁷⁹. Żołnierze rzymscy, znalazłszy ciało Judasza, nie znaleźli przy nim żadnych pieniędzy, ponieważ Judasz nie chciał jakiegokolwiek zapłaty, choć mu ją oferowano. Tyle Saramago pisze o Judaszu, który wszystko – dosłownie wszystko: życie i godność – oddaje swojemu Mistrzowi. Na wiečność. W ten sposób Saramago ponownie uwydatnia tezę, iż dobro i zło są „sobie równe”, od siebie zależne. Nie w sensie ontologicznym, lecz gnoseologicznym, jako wizja świata, w której bliźniaczość dobra i zła jest nieuchronnością. Żeby zaistniał mit doskonałego Jezusa, musi istnieć mit czystego zła, antytezy doskonałości. W kategoriach ludzkich, a więc moralnych, oznacza to, że ktoś się poświęca. W opozycji światło–ciemność, dzień–noc nie ma poświęcenia, nie ma aspektu moralnego, nie ma cierpienia, ofiary. Gdy jednak chcemy duchowo uporządkować świat ludzki, musimy dokonać ofiarowania. Musimy je założyć: Bóg być może – jak chcą tego niektórzy protestanci – poświęcił jednych, a wyróżnił innych już w akcie stworzenia, bo przecież wszystko już wówczas wiedział. Również to, że Judasz zdradzi Jezusa. Dlatego chrześcijaństwo protestanckie wydaje się bardziej racjonalne. Racjonalne, ale tym samym zbyt niebezpieczne dla religijnego ducha⁸⁰.

AMBIWALENCJA KOBIECOŚCI

Innym wątkiem „wielkiego mitu” dezawuowanym przez Saramago, jest dziewictwo Najświętszej Marii Panny. Nie sprowadza się to jedynie do zaważenia, że Maria na pewno miała inne dzieci poza Jezusem⁸¹. Pisarz tworzy scenę poczęcia Jezusa, w której Bóg jest obecny jako duch („Bóg, który jest wszędzie, był i tam”⁸²). Saramago poszerza swoją krytykę dogmatu maryjnego

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ W *Psychologii i religii* Carl G. Jung pisał, że protestantyzm, „wyznanie awanturniczych ludów germańskich” (C.G. Jung, *Psychologia i religia*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 140), uwalniając umysł człowieka od dogmatów, wyzwoliło tym samym energię, która poszła „w stare kanały ciekawości i podbojów” (tamże). „Europa stała się matką smoków, które pożarły większą część ziemi” (tamże). Smoki oznaczają w tym cytacie pierwszą wojnę światową.

⁸¹ To byłby słaby efekt, skoro już nawet niektórzy myśliciele katolicycy odnoszą się „miętko” do tej prawdy wiary. Jacques Duquesne po przeprowadzeniu nieskazitelnego i arcydelikatnego rozumowania krytycznego na temat dogmatu o dziewiczym poczęciu Jezusa określa Go mianem „theologumenon”, które oznacza „obraz ułatwiający zrozumienie jakiejś prawdy wiary” (J. Duquesne, *Jezus*, tłum. L. Kossobudzki, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996, s. 27).

⁸² Saramago, dz. cyt., s. 15. Zwiastowanie według Saramago wygląda następująco: Anioł, pod postacią żebraka, zjawia przed domem Marii i Józefa i mówi do Marii: „Kobieto, masz syna w twoim brzuchu, i to jest jedyne przeznaczenie ludzi, zaczynać się i kończyć, kończyć się i zaczynać. [...] Jeszcze brzuch nie urosł, a już dzieci błyszczą w oczach matek. [...] Jestem aniołem, ale nie mów o tym nikomu” (tamże, s. 20). Przy następnych – o śmiechu – ciążach anioł już się nie pojawiał. Pisarz wskazuje więc ze skrupulatnością światłego laickiego humanisty na zbieżność między pod-

oraz podejścia do kobiecości w tradycji Kościoła o perspektywę antropologiczną. Stara się ukazać źródła kultu maryjnego tkwiące w paranoicznej niemal mizoginii kultury judaistycznej, a precyzyjniej – w świetle jej interpretacji psychoanalitycznej – w usilnych staraniach jej oprotestowania, zakwestionowania. Zaprzeczenia jej – właśnie przez kult maryjny. Mizoginię tę pisarz podkreśla z całą mocą. Oto po wspomnianej scenie poczęcia Jezusa Józef, stojąc „z uniesionymi dłońmi, patrząc na sufit, wypowiedział to najstraszniejsze ze wszystkich dziękczynienie, tylko dla mężczyzn zastrzeżone. Pochwalony bądź, Panie Boże nasz, królu wszechświata za to, że nie uczyniłeś mnie kobietą”⁸³. Z innego fragmentu powieści, niczym z lektury feministycznego eseju, dowiadujemy się, że „w przeciwieństwie do swego męża, Józefa, Maria nie jest ani pobożna, ani sprawiedliwa, jednak nie ona ponosi winę za te moralne skazy, winien jest język, którym mówi, a raczej ludzie, którzy go wymyślili, jako że w nim słowa sprawiedliwy i pobożny, tak po prostu, nie mają rodzaju żeńskiego”⁸⁴. A oto inny fragment mówiący o pogardzie powieściowego Józefa, a więc i Żydów, a szerzej wszystkich mężczyzn z kultury patriarchalnej, wobec kobiet: „Mówić do nich mało i słuchać ich jeszcze mniej to dewiza każdego roztropnego mężczyzny pomnego przestróg rabina Józefata Ben Johanna, słów najmądrzejszych pomiędzy najmądrzejszymi. W godzinie śmierci rozliczy się mężczyznę z każdej niepotrzebnej rozmowy odbytej z żoną”⁸⁵. Ten z kolei *passus* bardzo wyraziście, jak gdyby został napisany przez antropologa kulturowego, przedstawia istotę atawistycznej mizoginii Józefa: „Skoro już mniej trosk leży mu teraz na sercu, uznał, iż dobrze by było zapytać Marię, jak tam jej bóle, jednak nie wyrzekł ani słowa, pamiętajmy, że wszystko jest brudne i nieczyste, od zapłodnienia aż do porodu, ten straszny organ żeńskiej płci, czeluść i przepaść, siedlisko całego zła świata, labiryntowe wnętrze, krew i wilgoć, upławy, wody płodowe, odrażające łożyska”⁸⁶. W jeszcze innym fragmencie powieści pisarz podkreśla upośledzenie pozycji kobiety w jej odseparowaniu od Prawa. Gdy pięcioletni Jezus poszedł do szkoły, Maria „biedaczka nie

kreślanem przez tradycję chrześcijańską jedynactwa Jezusa a psychologią kobiety, w której życiu pierwsza ciąża, zwłaszcza jeśli zakończona jest urodzeniem syna, odgrywa wielką rolę, stanowi silne przeżycie.

⁸³ Tamże, s. 15.

⁸⁴ Tamże, s. 19. Saramago – jak miemam – nieco żartobliwie wygłasza tę kwestię, bo przecież musiał zdawać sobie sprawę, że ów rzekomy brak formy żeńskiej przymiotników nie dotyczył w języku hebrajskim tylko tych dwu – „sprawiedliwy” i „pobożny”, lecz wszystkich, gdyż był (i jest) to język niezaznaczający w odmianie gramatycznej wyrazów ich gramatycznego rodzaju. Nie ma w tym zatem nic osobliwego. W najpowszechniej znanym języku świata, którym jest angielski, rzeczowniki, przymiotniki ani czasowniki nie otrzymują odpowiednich końcówek w zależności od rodzaju gramatycznego danego słowa. Czy jest to efekt mizoginii? Bardzo wątpliwe.

⁸⁵ Tamże, s. 22.

⁸⁶ Tamże, s. 53.

mogła go nawet zapytać, jak sobie radzi, nie miała tego zwyczajnego prawa, bo maksyma mędrca kategorycznie stwierdza, Lepiej by było, gdyby Prawo zostało strawione przez płomień, niż by miało się dostać w ręce kobiet”⁸⁷.

Z wyeksponowaniem przez Saramago mizoginii patriarchalnej kultury judaizmu⁸⁸, której efektem jest – według niego – kult maryjny jako wielki i zbawienny „przemyt” pierwiastka żeńskiego do chrześcijaństwa, wywiedzionego wszakże z judaizmu, wiąże się bardzo silne uwydatnienie przez pisarza wątku miłości Jezusa i Marii Magdaleny. Wątku wzorcowej, archetypicznej miłości kobiety i mężczyzny, która daje człowiekowi spełnienie, a przy tym redukuje, a nawet anuluje potrzebę wiary w Boga⁸⁹. Miłości, w której nie ma fobii płciowej. Jedną z uwag korygujących oparte na takiej fobii relacje między Józefem a Maryją pisarz formułuje, stylizując ją na ewangeliczną wypowiedź Chrystusa. Ma ona miejsce w scenie, w której Józef podczas wędrówki do Betlejem zobaczył obok Marii żebraka-aniola, którego – jak się o tym przekonał – widział tylko on sam. Chciał wówczas od Marii wyjaśnić: „Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, że wiele rzeczy tego świata można by było poznać, zanim wydarzą się inne, będące ich owocami, gdyby mąż i żona mieli w zwyczaju rozmawiać jak mąż i żona”⁹⁰. I przecież nie sposób w tym miejscu nie przyklasnąć portugalskiemu pisarzowi. Choć z drugiej strony, kiedy myśli się o niemal globalnym w historii człowieka upokorzeniu kobiet, o owym braku zwyczaju rozmawiania mężów z żonami, rodzi się pytanie, czy taka harmonia między kobietą a mężczyzną była kiedyś możliwa, a nawet czy jest ona w ogóle możliwa. Czy jest możliwy jakiś boski remis, czy możliwa jest jakaś boska równowaga, w której inność nie oznaczałaby nierówności, tak żeby pozbawić lewicę laicką i feministki jednego z argumentów erystyki?

Więc, jaka łączy powieściowego Jezusa z Marią Magdaleną, anuluje archetyp mizoginiczny i pułapkę płci. Któregoś dnia ów Jezus, przechodząc

⁸⁷ Tamże, s. 93.

⁸⁸ O tę mizoginię można by wszakże spierać się z pisarzem, skoro nawet katolicki pisarz i teolog zauważa coś zupełnie odwrotnego w kwestii stosunku judaizmu do kobiety i pisze, że rabini zalecali mężom „szanować żonę bardziej niż siebie samego” (D u q u e s n e, dz. cyt., s. 26). Potwierdzenie tej tezy znajdziemy w książce Josy’ego Eisenberga *Kobieta w czasach Biblii* (zob. J. E i s e n b e r g, *Kobieta w czasach Biblii*, tłum. I. Badowska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1996).

⁸⁹ By wzmocnić tę linię rozmyślań Saramago, można przypomnieć piękną scenę z filmu „wielkiego bluźniercy” Luisa Buñuela zatytułowanego *Nazarin* (1959, Meksyk), w której tytułowy, anielski wręcz ksiądz doznaje rozczarowania, gdy umierająca podczas epidemii dżumy kobieta nie życzy sobie jego towarzystwa, a pragnie przy swoim łożu boleści i śmierci tylko i wyłącznie obecności kochanka. „Nie chcę Boga, chcę Juana” – mówi umierająca, co – jak zauważa autorka monografii o Buñuelu – „stanowi dalekie echo *Dialogu między księdzem a umierającym* de Sade’a” (I. K o l a s i ŋ s k a - P a s t e r c z y k, *Piekła Luisa Buñuela. Wokół problematyki sacrum i profanum*, Rabid, Kraków 2007, s. 286).

⁹⁰ S a r a m a g o, dz. cyt., s. 48.

przez Magdalę, zaszedł do domostwa Marii Magdaleny, ponieważ miał poranione stopy. Zaznał u niej opieki, dobroci i miłości. W jej ramionach zrozumiał słowa: „«Niczego się nie nauczyłeś [...] Musisz wrócić do początku»”⁹¹ – powiedział kiedyś pasterz, mając chyba na myśli to, że Jezus nie nauczył się bronić życia. Życia indywidualnego, jednostkowego, niepowtarzalnego, bo przecież życie zbiorowe – żydowskiej – było bardzo skutecznie i mocno chronione w kulturze judejskiej⁹². Teraz miłości do życia uczyła Protagonistę powieści Maria Magdalena. Poprzez miłość cielesną nauczyła Go, obok miłości do życia, także miłości do wolności. Bóg (superego-społeczeństwo-lęk przed śmiercią) żądał krwi, pasterz (id) wzgardził Nim, a Maria z Magdali kochała Go bezwarunkowo. Kobieta zostaje na zawsze z Jezusem, który przez cielesny kontakt z nią poznał w sobie mężczyznę (ocalił ego). Rozczarowany sceptyczną postawą Matki i swoich braci wobec Jego oświadczenia, że widział we śnie Boga, zaufanie i zrozumienie znajduje u Marii Magdaleny, która wierzy Mu, gdyż inaczej odszedłby od niej. Miłość do Niego, chęć dzielenia z nim losu jest zatem silniejsza od wszystkiego innego. Maria Magdalena uprzedziła jednak Jezusa o tym, że Bóg jest „straszny”, co zakomunikował jej chłopiec widziany we śnie. Intensywność zespolenia miłosnego z Jezusem jest u Marii Magdaleny totalna. W pewnym momencie modli się, aby Pan dał jej w najtrudniejszej chwili (w domyśle: w chwili męki Jezusa) obydwie cierpienia: kochanki Jezusa i Jego Matki. Gdy po tej modlitwie pojawia się obok Magdaleny Jezus, ona cicho mówi do Niego „mój synu”, a On – niedosłyszalnie – „moja Matko”. Bo przecież tak jest w głębokich miłosnych związkach, w których roztropność mężczyzny pozwala na okazywanie wobec niego przez małżonkę jej – nawet żywiołowych – uczuć macierzyńskich.

Ową ciągłość, nieustępliwość macierzyńskości ukazuje portugalski pisarz zwłaszcza w scenie w Kanie. Matka Jezusa błogosławi Marię Magdalenę, prosząc ją, by dbała o jej Syna. Maria Magdalena pragnie okazać szacunek Marii poprzez pocałunek w ramię, ale Maria uściśnęła ją solidarnym uściskiem rozumiejących się kobiet. Gdy zaś zabrakło wina, Maria najpierw poszukała wzroku Marii Magdaleny, a gdy ta spojrzeniem udzieliła przyzwolenia, Maria poprosiła Jezusa o wino. „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” – tak rzekła do służby. Jezus powieściowy zrozumiał wówczas, że Bóg posłużył się Jego Matką. Ale nie wiedział, że Matka konsultowała się najpierw z Marią Magdaleną. Saramago na dwa sposoby oddaje sprawiedliwość k o b i e c i e. Jeśli opowieść ewangeliczna jest prawdziwa, jeśli jej wierzyć, to należy uznać,

⁹¹ Tamże, s. 199.

⁹² Widoczne jest to w żydowskim ekskluzywizmie, a także w seksualno-prokreacyjnej obsesji (tu: biblijne starszki rodzące dzieci, straszny los biednego Onana jako potępienie marnowania nasienia, ryt obrzezania, który można interpretować jako utajoną selekcję naturalną – przeżywali tylko najsilniejsi chłopcy).

iż jej p r z e s ł a n i a nie byłoby bez kobiet, a zwłaszcza bez Marii Magdaleny. Tę sprawiedliwość oddają zresztą także liczne interpretacje kanoniczne Nowego Testamentu, w których podkreśla się wielką rolę niewiast w realizacji Bożego planu.

Inny aspekt wizji portugalskiego noblisty stanowi twarda konstatacja nierozzerwalności tego, co męskie, i tego, co żeńskie. Jezus nie byłby wśród żywych, gdyby nie łono Marii, i nie byłby mężczyzną, gdyby nie łono Marii Magdaleny. Są wszakże w powieści jeszcze bardziej przekonujące, piękniejsze, bardziej wzruszające momenty uwydatniające ułomność pierwiastka męskiego – właśnie poprzez postawę czy też samą obecność Marii Magdaleny. Oto po niefortunnym ukaraniu drzewa figowego przez Jezusa, po „cudzie” spowodowania jego uschnięcia, zgorszona tym zdarzeniem Maria Magdalena poucza swojego Wybranka: „Dasz temu, kto będzie potrzebował, nie poprosisz tego, kto nie będzie miał”⁹³. Za tą wypowiedzią następuje – bez żadnego szczególnego przejścia – fragment narracji: „Skruszony Jezus rozkazał drzewu figowemu, aby zmartwychwstało, ale ono było martwe”⁹⁴. Bez Marii Magdaleny, bez kobiety, Jezus pozostałby na zawsze podobny do swego niebieskiego Ojca – starotestamentowego despoty Jahwe. Kiedy po czterdziestu dniach spędzonych na jeziorze, gdzie rozmawiał z Bogiem i szatanem⁹⁵, przybił do brzegu, ledwie zapytał, gdzie jest Maria Magdalena, a już była przy Nim: „Wydawało się, że jest nieobecna, lecz wystarczyło powiedzieć jej imię, a ona przychodziła”⁹⁶. Jezus wprowadzie powołuje dwunastu uczniów, ale Maria Magdalena nieustannie trwa u Jego boku. To ona dostarcza mu krzepiącej mądrości, kiedy na przykład buntuje się On przeciw temu, co ma nastąpić po Jego śmierci, przeciw religijnym wojnom („Pragniesz niemożliwego, mój Jezusie, jedyną rzeczą, której Bóg naprawdę nie może, jest nie chcieć samego siebie”⁹⁷) albo kiedy dyskredytuje zamiar wskrzeszenia Łazarza: „Nikt nie miał w życiu tylu

⁹³ Tamże, s. 257.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ To oczywiście, odpowiednik ewangelicznych czterdziestu dni na pustyni, z tym że na pustyni Jezus pokonuje szatana, a u Saramago na jeziorze spotyka Boga i szatana w komitywie. Jezioro jest całkowicie puste, nikt oprócz Jezusa na nie nie wypływa, ponieważ okrywa je straszna, gęsta mgła. Jezus ma nadzieję, że wreszcie dowie się, kim jest i czemu ma służyć. Na rufie swej łodzi widzi Boga – „wysokiego starego człowieka z rozłożystą brodą” (tamże, s. 258). Dowiaduje się od Niego, że jest Jego Synem, że Bóg chciał mieć Syna na ziemi, gdyż nie miał Go w niebie, że Syn potrzebny jest Mu do rozszerzenia Jego panowania na ziemi. Pojawia się na łodzi bliźniaczo podobny do Boga Diabeł, ponieważ: „Wszystko, co interesuje Boga, interesuje Diabła” (tamże, s. 262). Jezus rozpoznaje rolę Diabła, bez którego nie byłoby władzy Boga: „Twoje granice są ni mniej, ni więcej jego granicami” (tamże, s. 264). To właśnie na łodzi, na pustym, zamglonym jeziorze Chrystus buntuje się totalnie przeciw Bogu, ale i uświadamia sobie podczas ucieczki, że jest beznadziejnie uwikłany w sieć boskich wyroków, że nie ma dla Niego ucieczki.

⁹⁶ Tamże, s. 283.

⁹⁷ Tamże, s. 298.

grzechów, aby zasłużyć na powtórny śmierć, wtenczas Jezus opuścił ramiona, wyszedł i zapłakał”⁹⁸.

*

Właściwie trudno czytać i interpretować książkę José Saramago jako dzieło o Jezusie, jest to bowiem rozprawa antychrześcijańska, a szerzej – antyreligijna. Ewangeliczna opowieść o Bogu Człowieku to dla pisarza tylko i wyłącznie pretekst do skompromitowania chrześcijaństwa. Owszem, skompromitowania dość subtelnego, ale jednak oczywistego i jednoznacznego. Wszystko jest w tej powieści metaforą, za pomocą której wybitny Portugalczyk głosi swój laicki humanizm. Jego Jezus jest metaforą współczesnego lewicowego humanisty, próbującego – jak wielu podobnych Saramago szermierzy antropocentryzmu – zdyskredytować, unieważnić *w i e l k i m i t*. Pisarz zapomina jednak przy okazji – to grzech chyba wszystkich lewicowych myślicieli – że nie byłoby europejskiego humanizmu bez chrześcijaństwa, bez idei wcielenia Boga i – przez to wcielenie – wywyższenia każdego ludzkiego istnienia⁹⁹.

Jezus, wymyślony w chłodnym, ateistycznym umyśle portugalskiego noblisty, to Człowiek poznający siebie, zbuntowany przeciw swojej kondycji Wybrańca Bożego, Człowiek, który nie chce być Synem Boga, ponieważ odrzuca Boży despotyzm, a więc – w jego mniemaniu – autorytaryzm religii. To człowiek szukający wolności i w końcu odkrywający, że jest w niej ukryte *s p e ł n i e n i e*. Ten areligijny, antychrześcijański wątek powieści,

⁹⁸ Tamże, s. 306.

Czy jednak jest to mądrość krzepiąca? I czy w ogóle jest to mądrość? – można by zapytać pisarza. Cóż wiemy bowiem o śmierci? Czy rzeczywiście jest tak strasznym przejściem, żeby można było wątpić w sensowność wskrzeszenia? Tysiące świadectw ludzkich dotyczących tak zwanej śmierci klinicznej zdają się zaprzeczać rozumowaniu Saramago. Wynika z nich, że śmierć – jak w słynnym *Sonecie świętym X* Johna Donne’a – jest przeżyciem wabiącym. Z owych świadectw wynika ponadto, że przeżycie takiej śmierci bardzo ludzi duchowo wzbogaca, pogłębia ich więź ze światem, a także z innymi ludźmi. Być może pisarz myślał o „nieodpowiedzialności” Jezusa, który nadużywał swoich boskich kompetencji i tym samym zakłócał przedustawny porządek *n a t u r y*? Dlaczego jednak nie można by tego zaakceptować? Pan Jezus z miłości dopuszcza się „nadużycia”, wypowiada posłuszeństwo prawu Ojca i prawu swemu! Tak jak z miłości zaprzeczył sobie, dając człowiekowi wolność, wolną wolę. A potem ofiarowując siebie na krzyżu.

⁹⁹ Bez tego *a k t u* nie byłoby bożka demokracji. Sto lat temu Gilbert K. Chesterton pisał, że „nawet machina wyborcza jest głęboko chrześcijańska w tym konkretnym sensie, że stanowi próbę dotarcia do opinii tych, którzy są zbyt skromni, by ją sami przedstawić. Jest to przygoda mistyczna; chodzi o okazanie szczególnego zaufania tym, którzy nie ufają sami sobie. Ta osobliwość jest cechą chrześcijaństwa. [...] Zabieganie o głosy jest bardzo chrześcijańskie w swym pierwotnym wyrazie. Oznacza dodawanie ducha małuczkim” (G.K. Chesterton, *Ortodoksja*, tłum. A. Szymanowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998, s. 154).

prowadzony w wielu jej fragmentach bardzo przenikliwie i sumiennie, jest absolutnie dla jej autora priorytetowy.

Z drugiej jednak strony można wątpić w zrozumienie chrześcijaństwa przez pisarza. Portugalski noblista zdaje się nie pojmować Jezusa, nie rozumie Jego nauki, Jego misji, nie obejmuje rozumem Kościoła, który powstał wokół tej nauki jako owoc wielkiej *p r z y g o d y* Jezusa. W życiu, postawie i działaniach Chrystusa nie chodzi przecież o samospełnienie, o znalezienie swojego miejsca na świecie – Jezusowi nie chodzi o siebie. Tymczasem dla Saramago „ja” jest centrum wszechświata i bytu. Dla Jezusa, który – przypomnijmy – rozpoczyna działalność w wieku dojrzałym, kiedy to można już odczuwać zaspokojenie ziemskiego „ja”, ważniejsi są „oni” – bliźni. Od solipsystycznego, „sfastykowatego” obrotu dookoła własnej osi, od chorego, Nietzscheańskiego nieustannego przekraczania siebie (dziecka w sobie) – od tego wszystkiego ważniejsze są w postawie Jezusa, w Jego nauce, w Jego Pasji – miłość i miłosierdzie. Chrystus z Ewangelii zachęca, żeby zapomnieć o sobie na rzecz bliźnich i Boga, protagonista Saramago – pisarza terminującego intelektualnie u takich mistrzów ateizmu i materializmu, jak Sigmund Freud, a nade wszystko Karol Marks – zachęca swoim buntem, aby myśleć tylko o sobie.

Lilianna DORAK-WOJAKOWSKA

CZŁOWIEK I PRZEDMIOT W TEATRZE JÓZEFA SZAJNY

Dzięki nowemu sposobowi bycia na scenie aktor miał odnaleźć swoją linię działania, którą jednak Szajna jako reżyser natychmiast burzył, powodując, że aktor musiał zbudować ją na nowo. Podobnie postępował Szajna z przedmiotami, wprowadzając czynnik destrukcji. Destruktami są postacie z jego wczesnych obrazów – tułowie w stanie rozpadu, a także ośleple, okaleczone, pozbawione nóg, rąk albo połowy twarzy rzeźby-asamblaże-kukły.

Sztuka jest rzeczą ludzi, a człowiek podmiotem,
a nie przedmiotem świata¹.

Józef Szajna, *Narracja plastyczna
w teatrze organicznym*

W teatrze plastycznym Józefa Szajny istotną rolę odgrywają relacje między człowiekiem a przedmiotem. Artysta w kontekście tych relacji badał różne obszary zniewolenia człowieka, w tym także w zakresie ograniczania twórczości do konwencjonalnych środków wyrazu. Był zdania, że w dwudziestym wieku w rezultacie realnego wzrostu idei konsumpcji między przedmiotem a człowiekiem postawiony został „tragiczny znak równości”². Człowiek przez swój konsumpcyjny stosunek do rzeczy zaczął zamieniać się w przedmiot.

PRZEDMIOT JAKO TEMAT I BUDULEC SPEKTAKLU

W postępowaniu artystycznym Szajny miała miejsce manifestacja życia i materii, której jednak towarzyszyła świadomość stanu zagrożenia świata i człowieka. Twórca ten podkreślał wielokrotnie, że „odkrywanie nowych tajemnic świata, penetracja życia polegają na kwestionowaniu prawd już poznanych, efektów fetyszyzacji przedmiotów”³. Świadomość ta sprawiła, że impulsem do nowych poszukiwań na scenie stała się dla niego tajemnica obecna w każdej rzeczy, ujawnienie się po pewnym czasie – lecz biorące swój początek z ontologicznego źródła – pragmatycznych wartości przedmiotu,

¹ J. Szajna, *Narracja plastyczna w teatrze organicznym*, w: „Życie zamieniam w obraz...”. *Sztuka Józefa Szajny*, red. E. Udalska, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2005, s. 126.

² T e n ż e, *Materia spektaklu*, „Dialog” 1978, nr 10, s. 48. Tekst stanowi zapis wypowiedzi artysty wygłoszonej w Caracas w lipcu 1978 roku podczas Festiwalu Teatru Narodów.

³ T e n ż e, *Narracja plastyczna w teatrze organicznym*, s. 118.

a jednocześnie jego poetyckiej iluzyjności⁴. W swoim teatrze Szajna oparł się na konkrety, analizował materię i tworzywo, nie dając się zwieść dekoracyjnym wartościom, które zawierają się w rzeczach. Jego stosunek do przedmiotu wyrażał się w pełni w materiale plastycznym, z którego budowana była scenografia. Składały się na nią przedmioty-artefakty takie, jak: taczki, drabiny, siatki, stare firanki, zniszczone tkaniny, blachy, zegary, rury, papier pakowy, koła, szprychy, maski gazowe, worki treningowe, karabiny świetlne, rozhuśtane lampy, buty czy igielit, stale obecne w jego spektaklach. Z fragmentów zniszczonych rzeczy budował na nowo świat, stosując technikę montażu oraz collage – łączył różne rodzaje materii, rozmaite kształty i faktury. Metoda collage'u pozwalała na wyraźniejsze wydobywanie wszelkich kontrastów materii, nagłych zderzeń form, a wraz ze zmianą perspektywy widzenia ułatwiać miała spojrzenie na tę samą rzecz z różnych stron bez tracenia horyzontu całości przedstawianego faktu. W pracach plastycznych stosował technikę bricolage'u, czyli wiązania w całość przypadkowych fragmentów rzeczy, spełniających uprzednio inne funkcje. Metodą bricolage'u wprowadzał do przedstawienia na poły rzeźbiarskie obiekty albo różnorodne płaszczyzny komponowane niczym znak graficzny, wykorzystując tym samym wytwory innych gatunków sztuki niż tradycyjna scenografia. Scenografię rozumiał jako reżyserowanie przestrzeni, miała ona spełniać rolę „maszyny do grania”⁵. W roku 1962 w tekście *O nowej funkcji scenografii* artysta wyjaśnił, że dla niego scenografia to „plener, opustoszały plener, który się będzie zapełniał ludźmi”⁶. Przedmioty znajdujące się w tej przestrzeni funkcjonować miały jako elementy autonomiczne, odbierać je można było jako byty autoreferencyjne, jako fenomeny, które w praktyce migrowały między działalnością plastyczną a teatralną.

W świecie teatru Szajny, począwszy od okresu nowohuckiego, przedmiot stał się tematem – to wokół niego miały gromadzić się emocje i motywacje. Miał on skłaniać do próby odpowiedzi na pytanie, czym jest przedmiot, który zdaje się nie być tym, za co widz go uważał na podstawie swojej wiedzy o nim i życiowego doświadczenia. Treść wynikająca z akcji dramatu literackiego została w tym teatrze zastąpiona sensami i znaczeniami, które widzowi udało się odczuć, wydobyć i „odczytać” z przekształcającej się przedmiotowo-ludzkiej materii scenicznej. Już w wyniku wczesnych działań scenograficznych artysty powstał zbiór przedmiotów, z którymi postępował on jak malarz, stosując podobne, własne zestawy tonów, faktur, barw i form. Oprócz wiszących form i perforowanych horyzontów pojawiły się w jego spektaklach powiększone

⁴ Por. Z. Taranienko, *Z perspektywy sztuki czystej*, w: tenże, *Przestrzenie Szajny*, Podkarpacki Instytut Książki i Marketingu, Rzeszów 2009, s. 213.

⁵ J. Szajna, *O nowej funkcji scenografii*, „Życie Literackie” 1962, nr 51, s. 12.

⁶ Tamże.

buty, opatrzone czaszkami i maskami kukły i ich fragmenty, sylwety, drabiny, krzesła, koła i opony. Nabierały one pełnego znaczenia wówczas, gdy wchodziły w akcję, w różnych kontekstach zmieniając swe funkcje. Zbigniew Taranienko, zwracając uwagę na dramaturgiczną funkcję użytych przez Szajnę przedmiotów, pisał: „Na niezapełnionej do końca scenie toczyła się akcja: aktorzy, dzięki specyficznej grze z przedmiotami, przejmowali funkcje organicznej materii. Rekwizyty – niekiedy zwykłe przedmioty, jak opony, kółka, taczki, drabiny, protezy, rury – stały się parametrami dramatycznego konfliktu”⁷.

W przedstawieniach warszawskich konflikt przestrzeni i materii wzbogacony został o motyw walki uprzedmiotowionego człowieka z ożywionymi rzeczami, będącej scenicznym wyrazem sprzeciwu artysty wobec fetyszyzacji przedmiotów. Motyw ten przejawiał się poprzez wieloznaczne działania aktora, świadczące o opozycji między człowiekiem a jego kostiumem – zwłaszcza że działania te były wykonane w sposób sugerujący, iż powodowane są lękiem przed kostiumem. Szajna wykorzystywał materialność rzeczy i ich przypadkowość; pozwalał, by rozbijały one akcję, łamały tempo, wygaszając je bądź wzmacniając. Doprowadzał do tego, że przedmiot właściwie niszczył aktora. Podobnie postępował Szajna z przedmiotami, poddając je procesom degradacji i rozpadu. W istocie jego zamierzeniem było ukazanie konfliktu między człowiekiem a materią. Konflikt ten odzwierciedlony został w treści przedstawień jako jedna z form sprzeciwu artysty-bohatera wobec zastanego świata. Uwidocznili się to zwłaszcza w cyklu autorskich spektakli-portretów zrealizowanych w Teatrze Studio w Warszawie w latach siedemdziesiątych, na który złożyły się takie realizacje, jak: *Faust* (1971), *Witkacy* (1972), *Replika* (1973), *Gulgutiera* (1973), *Dante* (1974), *Cervantes* (1976) i *Majakowski* (1978). W spektaklach tych proces zderzenia aktora z otaczającymi go przedmiotami ujawniał się wyłącznie w akcji, w działaniu – w żywiołowej ekspansji lub w procesie całkowitej destrukcji. W naturalny sposób proces ów najlepiej można było pokazać właśnie w teatrze, gdyż tylko ta dziedzina sztuki umożliwia przeprowadzenie nowych zabiegów na przedmiotach w różnych konfiguracjach i układach napięć między martwą materią a życiem. Stąd też Szajna często wykorzystywał w spektaklach te same albo podobne elementy scenograficzne, ale zawsze były one wzbogacane o nową funkcję, wyznaczając kontekst sytuacyjny przedstawienia.

Swój stosunek do przedmiotów artysta wyraził najpełniej w tekście *Materia spektaklu* (z roku 1965), w którym czytamy: „Rola przedmiotu plastycznego nie wiąże się z jego nazwą ani określeniem jego zewnętrznej formy. Poznanie

⁷ Z. T a r a n i e n k o, *Dwa teatry plastyczne*, w: *Przeciw konwencjiom. Antologia tekstów o teatrze polskim i obcym od Antoine'a po czasy współczesne (1887-1990)*, oprac. M. Fik, Wydawnictwo Krag, Warszawa 1995, s. 241.

przedmiotu-rekwizytu ma jedynie związek z jego materialnym urzeczywistnieniem przez aktora w grze. Rekwizyty są obiektami (*assemblage*) i rezultatem dokonującej się destrukcji cywilizacji, której są wytworami”⁸. Przedmioty wprowadzone na scenę miały wywołać u widza teatralnego, postrzegającego je w ich materialności, szereg asocjacji, wyobrażeń, myśli, wspomnień i uczuć. W ten sposób Szajna przekierowywał uwagę odbiorcy z podmiotowego życia ludzkiego ku nie-ludzkim formom życia. Do tego rodzaju nie-ludzkich form należą chociażby elementy przyrody: drobnoustroje, rośliny, zwierzęta, ale także nowe formy życia, których istnienie i przetrwanie staje się możliwe dzięki nowym technologiom. Szajna pojmował teatr jako „żywy organizm” ulokowany w sieci witalnych współzależności z formami pozaludzkimi. Jak twierdzą posthumaniści⁹, w obręb istot pozaludzkich włącza się także „wszystkie potwory, wszystkich ludzkich Innych, którzy byli represjonowani przez proces humanizacji”¹⁰. Posthumanizm – abstrahując od etymologii pojęcia „humanizm” – skupia się na pytaniu, jakie byty należy uznać za zasługujące na humanitarne traktowanie. Tożsamość posthumanizmu wyznacza w znacznej mierze jego anty antropocentryczna orientacja. Główne hasło *The Posthuman Manifesto: The Posthuman Condition* (autorstwa Roberta Pepperella) brzmi: „Jest teraz jasne, że ludzie nie są już dłużej najważniejszymi rzeczami we wszechświecie. Humanisci muszą to właśnie zaakceptować”¹¹. Teoretycy posthumanizmu, podobnie jak postmoderniści, odchodzą od przekonania o racjonalności jako fundamencie ludzkiej tożsamości¹², zakładają jednak, że posthumanizm zakończy opozycję między humanizmem a właściwym postmodernizmem. W perspektywie posthumanistycznej to, co

⁸ Szajna, *Materia spektaklu*, s. 76.

⁹ Posthumanizm – pojmowany jako pewna teoria i praktyka bycia w świecie – zapowiada kres człowieka takiego, jakiego znaliśmy w kontekście humanizmu. Nie przewiduje natomiast całkowitego zaniku gatunku ludzkiego, chociaż zakłada, że pozycja człowieka jako istoty uprzywilejowanej ze względu na przynależność gatunkową ulegnie znacznemu osłabieniu. Do ważniejszych przedstawicieli tego nurtu należy Cary Wolfe, który odpowiadając w swojej książce na pytanie, co to jest posthumanizm, stwierdza, że nie jest on tylko historycznie ukonstytuowaną konsekwencją ważnych nurtów intelektualnych końca dwudziestego wieku, dostrzegających continuum tego, co ludzkie i nie-ludzkie, ale też nową jakością w myśleniu o człowieku. Posthumanizm domaga się krytycznej postawy człowieka wobec własnego gatunku. Por. C. Wolfe, *What Is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010, s. xvi. Por. też: M. Bakké, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012, s. 9.

¹⁰ S. Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, Bloomsbury Publishing House, London–New York 2013, s. 8n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – L.D.W.

¹¹ R. Pepperell, *The Posthumanism Manifesto*, www.intellectbooks.co.uk/File:download,id=412/Pepperell2.PDF. Por. Herbrechter, dz. cyt., s. 104.

¹² Por. Herbrechter, dz. cyt., s. 11n.

nie-ludzkie¹³, odgrywa istotną, a nawet kluczową rolę w myśleniu o człowieku. W takim ujęciu posthumanizm zakłada rekonceptualizację „ludzkiego” podmiotu i nie da się go zamknąć w retoryce „kryzysu człowieka”¹⁴. Problematyka „kresu człowieka” jest obecnie żywo dyskutowana w kontekście idei „nowego materializmu”¹⁵. Niewątpliwie kształtowanie się postaw nieantropocentrycznych we współczesnej kulturze jest wynikiem wpływu fantazji technologicznych, ale i pewnych projektów intelektualnych, poczynając od powojennego antyhumanizmu, kilkakrotnie ogłaszającego „kres człowieka”, po koncepcje zapowiadające „koniec człowieka”, który jakoby ma nastąpić w wyniku wykorzystywania możliwości inżynierii genetycznej, rzekomo zagrażającej ludzkiej naturze¹⁶.

Nowi materialiści twierdzą, że konsekwencją tradycji metafizycznej przypisującej materii i życiu całkowicie odmienne własności – materię uważano za statyczną i bierną, życie zaś utożsamiano z dynamizmem – były albo determinizm i odebranie bytom ich podmiotowej sprawczości, albo też uznanie istnienia abstrakcyjnej siły, wobec której konkretne indywidua mają tylko podrzędny status ontyczny. Chcąc przełamać tę dychotomię, nowy materializm ujmuje materię w aspekcie jej siły, zdolności oddziaływania oraz produktywności¹⁷. Ten dynamiczny wymiar materii określany jest właśnie jako „życie”¹⁸. Przedstawiciele nowego materializmu definiują „życie” w kategoriach „aktywności, która nigdy nie może zostać wyczerpana, będąc mglistą istotą (vague essence) materii”¹⁹. Rosi Braidotti twierdzi, że „życie wyraża siebie przez aktualizację przepływów energii, przez kody witalistycznej informacji, poprzez złożony somatyczny, kulturowy i technologiczny sieciowy system”²⁰.

¹³ Terminu „nie-ludzkie” używam tu w znaczeniu „neutralnego aksjologicznie stanu genetycznej nieprzynależności do gatunku homo sapiens”, zgodnie z określeniem zawartym w książce Moniki Bakke (por. B a k k e, dz. cyt., s. 8).

¹⁴ H e r b r e c h t e r, dz. cyt., s. 23n., 53. Por. R. B r a i d o t t i, *The Posthuman*, Polity Press, Malden 2013, s. 37.

¹⁵ Projekty filozoficzne określane mianem „nowego materializmu” (lub „neomaterializmu” czy „radikalnego materializmu”) zaczęły się kształtować w pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku. Do najważniejszych reprezentantów tego nurtu należą: Rosi Braidotti, Jane Bennett, Manuel De Landa, Diane Coole i Samantha Frost. Por. M. H o ł y - Ł u c z a j, *Posthumanizm. Między metafizyką a etyką*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 1(11), s. 50.

¹⁶ Por. tamże, s. 8.

¹⁷ Por. D. C o o l e, S. F r o s t, *Introducing the New Materialisms*, w: *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. D. Coole, S. Frost, Duke University Press, Durham–London 2010, s. 4, 8n., 25, 37.

¹⁸ Por. tamże, s. 22.

¹⁹ J. B e n n e t t, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham, North Carolina, 2010, s. 53n.

²⁰ B r a i d o t t i, dz. cyt., s. 190.

Jak zauważa Magdalena Hoły-Łuczaj: „Nowy materializm odnośnie do życia i materii stwierdza tylko tyle, że są one jednym fenomenem. Mówi więc zamiennie o witalności materii oraz materialności życia”²¹. Nie przeszkadza to jednak teoretykom tego nurtu w formułowaniu wniosku, że skoro materia i życie są nierozłączne, to każdy byt materialny jest z konieczności ożywiony. Odrzucając pojęcie materii nieożywionej, przypisują oni każdej postaci materii swego rodzaju sprawczość. Odnosi się to nie tylko do bytów naturalnych (na przykład kamieni), lecz także artefaktów (przedmiotów użytkowych, maszyn). Nowy materializm znosi zatem podział na materię „naturalną” i „sztuczną”, artefaktom przypisuje moc oddziaływania, kształtowania rzeczywistości i uzależnia ludzką egzystencję od rzeczy w stopniu większym, niż czyniono to kiedykolwiek wcześniej w historii²².

Z perspektywy założeń nowego materializmu analiza relacji człowiek – rzecz w teatrze Szajny wydaje się jedną z możliwości opisu wzajemnego oddziaływania wszystkich bytów na siebie. Pozwala bowiem bliżej przyjrzeć się, na czym polega ów swoisty asamblaż ludzi i rzeczy, w którym nigdy żaden element i jego oddziaływanie nie determinuje całkowicie innych elementów, lecz zawsze zachodzi wzajemne oddziaływanie i współdziałanie. W teatrze tym oznacza to próbę ukazania całego kontinuum ludzkiego i nie-ludzkiego życia poprzez taką organizację przestrzeni scenicznej, aby znajdujące się w niej przedmioty i ludzie ukazywali (metodą reakcji) w zbiorowym działaniu zderzenie materii fizycznej i psychicznej.

Przedmioty obecne w environments Szajny i w jego najważniejszych spektaklach pełniły funkcję środków wyrazu wskazujących na zdegradowane wartości ludzkie. W swoim teatrze poszukiwał wartości indywidualnej egzystencji (w tym także własnej) – otoczonej agresywną, powodującą entropię materią świata i nadmiarem wytworzonych przez cywilizację przedmiotów. Poszukiwania te wynikały ze stosunku artysty do świata opanowanego przez przedmioty: „Operując w sztuce przedmiotami – pisze Bożena Kowalska – Szajna jest przeciwko nim, jeśli, jako wartość materialna, stanowią obiekty ludzkiego pożądania, zwłaszcza zaś, gdy urastają do roli głównego celu dążeń. «Świat zmierza w kierunku bezsensownej fetyszyzacji przedmiotów – mówi artysta. Świadomość wartości egzystencjalnych, związanych z istotą bytu, zastępuje ludziom najczęściej świadomość rzeczy». Może dlatego właśnie przedmioty z *assemblages*, z kompozycji przestrzennych i z teatru Szajny są przedmiotami najniższej rangi, jeśli zaś mogłyby dawać pozór materialnie cennych i pociągających estetycznie, artysta rwie je, rozcina i przepala, czyniąc destrukdami. Nie

²¹ Hoły - Łuczaj, dz. cyt., s. 50.

²² Por. tamże, s. 52.

mają však podobać się ani budzić chęci posiadania; mają znaczyć; działać na wyobraźnię i emocje, budzić skojarzenia i zmuszać do refleksji”²³.

W twórczości teatralnej Szajny wprowadzony na scenę przedmiot jest ostentacyjnie materialny, wszechobecny i niezbędny, staje się miejscem opowieści, śladem pozostawionym na niej, tajemnym znakiem, otwarciem ku przestrzeni w inny sposób niedostępnej. Proces degradacji przedmiotu, podważający lub odejmujący mu jego tradycyjną ważność, czyniący go czymś niemal zasługującym na pogardę, odzwierciedla wiele symptomów przeobrażeń w polskiej sztuce powojennej. Oznacza odchodzenie od przedmiotowości w ogóle, co brzmi paradoksalnie – poprzez degradację kieruje się bowiem uwagę właśnie na przedmiot.

U Szajny przedmioty często należą do porządku teatru codzienności. Artysta, wykorzystując zużyte przedmioty codziennego użytku: buty, protezy, kule, wózki inwalidzkie czy bandaże, zwraca uwagę widza na to, co stanowi o kruchości ludzkiej kondycji. Przedmioty te przywodzą na myśl z jednej strony ludzkie kalectwo, z drugiej zaś – świat sztuczny, będący wytworem cywilizacji. Zupełnie innego znaczenia nabierały wprowadzone do wczesnych spektakli nowohuckich drabiny i podesty, które Szajna nazywał „archipelagami psychik ludzkich”²⁴. Przedmioty te pełniły wówczas funkcję znaków wyrażających stany psychiczne postaci. Tak pisze o tym Zofia Tomczyk-Watrak: „Nieco inne znaczenie uzyskują podesty w *Imionach władzy* Broszkiewicza (1957), ich układ jest odpowiednikiem postaw i światopoglądów. Tylny, najwyższy podest przeznaczony był dla konsula Klaudiusza. Charakter opartego na przemocy programu dyktatora określał blaszany pierścień okalający scenę. W tej samej funkcji organizowały podesty przestrzeń sceniczną spektakli: *Romulusa Wielkiego Dürrenmatta* (1959), *Stanu oblężenia* Camusa (1958), *Radości z odzyskanego śmietnika* według Bandrowskiego (1960)”²⁵.

Od czasów Adolphe’a Appii i jego koncepcji „przestrzeni rytmicznej” podest wszedł na stałe do dwudziestowiecznej praktyki teatralnej. U Szajny jako element architektoniczny nie oznaczał określonego miejsca akcji, lecz symbolizował świat postaci: wywyższał lub poniżał, różnicując plany zdarzeń. Podobne funkcje semantyczne pełniły w spektaklach polskiego twórcy schody i drabiny, będące znakami wartościującymi. Pozwalały różnicować postaci i przedmioty, wskazując na ich wyższą lub niższą rangę. Szczególną rolę odgrywała drabina, jeden z podstawowych dla teatru plastycznego Szajny znaków przestrzeni scenicznej. Pojawiła się na przykład w *Dziadach*,

²³ B. K o w a ł s k a, *O plastyce Szajny*, w: *Józef Szajna i jego świat*, red. B. Kowalska, Zachęta-Hotel Sztuki, Warszawa 2000, s. 38.

²⁴ Por. Z. T o m c z y k - W a t r a k, *Józef Szajna i jego teatr*, PIW, Warszawa 1985, s. 22.

²⁵ Tamże.

*Łaźni, Gulgutierze, Dantem, Cervantesie*²⁶, gdzie wyznaczała „tor historii”, była znakiem wywyższenia społecznego. W *Gulgutierze*, autorskim spektaklu wystawionym w roku 1973 w Teatrze Studio wspólnie z Marią Czanerle, drabiny stanowiły cytat z innych, wcześniejszych spektakli Szajny. Na ich funkcję wskazywał sam reżyser w komentarzu odautorskim zatytułowanym *Intermedium drabiniaste, czyli o dążeniu człowieka*: „Postaci wstępują wzwyż i spadają. «Przyjemnie tak spadać z nieba, ja lubię takie wzloty i upadki» – mówi jedna z postaci”²⁷. Nieco ironiczny ton przytoczonej kwestii postaci świadczy o dystansie samego autora do kreowanej przez niego rzeczywistości.

Inaczej wykorzystał Szajna drabinę w spektaklu *Dante*. Motyw ten zaczerpnął z *Boskiej komedii* Dantego Alighieri, z siódmego kręgu „Raju”, dlatego identyfikuje się go z drabiną ze snu Jakubowego, po której wstępują i zstępują świetliste anioły²⁸. Drabina w tym spektaklu Szajny pozostaje w ścisłym związku z symboliką religijną. Mimo tak jednoznacznych konotacji biblijnych stanowi jednak nie tyle wyraz szukania kontaktu z Transcendencją, z Bogiem, ile teatralną transpozycję konieczności przestrzegania nakazów moralnych jako wzorców ziemskiego życia, znak doskonalenia się człowieka, jego wznoszenia się ku dobru i prawdzie. Stąd wznoszenie się ma w *Dantem* podstawową wartość semantyczną. Szajna pogłębił symbolizm drabiny w duchu chrześcijańskim, wzbogacił figurę biblijną symbolizmem krzyża w taki sposób, że gotyckiej zasadzie trójdzielności kompozycji dzieła Dantego odpowiadała w spektaklu architektura sceny zbudowana na planie krzyża. Wykorzystanie w spektaklu drabiny w funkcji krzyża miało charakter synkretyczny, elementy tradycji i ikonografii chrześcijańskiej w wymiarze scenicznym przefiltrowane zostały przez wyobraźnię Szajny. Chcąc ucieleśnić dantejskie wizje na scenie, artysta wprowadził do spektaklu szereg przedmiotów symbolizujących wędrówkę człowieka, takich jak: skóra, worki, liny, drewno, koła, opony, ale także przedmioty wywiedzione ze świata religijnego, na przykład: koronę cierniową, świece, misy, białe płótno, dzwonki, kielich eucharystyczny, kołatkę, czerwony płaszcz. Te ostatnie ujawniają ponadto istotne związki teatru z liturgią. Sięgając natomiast po cytaty z malarstwa figuratywnego, bazował na znanym widzowi kodzie ikonograficznym, przywoływał utrwalone w pamięci odbiorcy stałe skojarzenia kulturowe²⁹.

²⁶ A. Mickiewicz, *Dziady*, 1962, Teatr Ludowy, Nowa Huta, reżyseria K. Skuszanka, J. Krasowski, scenografia J. Szajna; W. Majakowski, *Łaźnia*, 1967, Teatr Stary, Kraków, reżyseria i scenografia J. Szajna; *Dante*, 1974, Teatr Studio, Warszawa, scenariusz, reżyseria i scenografia J. Szajna.

²⁷ M. Czanerle, J. Szajna, *Gulgutiera*, w: M. Czanerle, *Szajna*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1975, s. 14.

²⁸ Por. D. Alighieri, *Boska Komedia*, tłum. E. Porębowicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1986, s. 389.

²⁹ Szerzej na ten temat zob. L. Dorak-Wojakowska, *Między słowem a obrazem. Kulturowe aspekty procesu adaptacji scenicznej „Boskiej Komedii” w teatrze narracji plastycznej Józefa*

Prześwielone, wypalone, darte horyzonty, białe ekrany i abstrakcyjne formy geometryczne czy obnażone mechanizmy zegarów, rozhuśtane lampy i ogromne szuflady, nie miały – jako elementy kompozycji przestrzeni scenicznej – autonomicznej wartości semantycznej, pełniły raczej funkcję emocjonalno-estetyczną: wzniecały atmosferę tajemniczości i grozy. Nie tylko jednak wywoływały określone emocje, ale także odnosiły się do nadrealnych rejonów ludzkiej świadomości. Rozhuśtane lampy przez swój wahadłowy ruch – opóźniany lub przyspieszany – były uprzedmiotowionym znakiem czasu, nie fizykalnego, lecz psychicznego czasu postaci³⁰.

Organizacje plastyczne w spektaklach Szajny mają szczególną siłę oddziaływania zarówno na aktorów, jak i na odbiorcę. Można je odbierać i oceniać autonomicznie jako dzieło artysty i doszukiwać się związków z ówczesnymi nurtami w sztuce awangardowej albo interpretować jako istotne nośniki „jakości metafizycznych” (zgodnie z określeniem Romana Ingardena), wówczas budują one specyficzną atmosferę otaczającą ludzkie zdarzenia i sytuacje. Dynamika tych abstrakcyjnych form, jak na przykład groźna konstrukcja żelazna w spektaklu *Stan obłączenia* według Alberta Camusa³¹, wiszące zębate koła, elementy wykonane z żelaznych prętów, tworzą analogię do dramatu rozgrywającego się między ludźmi. Plastyczny, abstrakcyjny obraz wojennej rzeczywistości uwidocznił się na przykład w scenografii do spektaklu *Śmierć na gruszy*³², o którym w swojej recenzji pisał Józef Kelera: „Scena wojny zmechanizowanej – krzyżujące się i zderzające nagie obręcze rowerowe i przedmioty metalowe o niewidocznych źródłach napędu – przejdzie niewątpliwie (już przeszła) do historii współczesnego teatru polskiego, jako scena w swoim rodzaju klasyczna: klasyczny pokaz funkcjonalnego i znaczącego działania teatru nagich rzeczy – teatru o niebanalnej ekspresji”³³.

W teatrze uruchomionej materii plastycznej przedmioty tworzące tak zwaną przestrzeń architektoniczną spektaklu: drabiny, schody, podesty, a także siatki, wprowadzały swoistą hierarchizację bytów scenicznych. I tu napotykamy pewną różnicę między założeniami nowego materializmu a koncepcją teatru Szajny. Otóż przyjmując założenie o identyczności życia człowieka i bytów pozaludzkich, nowi materialiści odrzucają możliwość hierarchizacji

Szajny, w: *Adaptacje II. Transfery kulturowe*, red. W. Hajduk-Gawron, Uniwersytet Śląski–Wydawnictwo Gnome, Katowice 2015, s. 255- 269.

³⁰ Analizę „rejestru” znaków przestrzeni i aktora w teatrze Szajny podjęła Zofia Tomczyk-Watrak w rozdziale przywoływanej tu już książki zatytułowanym „Świat metaforą budowany”. Zob. T o m c z y k - W a t r a k, dz. cyt., s. 20-44.

³¹ A. C a m u s, *Stan obłączenia*, 1958, Teatr Ludowy, Nowa Huta, reżyseria K. Skuszanka, J. Krasowski, scenografia J. Szajna.

³² W. W a n d u r s k i, *Śmierć na gruszy*, 1964, Teatr Śląski, Katowice, reżyseria i scenografia J. Szajna.

³³ J. K e l e r a, *Śmierć na gruszy*, „Odra” 8 (1968) nr 5, s. 79n.

poszczególnych form życia, którą zakłada idea „drabiny bytów”. Idea ta – jedna z najstarszych idei zachodniego kręgu kulturowego – ma dwa podstawowe założenia: po pierwsze, byty można uszeregować w porządku doskonałościowym od najmniej do najbardziej złożonych; po drugie, byty sytuujące się niżej w hierarchii podporządkowane są bytom znajdującym się na wyższych szczeblach. Takiemu podejściu sprzeciwia się na przykład Rosi Braidotti, która postuluje radykalny egalitaryzm wszystkich form życia rozumianego jako zoe, czyli właściwego bytom różnym od człowieka (dla *anthropos* jest tu zarezerwowane pojęcie *bios*), twierdzi, że wszystkie postacie życia są równe oraz wszystkie byty mają równe prawo do życia³⁴. Odrzucenie przez przedstawicieli „nowego materializmu” idei hierarchiczności bytów, tak silnie osadzonej w tradycji filozoficznej, prowadzi do zakwestionowania możliwości szeregowania ludzi jako „wyższych” i „niższych” oraz do uznania, że pojęcie „człowiek” jest niestopniowalne³⁵. Nasuwa się tu pytanie, czy ujmując życie w planie ściśle wertykalnym, uzyskujemy jego właściwy obraz? Wyrażne postawienie tego zagadnienia przez nowy materializm wydaje się ważnym krokiem w rozważaniach nad tożsamością współczesnego człowieka i bytu w ogóle.

W teatrze Szajny, być może ze względu na jeden z głównych tematów – walkę z fetysyzacją przedmiotów, tego rodzaju hierarchia wyraźnie obowiązuje. Przykładem może być generalny podział na bohatera bądź grupę bohaterów i grupę masek. Konflikt między człowiekiem a rzeczami wyrażony bywa poprzez ujawniane wewnętrzne przeżycia aktora. Objawia się jako wieloznaczne działanie bądź gest, tak wykonywany, jakby przedmiot-kostium przeszkadzał aktorowi, a nawet uprzedmiotawiał go. Aktor podlega procesowi ustawicznej marionetyzacji, przed którą się broni. Zachowanie aktora to pierwsza „warstwa” walki z fetysyzacją przedmiotów. Przedmiot ingeruje w strukturę spektaklu – rzeczywistość przedmiotu rozbija akcję. Często dzieje się tak – zgodnie z tendencjami wielu kierunków plastyki współczesnej – dzięki akceptacji przypadkowości. Szajna, budując epizodycznie przedstawienie (tradycyjny konflikt dramatyczny w jego przedstawieniach jest właściwie nieobecny), spiętrza plastyczne akcje, często łamie tempo, wygasza je poniżej poziomu wyjściowego, rozwleka działania w innych epizodach aż do momentu, kiedy przedmioty i maski-ludzie przerodzą się jakby w przedmioty nowego typu i wpadną w kolejny konflikt, budowany przez tekst i obecną na scenie plastyczną rzeczywistość, tworzoną przez wyobraźnię artysty-plastyka.

³⁴ Por. Braidotti, dz. cyt., s. 67, 86-88. Por. też: Coole, Frost, dz. cyt., s. 7.

³⁵ Według Arthura Levejoy’a idea drabiny bytów miała znaczący wpływ na ukształtowanie się tak niekorzystnych zjawisk społecznych, jak rasizm, a nawet niewolnictwo. Zob. A.O. Levejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 192.

Dzieje się również tak, że przedmioty-artefakty, które przetrwały swoich właścicieli, stają się synekdochicznymi reprezentantami świata po kataklizmie. Taką funkcję w spektaklach Szajny pełnią koła. Mogą być one rozpatrywane jako przykład animizacji, ale także – jako synekdocha – reprezentują wszelką broń żelazną albo część mechanizmu wojennego uzbrojenia. W *Replíce*³⁶ koła stanowią symbolicznie zobrazowany mechanizm władzy. Superman, dzierżąc w dłoni większe koło, za jego pomocą „steruje” ruchem podporządkowanej mu społeczności, której członkowie toczą mniejsze koła, podrzucone im uprzednio przez Supermana. Wojna jako często powtarzający się temat przedstawień autora *Repliki* została tu scharakteryzowana cechami samej materii żelaza: zimnej i twardej. Wprowadzenie do spektaklu żelaznych kół oraz stosu nagromadzonego żelastwa dopełnia obraz metaforycznego pejzażu wojennego. W ten sposób przedmiot u Szajny staje się ogniskiem metafory, a jego ramą – kontekst jego scenicznego wykorzystania. Na tej zasadzie przedmioty takie, jak taczki, znajdują analogię z karawanem, w którym przewozi się zmarłych (w spektaklach *Akropolis*, *Puste pole*, *Gulgutiera*³⁷), wanna ustawiona na sztorc staje się ołtarzem (w *Akropolis*), w siennikach jak w domach mieszkają postaci (bohaterowie *Rewizora*), latarki i pistolety działają jak karabiny maszynowe – analogię budują serie świateł i strzałów (w spektaklach *Puste pole*, *Rzecz listopadowa*, *Oni*, *Witkacy*), na bucie jak na tronie zasiadają kolejni uzurpatorzy władzy (w *Witkacym*). Jak zauważa Zofia Watrak: „W świecie Szajny przedmiot poddany jest procesowi hiperbolizacji. Narastanie, nagromadzenie przedmiotów pełni określoną funkcję – poprzez przedmiot artysta mówi o urzeczowieniu człowieka i świata (na przykład w *Gulgutierze* postacie nikną przesypywane stosem różnorodnych rupieci, w *Replíce* rodzą się na śmietniku)”³⁸. Hiperbolizacja przedmiotu rodzi jednak zjawisko przeciwne. Przedmiot pozbawiony intencjonalności zaczyna funkcjonować niezależnie od jego sprawcy. Jednocześnie przyspiesza się jego zużycie i wymienność. Poddany przyspieszonemu rozkładowi ulega pomniejszeniu – degradacji. Tak dzieje się na przykład w *Replíce*, spektaklu, w którym postacie pośpiesznie „oswajają” przedmioty, po czym równie szybko je porzucają.

³⁶ J. Szajna, *Replika*, 1973, Teatr Studio, Warszawa, scenariusz, reżyseria i scenografia J. Szajna.

³⁷ S. Wysocki, *Akropolis*, 1962, Teatr Laboratorium „13 rzędów”, Opole, reżyseria J. Grotowski, scenografia J. Szajna; T. Hołuj, *Puste pole*, Teatr Ludowy, Nowa Huta, reżyseria i scenografia J. Szajna; *Gulgutiera*, 1973, Teatr Studio, Warszawa, scenariusz M. Czanerle, J. Szajna, reżyseria i scenografia J. Szajna.

³⁸ Z. Watrak, *Metaforyka znaku plastycznego w teatrze Józefa Szajny*, „Scena” 1977, nr 4, s. 6.

AKTOR I PRZEDMIOT

W koncepcji teatru „inscenizacji plastycznej”³⁹ Szajny stosunek aktora do przedmiotu opierał się na zasadzie partnerstwa, przedmiot sam w sobie nie spełniał już jedynie roli przydatnego w akcji rekwizytu – obdarzony został mocą oddziaływania, kształtowania rzeczywistości scenicznej, traktowany był na tych samych prawach, które przysługiwały aktorowi. Szajnę jako artystę-plastyka interesowało pomieszczenie różnych cech przedmiotów i ludzi. Z jednej strony przedmiot, który stwarzał on w swojej pracowni, aby go później wprowadzić na scenę, musiał nosić cechy ludzkie – do tego rodzaju prac należały takie kompozycje przestrzenne, jak: *Krzesło z głową* (1968), *Postać leżąca* (1970-1971), *Uzurpator* (1971-1972), *Ołtarzyk z nogami kukły* (1971-1972) czy *Ściana butów* (1997). Z drugiej strony aktor postrzegany był przez Szajnę jako „przedmiot innego rzędu” – stawał się instrumentem gry teatralnej, pewnym mechanizmem. Dzięki nowemu sposobowi bycia na scenie (połączonemu ze swoistym malarskim stosunkiem do materii) aktor miał odnaleźć swoją linię działania, którą jednak Szajna jako reżyser natychmiast burzył, powodując, że aktor musiał zbudować ją na nowo. Podobnie postępował Szajna z przedmiotami, wprowadzając czynnik destrukcji. Destruktami są postacie z jego wczesnych obrazów – tułowie w stanie rozpadu, a także ośleple, okaleczone, pozbawione nóg, rąk albo połowy twarzy rzeźby-asamblaże-kukły. Destruktami są również obiekty występujące samodzielnie czy też stanowiące części asamblaży, lub zastosowane do instalacji i na scenie: stare taczki, zniszczone buty, podarte szmaty, spękane maski, szczerbate sztuczne szczęki czy przeżarte rdzą elementy metalowe.

Sam artysta mówił: „Problemy przedmiotu są ważne. Jest on piekielnie silny: właściwie materia pożywia się przedmiotem, rdza na żelazie przemienia tak długo jego strukturę, aż przeżre do końca. Ale już tutaj mamy do czynienia z przemijalnością. Istnienie w czasie bardziej mnie w tej chwili interesuje niż kwestia fetyszyzacji przedmiotów [...]. Myślę, że trwałość przedmiotu musi być właśnie podbudowana ideą. Jeśli idea jest krucha, powstaje przedmiot konsumpcyjny. Jeśli natomiast zdamy się na trwałe idee, na pewno dojdziemy do kilku spraw, które człowieka zawsze obchodzą i będą go interesować. To sprawa życia i śmierci”⁴⁰.

³⁹ Określenia „inscenizacja plastyczna” w odniesieniu do teatru, a także malarstwa Józefa Szajny użyła Marta Fik w książce *Trzydzieści pięć sezonów* (por. M. F i k, *Trzydzieści pięć sezonów. Teatry dramatyczne w Polsce w latach 1944-1979*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1981, s. 338).

⁴⁰ Z. T a r a n i e n k o, *Uprawiam plastykę, a nie teatr* [Rozmowa z Józefem Szajną], „Scena” 1978, nr 8, s. 9.

W relacjach człowiek–przedmiot, w tym człowiek–manekin i człowiek–tarcza strzelnicza, następuje wymiennosc cech, będąca osnową metafory. Metafora ustala się ze znaczeń przenoszonych z przedmiotu na przedmiot. Nagromadzenie i zestawienie przedmiotów rozwija się w całe ciągi obrazów plastycznych, które są analogiczne do działań scenicznych (jak w *Replce* czy *Dantem*). Podstawą takiego porównania są wspólne cechy konotacyjne: martwość, kalectwo, bezwład. Nabierają one ogólności, wiążą się z konotacyjnymi cechami przedmiotów takich, jak: laski, kule, protezy, porożrzucane kończyny manekinów, wózki inwalidzkie. W świetle teatru Szajny człowiek jest określany przedmiotem – podlega reifikacji. Istnieje również zjawisko przeciwne – przedmiotom martwym przypisywane są cechy istot żywych, przedmiot podlega animizacji, a także personifikacji⁴¹. W spektaklu Tadeusza Hołuj *Puste pole* w reżyserii Szajny i ze scenografią jego autorstwa znalazła się większość przedmiotów wykorzystanych wcześniej w *Akropolis* Stanisława Wyspiańskiego (spektaklu zrealizowanym we współpracy z Jerzym Grotowskim). Oprócz elementów inspirowanych tym spektaklem, takich jak: używane taczki, wiszące metalowe konstrukcje, druty, kostiumy z worków, na poły więzienne czepki czy chodaki, w *Pustym polu* pojawiły się elementy nowe, nieobecne we wcześniejszych spektaklach Szajny, jak chociażby zestaw sylwetowych zdjęć więźniów. Aktorki ubrane były w białe trykoty, symbolizujące nagość więźniarek obozu. Kostium odbierał im indywidualność i sprawiał, że stawały się nierozpoznawalne, choć miały odsłonięte twarze. Odbierał im też cielesną obecność, niejako zamieniając je w duchy⁴².

W kulminacyjnym momencie spektaklu postaci kobiece zdejmują peruki. „Pozbawione włosów i nagie wchodzi w zapadnię – komorę śmierci. Opuszczające się rury rzucają snop światła: są to filmowe kamery, ale i jednocześnie wloty, którymi sypie się cyklon. Wokół krążą czarni esesmani z karabinami – reflektorami. Pozbawienie włosów wychodzi poza rzeczywistość obozową, choć w niej ma swe źródła, staje się znakiem dla sytuacji podporządkowania się w ogóle”⁴³. Happeningowe, żywiołowe zmiany sytuacji, siła inwencji wizualnej – w takich choćby scenach jak budowanie wielonarodowego pomnika z tacek oraz bandażowanie krowy będące paralelą do śmierci wleczonego na taczkach więźnia – wprowadzały pewien element żywiołowego humoru i śmieszności⁴⁴.

⁴¹ Por. Tomczyk - Watrak, dz. cyt., s. 33.

⁴² Por. K. Janik, *Miedzy metaforą a abstrakcją – scenografie Józefa Szajny w Teatrze Ludowym w Nowej Hucie*, w: *Teatr w Nowej Hucie*, red. M. Baran, Muzeum Historyczne Miasta Krakowa, Kraków 2013, s. 115.

⁴³ Tomczyk - Watrak, dz. cyt., s. 36.

⁴⁴ Por. E. Morawiec, *Teatr Józefa Szajny*, w: J. Madeyski, E. Morawiec, *Józef Szajna – plastyka-teatr*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 57.

Jak twierdzi Marta Fik, bogactwo środków plastycznego wyrazu w spektaklach Szajny, typowe dla jego twórczości, ma służyć wyrażeniu idei chaosu świata i jego wieloznaczności⁴⁵. I choć Szajna wiele mówi o swoim udziale w rozbijaniu starych estetycznych nawyków, nie poprzestaje tylko na służbie awangardzie. Jego ambicją (o czym sam pisze i co podkreślają jego apologety) jest ukazanie labiryntu świata i form, świata, który wypadł z orbity, oraz dążenie do tworzenia „sztuki jako protestu wobec tzw. obiektywnego i subiektywnego Zła”⁴⁶. Temu właśnie ma służyć ów natłok środków wyrazu, wielość działań (porównuje się często wizję Szajny do malarstwa Hieronima Boscha i Pietera Bruegla), plastyka bliska nadrealizmowi i neodadaizmowi – a więc wszystko to, co określa się potocznie mianem „rekwizytorni” teatru Szajny. Na ów świat materii scenicznej składają się: atrapy zwierząt (koza w *Rewizorze*⁴⁷, krowa w *Pustym polu*, koń w *Szkarłatnym prochu*⁴⁸), opony samochodowe (za ich pomocą – bez udziału ludzi – rozgrywana jest scena wojny w *Śmierci na gruszy*), taczki (w *Akropolis*, *Pustym polu*, *Replie*), drabiny, krzyże, tarcze strzelnicze z sylwetkami więźniów (w *Rzeczy listopadowej*⁴⁹, *Witkacym*, *Gulgutierze*). Istotą ich funkcjonowania w spektaklu jest ustalona hierarchia, która określa zasady, jakie panują pomiędzy ludźmi i otaczającymi ich rzeczami. Dotyczy to również ubiorów postaci. Jak twierdzi sam Szajna: „Jeśli chodzi o ubiory, to nie są to kostiumy [...] ludzie chodzą w workach lub bez niczego, boso i w drewniakach albo cholewach, człowiek ma tylko trzy możliwości, może pozostać nagi, stać się więźniem lub władcą”⁵⁰.

Szajna wyjaśnia też: „Kostium nie jest elementem określającym styl epoki. Sugeruje postać sceniczną w jej uwarunkowaniach pod względem pełnionej funkcji w spektaklu oraz estetycznym, uwydatniając charakter, postawę, światopogląd postaci”⁵¹. Kostiumy reprezentujące przedstawicieli władzy obudowane były najbardziej zaskakującymi elementami (przedmiotami), niekiedy bardzo do siebie podobnymi (rury, słuchawki telefoniczne, maski przeciwgazowe czy wymyślne fryzury). Służyły one ukazaniu związków człowieka z materią. Ze swego rodzaju „uwięzieniem” aktora w kostiumie mamy do czynienia na przykład w *Imionach władzy*⁵². Aktorzy występujący w tym spektaklu ubrani byli w trykoty, na które nałożono elementy tworzące rodzaj

⁴⁵ Por. F i k, dz. cyt., s. 342.

⁴⁶ S z a j n a, *Narracja plastyczna w teatrze organicznym*, s. 125.

⁴⁷ M. G o g o l, *Rewizor*, 1963, Teatr Ludowy, Nowa Huta, reżyseria i scenografia J. Szajna.

⁴⁸ S. O' C a s e y, *Szkarłatny proch*, 1968, Teatr Śląski, Katowice, reżyseria i scenografia J. Szajna.

⁴⁹ E. B r y l l, *Rzecz listopadowa*, 1969, Teatr Śląski, Katowice, reżyseria i scenografia J. Szajna.

⁵⁰ J. S z a j n a, *Szajna i Oni. Artysta i krytyk o tym samym, czyli o „Witkacym”*, „Teatr” 1972, nr 11, s. 5.

⁵¹ T e n ż e, *Problem teatru*, „Teatr” 1965, nr 11, s. 10n.

⁵² J. B r o s z k i e w i c z, *Imiona władzy*, 1957, Teatr Ludowy, Nowa Huta, reżyseria K. Skuśszanka, scenografia J. Szajna.

przebrania określającego charakter postaci, takie jak kryzy, sznurki, fragmenty tkanin czy czarna rękawica. (Jak już wspomniano, Szajna rozwinął funkcję takiego ubioru, tworząc kolejną możliwość: odjął wszelkie dopowiedzenia, sam trykot zagrał podwójnie – z jednej strony przywoływał nagość, z drugiej tworzył bezcielesność). W *Imionach władzy* kostium dyktatora był negacją jego programu politycznego. Masywną sylwetkę aktora opinał biały trykot, na piersiach zawieszoną miał lśniąca blachę, a na dłoń założoną czarną rękawiczkę – znak zbrodni czy szerzej: przestępstwa w ogóle. Czarna rękawiczka jako element kostiumu przypisana jest w teatrze Szajny postaciom uzurpatorów władzy i oprawców. Kostium ma nie tylko znaczenie metaforyczne, nie tylko wywołuje asocjacje związane z zagrożeniem i przemocą, ale także zaciera rysy indywidualne postaci. Po obejrzeniu *Akropolis* Jerzego Grotowskiego, do którego to spektaklu Szajna wykonał scenografię⁵³, Ludwik Flaszen pisał: „Kostiumy. Dziurawe wory na nagich ciałach. Dziury podszyte barwnymi warstwami i wycięte tak, jakby nie były tylko defektami odzieży, lecz postrzępioną materią organiczną, wziernikiem wprost w miazgę poszarpanego ciała. Na nogach – ciężkie drewniane chodaki, na głowach ciemne berety. Poetycka wersja strojów obozowych. Stroje te, wszystkie takie same, pozbawiają ludzi cech jednostkowych; zacierają cechy przynależności społecznej, płci i wieku. Z aktorów czynią twory całkowicie do siebie podobne; udrećzone twory organiczne”⁵⁴.

W *Akropolis* sznury opasywały widownię niczym druty kolczaste, aktorów ubrano w worki i saboty. Podążali oni w upiornym pochodzie, wożeni na taczkach. „Wszystkie elementy – taczki, sznury, wanna, gwoździe, młotki, rury piecykowe, a na ich podobieństwo także ciała aktorów i kostiumy – są tutaj przedmiotami w stanie destrukcji [...], tworzą jakby zbiorowy śmietnik «czasów pogardy i złomu żelaznego»”⁵⁵. W układzie tym ciało aktora spajało się z materią przedmiotów. Zuniformizowani ludzie spotykali zużyte symbole, a także resztki cywilizacji, i poprzez nie obcowali z pozostałościami nieokre-

⁵³ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Szajnowskie „uruchamianie materii teatralnej”, której integralną częścią był aktor, nie mogło współbrzmieć z zamierzeniami Jerzego Grotowskiego, dążącego do odkrycia takiego przebiegu akcji teatralnej, który odpowiadałby rytmowi działań rytualnych. Jak można przypuszczać, praca nad *Akropolis* stała się dla Szajny bezpośrednią inspiracją do podjęcia się reżyserii pojmowanej jako kontynuacja plastyki (w niecały rok po premierze tego spektaklu Szajna zadebiutował jako reżyser i zdecydował się na podjęcie obowiązków dyrektorskich w Teatrze Ludowym w Nowej Hucie). Por. Z. T a r a n i e n k o, *Teatr uruchomionej materii*, w: tenże, *Przestrzenie Szajny*, s. 88.

⁵⁴ L. F l a s z e n, „*Akropolis*” w *Teatrze 13 Rzędów*, w: *Sto przedstawień w opisach polskich autorów*, oprac. Z. Raszewski, Wiedza o Kulturze, Wrocław 1993, s. 235. Por. t e n ż e, *Teatr skazany na magię*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1983, s. 328.

⁵⁵ Z. O s i ń s k i, *Teatr Dionizosa. Romantyzm we współczesnym teatrze polskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, s. 183n.

ślonych już ideałów. Ślady rzeczy i ich zniszczone szczątki wyciskały nowe piętno na ludzkich psychikach. Ciągłe zderzenia przedmiotów i żywych istot obrazowały przenikanie się życia – w jego krańcowych doznaniach – z materią⁵⁶.

AKTOR – CZŁOWIEK – KUKŁA

Aktor w teatrze Szajny istnieje jakby na krawędzi swej tradycyjnej scenicznej egzystencji. Ulega w mniejszym lub większym stopniu uprzedmiotowieniu poprzez utrudniające mu ruch przebranie, staje się jakby craigowską marionetą. Chociaż Szajna negował tradycyjne, psychologiczne aktorstwo, nie zamierzał jednak usunąć aktora ze sceny, ale na nowo ustanowił jego związki z tworzywem spektaklu. Partnerem aktora stawała się cała materia i przestrzeń sceny. Artysta uzasadniał to w taki sposób: „Aktor, choć stanowi element, jest ważniejszy i bardziej samodzielny niż kiedy nim steruje reżyser. Przekształcenie aktora w postać to próba przekonania go o czymś, czego on jeszcze nie wie, a co powinien stworzyć. [...] Bo aktor to osobnik myślący i działający świadomie, to nie manekin czy rekrut, ale partner [...]. Gra impulsów i doznań sprzęga się tu w jedność – aktora i reżysera”⁵⁷.

Metoda pracy w teatrze Szajny wymagała od aktorów sprawnego warsztatu, będącego jednak wynikiem namysłu i postawy światopoglądowej, a nie zespołem konwencjonalnych środków. Chodziło mu o wyeliminowanie gry konwencjami, rutyny, o przeprowadzenie aktora na swoją drogę myślenia, o pozbawienie go jego naturalizmu, jego psychofizycznej dramy. Inspiracja tkwiła poza warsztatem, w koncepcji przedstawienia. Z jednej strony ciało aktora, poddane nienaturalnemu modelowaniu, spajało się z ekspresją rzeczy, z drugiej zaś aktor musiał jasno widzieć cel swego posłannictwa i znać powód swego zaistnienia na scenie. Kostium i rekwizyty miały go wspierać, szczególnie w jego funkcjach psychofizycznych. Aktor w Teatrze Studio stawał się jakby częścią zbiorowej maszyny, fabryki myśli i gromadzenia emocji. Musiał być na tyle samodzielny, żeby odnaleźć się w proponowanej mu wizji plastycznej, w ramach określonej idei. Nie analizowano bowiem postaci, rezygnowano z psychologii. Píše o tym Zofia Tomczyk-Watrak: „Tak jak zrezygnował [Szajna – L.D.W.] z robienia projektów scenografii, tak i zrezygnowano w Teatrze Studio z prób analitycznych [...] bo nie miały one sensu przy metodzie pracy Szajny. U niego pracuje się od razu na scenie. Jest to praca plastyka, który gromadzi, a później czyści. Czasami robią to aktorzy,

⁵⁶ Por. Flasz en, dz. cyt., s. 158.

⁵⁷ Morawie c, dz. cyt., s. 71.

wtedy Szajna znów burzy [...] drażni go to, co już zostanie uporządkowane. I pewnie gdyby nie fakt, że teatr musi doprowadzić do premiery, Szajna nie kończyłby żadnego przedstawienia, a wciąż modelował, składał i rozsypywał na nowo”⁵⁸.

Aktor u Szajny musiał na własną rękę szukać porozumienia ze światem plastycznym, podporządkować się mu i w nim określić. Stąd też często funkcjonował na prawach ożywionego manekina czy cyrkowego klauna. Aktor grał kukłę, kukła stawała się aktorem, postacią. „Z tej pięknej zdrady – jak pisze Elżbieta Morawiec – rodzi się nowa wartość aktorstwa u Szajny, aktorstwa, które przywraca naszej wrażliwości dawno zapomniane, proste pojęcia, nie upraszczając nic ze złożonej, współczesnej percepcji świata”⁵⁹. W *Replie* postaci jakby czerpią oddech od kukły-Matki. Kukła ma przytwierdzoną do twarzy maskę przeciwigazową (maskę bezpieczeństwa), postaci chwytają zwisającą rurę maski i przytykając ją do ust, wykonują gwałtowne wdechy i wydechy. Tym samym to kukła staje się niejako źródłem życia dla aktorów.

Aktorzy w teatrze Szajny traktowali kukły jako równorzędnych partnerów gry. Niektóre manekiny były tak skonstruowane, że lekko popchnięte, jakby ożywały – zaczynały wykonywać samodzielne, monotonne ruchy, wydając przy tym różne dźwięki: szelesty, szmery, skrzypienia. Bohaterowie spektakli charakteryzowani są na podobieństwo manekinów. Ich bezwolność sankcjonuje istnienie przemocy i zła, które zostają uosobione w protezoidalnym manekinie (Uzurpatorze, Mefistofelesie, Supermanie). Przekształcenia w kostiumie wszystkich przedstawicieli władzy zmierzają do coraz większego upodobnienia aktora do złożonego z protez manekina. Kostium deformuje ciało aktora, służy zacieraniu płci i wieku postaci, a zachowanie aktorów sprowadza się często do elementarnych odruchów.

W teatrze Szajny ciało, potraktowane jako obiekt biologiczny, wydany na cierpienie i przeznaczony na śmierć, napawa lękiem, wywołuje w świadomości odbiorcy apokaliptyczne wizje końca świata. Artysta ten pozostał wierny zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficznej, przeciwstawiającej duszę i rozum ciału i materii, a podmiot przedmiotowi. Choć w spektaklach przedmioty, obiekty, kukły, sylwety i manekiny tworzą wraz z aktorami jednorodną przestrzeń, wspólny świat ludzi i rzeczy, to wpisują się – w sposób zamierzony lub niezamierzony przez artystę – w dyskurs na temat stworzonego przez człowieka-mężczyznę systemu kultury, który zmierza ku zagładzie. Stąd też na granicy ciała, na progu życia i śmierci sytuują się kukły postaci kobiecych, wyrzepywane ze stosu rupieci, ustawiane lub podwieszane, uruchamiane poprzez działania aktorów. Alina Sordyl pisze o *Replie*: „Płeć manekinów jest dość

⁵⁸ Tomczyk - W atrak, dz. cyt., s. 18n.

⁵⁹ Morawiec, dz. cyt., s. 57.

wyraźnie oznaczona, w przeciwieństwie do płci aktorów. Różnica seksualna wydaje się mieć znaczenie w świecie szczątków post-ludzkich, a nie w świecie ożywiających. Kukły kobiet są rozpoznawalne jako żeńskie ze względu na funkcje referencjalne elementów kostiumów i włosów (noszą kulturowo określone, ikoniczne cechy kobiecości) oraz nawiązań do płci biologicznej, do morfologii i fizjologii kobiecej. [...] Płeć zostaje określona także przez praktyki seksualne wykonywane na kukle określonej przez męskiego Supermana jako «Mamma». Bierny, kobiecy przedmiot pożądania i dominujący męski podmiot, łączący pożądanie z przemocą⁶⁰.

Szajna domagał się od aktorów wytwarzania sztucznych znaków, które nie miały budować indywidualnej psychologii bohatera, ale pewne uogólnienie – sumę właściwości składających się na człowieczeństwo. Ponadto aktor musiał nieustannie konfrontować własne środki wyrazu z materią plastyczną, poza którą nie mógł wykraczać, by nie zburzyć spójności spektaklu. Musiał zaakceptować abstrakcyjną, w gruncie rzeczy, koncepcję bohatera jako nośnika wyabstrahowanych cech. W Studio aktor nie utożsamiał się z postacią, lecz pokazywał ją na scenie. Znalazło to swój wyraz w koncepcji teatru organicznego, który miał zdaniem Szajny polegać na ciągłym obcowaniu z materią. Aktor rozbijający przeszkody, jakimi w jego grze były przedmioty, stawał się nie tyle kreatorem roli, ile animatorem zdarzeń teatralnych⁶¹.

To swoiste „odpsychologizowanie” aktora dokonywało się poprzez redukcję tradycyjnych aktorskich środków wyrazu. Aktorzy mieli zaprezentować postać za pomocą znaków plastycznych, które leżą poza naturalną sferą ekspresji aktorskiej. Nie oznaczało to jednak deprecjacji aktorstwa ani ograniczenia roli aktora. Metoda gry aktorskiej rodziła się ze zderzenia aktora z materią plastyczną, bez konieczności podawania partii wyjaśniającego tekstu. Przykładem jest stanowiąca ucieleśnienie zła postać Supermana. Antoni Pszoniak stworzył określony typ bohatera, kreatora świata zła, uzyskując wyrazisty, mocny rysunek postaci przez zastosowanie środków bliskich pantomimie i specyficzny sposób noszenia kostiumu.

Aktor w teatrze Szajny musiał więc nie tylko uporać się z własnym materialnym ciałem (również z oddechem, głosem), by nadać mu odpowiednią formę, ale także oswoić i ożywić martwą materię plastyczną, by uczynić ją swoim partnerem.

Niemal stałym elementem kostiumu aktora w spektaklach Szajny są buty, które określają sytuację społeczną postaci i jej relacje z innymi postaciami. Buty zniszczone, zakurzone, które pojawiły się w *Reminiscencjach*, a potem

⁶⁰ A. S o r d y l, *Status ciała, płci i obrazu kobiety w teatrze Józefa Szajny*, w: „Życie zamieniam w obraz...”. *Sztuka Józefa Szajny*, s. 88.

⁶¹ P o r. S z a j n a, *Narracja plastyczna w teatrze organicznym*, s. 118.

w *Replie* to ślad po zgładzonych na drodze, którą przeszedł oprawca, wciele-
lenie zła (Superman z *Repliki*). Z kolei obuwie o specjalnie preparowanych
podeszwach deformujących ruchy czyni z postaci kalekę. Jak zauważa Zofia
Tomczyk-Watrak: „Szajna wyszydza ideologię szewców, dla których «but to
absolut». Na bucie ginie Sajetan (*Witkacy*). Butem zabija Gliwuś Wahaza-
ra. W *Akropolis* butem dusi swego przyszłego teścia Jakub. W *Zamku* buty
wyznaczają układ stosunków międzyludzkich, znaczą podporządkowanie: są
zawsze obecne, przenoszone z miejsca na miejsce i stale przez kogoś innego
czyszczone”⁶².

Podstawowa wiedza o przedmiocie, jakim są buty, została ukształtowana
w rzeczywistości realnej, jego pojawienie się na scenie w realnej postaci, ale
w funkcjach i kontekstach niezgodnych z powszechną wiedzą o nim, jest zatem
naruszeniem związków semantycznych przyjętych jako obowiązujące, zgod-
ne z życiowym doświadczeniem. Ciało aktora kontrastujące z krępującym je
worem lub ciężkim butem miało stanowić rodzaj body artu.

W lipcu 1978 roku podczas Festiwalu Teatru Narodów artysta wyjaśniał:
„Aktor niejednokrotnie zredukowany jest do roli przedmiotu [...]. Wchłonięty
w rzeczywistość artystyczną ożywia martwą przestrzeń i odwrótnie staje się
przedmiotem gry. Wyrwany z tła-otoczenia podlega równoczesnej reifikacji.
Taczki wiozą człowieka, człowiek wiezie taczki, człowiek uruchamia koło,
koło niszczy człowieka. Następuje zjawisko przemiennej motywacji. Między
uprzedmiotowieniem a człowieczeństwem postawiony zostaje tragiczny znak
równości”⁶³. Przedmiot u Szajny miał jednak nie tylko znaczenie formalne,
lecz niósł ze sobą także sens moralny.

Z drugiej strony Szajna jako reżyser przypisywał aktorowi znaczącą rolę
w procesie tworzenia spektaklu: „Aktor działający świadomie to nie manekin,
rekrut czy kukła, ale osobowość, figura teatru, postać, nie tylko wykonawca
zadań reżyserskich. Aktor to moje medium, a teatr to żywa, myśląca materia
– jak rtęć termometru, której ogarnięcie i porządkowanie przypomina porząd-
kowanie chaosu”⁶⁴.

Szajna, traktując aktora jak żywą, myślącą materię, ukazywał wspólny
świat ciał i rzeczy, w którym to świecie rozpad materii dotyczył w równym
stopniu postaci, jak i przedmioty. Proces powstawania, trwania i rozpadu form
był wynikiem działania materii scenicznej. Artysta pojmował teatr jako żywy
organizm, który ulega z czasem degradacji i rozpadowi. Ukazanie destrukcji
ciała na scenie możliwe było między innymi dzięki wprowadzeniu na scenę
zniszczonej lalki. Wierny poetyce zniszczenia, w swoich pracach plastycznych

⁶² Tomczyk-Watrak, dz. cyt., s. 33.

⁶³ Szajna, *Materia spektaklu*, s. 48.

⁶⁴ Tenże, *Narracja plastyczna w teatrze organicznym*, s. 123.

i teatralnych Szajna rozbijał logikę układu ciała ludzkiego. Na przykład w *Re-wizorze*, a także później w *Replie*, centralnym elementem scenograficznym uczynił plastikowy odlew twarzy z pustymi oczodołami, otwartymi ustami i doprowadzonymi włosami.

Relacja aktor–przedmiot, człowiek–kukła w zamierzeniu reżysera miała obrazować momenty przenikania się bólu z radością, życia ze śmiercią. Kukły pojawiły się w teatrze Szajny już w latach sześćdziesiątych – budowały wówczas metaforyczną przestrzeń zagrożenia. Manekiny pokazywały ciemną stronę natury ludzkiej, a ich destrukcja odzwierciedlała rozdwojenie osobowości człowieka. Szajna wykorzystywał na scenie manekiny jako połamane, roztrzaskane, bierne twory ludzkie. W *Replie* – dziele wielokrotnie przekomponowywanym – zestawiał na tym samym planie wynurzającą się ze zgliszcz postać żywego aktora i części manekinów. Zdekomponowane, pozbawione logiki ciała kukły stają się w planie scenicznym znakiem połamanych dusz, zniszczonych życiorysów, znakiem napiętnowania ludzkiego życia doświadczeniem zagłady. Gra aktora z przedmiotem-kukłą w spektaklu tym polegała między innymi na swego rodzaju „plastycznym” z nim kontakcie, podczas którego następowała zamiana funkcji obu tych partnerów. Aktorzy pochłonięci powoływaniem do życia kukieł przejmowali na siebie dramat istot martwych, jakby był on ich własnym dramatem.

Najczęściej odczytywano *Replikę* jako protest przeciwko przemocy czy też obraz walki wolności ludzkiej z totalitarnym zagrożeniem. Zauważano jednak również, że ten spektakl milczenia w tym samym stopniu odnosi się do warunków życia we współczesności: człowiek rodzi się z nicości śmietnikowej, pozostaje w relacjach do żywiołów: płodnej ziemi, oczyszczającej wody, niszczącego ognia i powietrza, które inspiruje go do lotu w górę, lecz niekiedy zatruwa wszystko, co żyje⁶⁵. Jedną z podstawowych idei tego teatru było bowiem ukazanie, jak człowiek staje się mechanizmem, rzeczą, i jak ożywia przedmiot z natury martwy.

*

W dwudziestym wieku artyści często odwoływali się do różnych koncepcji wykorzystania lalki czy manekina w teatrze. Chętnie wprowadzali kukły w przestrzeń sceny, by przez skojarzenie tego, co martwe, z tym, co żywe, uzyskać nowe znaczenie. Na gruncie polskim takim twórcą był Szajna, który nie tylko wprowadzał kukły do scenografii i czynił z nich element environment

⁶⁵ Por. Taranienko, *Akcja „Repliki” – próba rekonstrukcji*, w: tenże, *Przestrzenie Szajny*, s. 235.

– w jego spektaklach pełniły one funkcję przedmiotów-swiadków zdarzeń, stanowiły materialny ślad obecności tego, co minione. Artysta ten potrafił doskonale operować materią, niszcząc ją i przetwarzając. Teatr traktował jako próbę ujęcia materii życia w procesie powstawania, trwania i rozpadu. Być może, chociaż uznawał obecność człowieka na scenie za jeden z głównych elementów tożsamości teatru, za pośrednictwem kukieł jako tworów pozaludzkich starał się ukazać immanentną żywotność materii, przynależną także tej dziedzinie sztuki.

Joanna WOJNICKA

BEGINKA WE WSPÓŁCZESNEJ EUROPIE O filmie „Hadewijch” Brunona Dumonta

Odnalezienie artysty niekoniecznie religijnego, niekoniecznie deklarującego się jako wierzący, ale próbującego mierzyć się z takimi tematami, jak na przykład osobowe doświadczenie religijne, jest intrygujące. W kinie zachodnim takim artystą wydaje się Bruno Dumont. Jest to jeden z bardziej interesujących twórców współczesnego kina, podejmujący dialog z intelektualną tradycją katolicką swojego kraju. Dumont nie jest katolikiem, nie określa się nawet jako wierzący, ale to on, jako chyba jedyny, próbuje podążać drogą wyznaczoną wcześniej przez Roberta Bressona.

„Błędy naszej epoki pochodzą z chrystianizmu bez pierwiastka nadprzyrodzonego. Przyczyną jest laicyzm – a przede wszystkim humanizm”¹ – pisała Simone Weil. Humanizm to jeden z filarów nowożytnej Europy i nie tak łatwo oskarżać go – przynajmniej przy jego klasycznym rozumieniu – o spowodowanie jej duchowego upadku. W enigmatycznym stwierdzeniu Weil jest jednak coś przykuwającego uwagę. Czy francuska filozof (mająca, jak się twierdzi, katarskie inklinacje, a przy tym daleka od ortodoksji) używa słowa „chrystianizm” jako nazwy systemu moralno-filozoficznego, zredukowanego do zespołu norm etycznych? Być może. Laicyzm, rozumiany jako doktryna całkowitej separacji sfery publicznej od religii, jest dzieckiem francuskiej tradycji oświeceniowej, ale to już renesansowy humanizm – z całym bogactwem odkryć, z pięknem swojej sztuki – zaproponował człowiekowi emancypację, a ten ją przyjął i zaczął podążać drogą, która – krok po kroku – wyprowadziła go poza horyzont chrześcijańskiego rozumienia świata. W czasie, gdy Simone Weil formułowała swoje tezy (a więc pod koniec lat trzydziestych ubiegłego wieku i na początku drugiej wojny światowej), w społeczeństwach europejskich rozumienie norm wykształconych w modelu chrześcijańskiej moralności było jednak powszechne; nawet jeśli już wówczas wiele spośród nich odrzucono. Wiele owych norm przejęły ideologie, zastępujące chrześcijaństwo i oferujące człowiekowi rzekomą egzystencjalną pełnię oraz zbawienie społeczne. Ta antropologizacja i swoista „socjalizacja” chrześcijaństwa okazała się również problemem dla samego Kościoła katolickiego, doprowadziła bowiem do jego głębokiej wewnętrznej erozji. Nie rozwijając tego zagadnienia, warto jednak

¹ S. Weil, *Zeszyty*, w: *Wybór pism*, tłum. i oprac. C. Miłosz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1991, s. 60.

zadać pytanie, jak – i czy w ogóle – współczesny człowiek, wyrosły w pozbawionym zrozumienia religijnego, postchrześcijańskim świecie Zachodu postrzega osobowe doświadczenie religijne. Nie religię jako taką, a jednostkowe, osobiste doświadczenie wiary.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę współczesną kulturę, możemy na to pytanie odpowiedzieć jednoznacznie: Nie postrzega go wcale. A dlaczego nie postrzega? – Bo nie może, nie ma do tego narzędzi. Nie rozumie tego rodzaju doświadczenia, nie potrafi go też opisać. Potwierdza to przykład współczesnego kina, dla którego temat ten praktycznie przestał istnieć. W odpowiedzi na taką tezę szybko pojawią się tezy przeciwne: Jak to? Przecież produkowane są filmy poruszające problematykę religii, filmy, które – nawet na przekór dominującej narracji – deklaruja, że „Bóg nie umarł”², opowiadają o miłości rodzinnej, prezentują historie biblijne (albo w wersji komiksowej, albo w wersji adaptującej rozmaite współczesne prądy ideowe), proponują tematy z kręgu mniej lub bardziej (najczęściej bardziej) enigmatycznej „duchowości” (słowo „duchowość” należy przy tym do najczęściej używanych określeń z gatunku tych, pod którymi nic konkretnego się nie kryje). Nie o takie kino religijne jednak tu chodzi; nie o filmy podejmujące problemy moralne (czasem bardzo ważne), nie o familijne opowieści „o chłopcu, który widział niebo”³ (często pozytywne), nie o rekonstrukcje historyczne (nierzadko efektowe), lecz o takie dzieła filmowe, które podejmują problem leżący u podstaw doświadczenia religijnego: problem osobistego spotkania człowieka z Bogiem, stworzenia ze Stwórcą, skończoności z Nieskończonym. Spotkania, które bywa cierpieniem, wymaga największych ofiar, które często wiedzie w środek duchowej walki i zmusza do rezygnacji z siebie (rzecz we współczesnym świecie nie do pomyslenia) w imię otwarcia duszy na przyjęcie Łaski. We współczesnym kinie niemal nieobecny jest problem tego głębokiego przeżycia, które prowadzi do odrzucenia siebie z jednoczesnym poczuciem osiągnięcia najwyższej pełni.

Jak współczesna zachodnia kultura może takie doświadczenie zrozumieć, skoro odrzucono pojęcie umartwienia, uznając umartwienie za masochizm, a jednocześnie nakazując ćwiczenie ciała w imię zdrowia i komfortu życia? Jak może ona przyjąć ascezę, skoro wyśmiano konieczność postów, lansując przy tym oczyszczające głodówki? Jak może rozumieć kontemplację, skoro zdeprecjonowano różaniec, widząc w nim co najwyżej „klepanie zdrowasiek”, ekscytując się natomiast powtarzaniem mantry w buddyjskich klasztorach? Takich przykładów można przytaczać wiele. Współczesny człowiek nie jest w stanie zaakceptować doświadczenia religijnego, ponieważ wmówiono mu,

² *God's Not Dead*, 2014, USA, reż. H. Cronk, scen. C. Solomon, Ch. Konzelman.

³ *Niebo istnieje... naprawdę (Heaven Is for Real)*, 2014, USA, reż. R. Wallace, scen. Ch. Parker, R. Wallace.

że stanowi ono formę opresji i zamach na jego wolność – albo inaczej, może je przyjąć pod warunkiem, że dzięki temu będzie mógł „realizować siebie”. Przy takim rozumieniu religia staje się – jak określał to Joseph Ratzinger–Benedykt XVI – supermarketem, z którego bogatej oferty wybiera się to, co najbardziej odpowiada „konsumentowi”, część niewygodnych elementów pomijając, a część redukując do enigmatycznych norm społecznych⁴.

Ten rodzaj antropologizacji religii zakłada jeszcze daleko idącą „socjalizację” – podkreśla się, że religijna wrażliwość powinna się spełniać w relacjach między ludźmi. Relacja człowiek–człowiek zdominowała chrześcijańskie myślenie, wypierając niejako podstawową relację: człowiek–Bóg. Ów aspekt międzyludzki nigdy nie był chrześcijaństwu obcy, co więcej – był jednym z jego fundamentów, obecnie jednak zdaje się przysłaniać ten pierwszy, konstytutywny poziom. Dlatego współczesny człowiek, nierzadko także współczesny katolik, częściej myśli o Kościele w kategoriach organizacji charytatywnej niż mistycznego ciała Chrystusa. Widać to również w postrzeganiu klasztorów. Łatwiej akceptuje się zakony posługujące, prowadzące szkoły, szpitale, przytułki, niż zakony kontemplacyjne, które dla wielu są po prostu „wspólnotami darmozjadów”.

Współczesność pozbawiła człowieka pokory. Czyniąc z niego często bezmyślnego odbiorcę kulturowej papki, wmówiła mu jednocześnie, że jest lepszy, dojrzałszy od swoich przodków, że osiągnął jakąś bliżej nieokreśloną pełnię. Dlatego patrzy na minione pokolenia jak na ludzi, którzy żyli w opresyjnych systemach politycznych, w patriarchalnym społeczeństwie, nie wiedzieli o istnieniu bakterii, ulegali przesądom głoszonym przez kastę kapłanów, a na dodatek nie myli się i nie wiedzieli, że Ziemia jest okrągła. Tej uderzającej pysze współczesności uległ w ostatnich dekadach także Kościół, zakładając, że współczesny człowiek wyrósł ponad doświadczenie przodków, stał się bardziej niezależny, a w związku z tym nie należy go karmić dawnymi doktrynami, a teorię św. Tomasza z Akwinu lepiej zastąpić na przykład myślą Heideggera. Jeśli współczesny chrześcijanin oczekuje od religii wskazówek, jak osiągnąć samorealizację, to trudno oczekiwać, że uzna on własną grzeszność i zaakceptuje drogę pokuty. Jeśli zakłada, że jego wiara najpełniej wyraża się w relacji z drugim człowiekiem (skądinąd bardzo istotnej), to nie zrozumie pełnej wyrzeczeń ścieżki, jaką podąża ktoś bez reszty oddany kontemplacji.

Ta wyjałowiona świadomość sprawia, że we współczesnej kulturze, a już na pewno we współczesnym kinie, próżno szukać dzieł, które w poważny sposób traktują ludzką religijność – nie religię ani Kościół (takich produkcji pojawia się sporo), ale doświadczenie Boga w obrębie Kościoła. Brakuje filmów,

⁴ Por. np. J. R a t z i n g e r, *Klucze Królestwa Niebieskiego*, w: tenże, *Głód Boga. Kazania z Pentling*, tłum. P. Kazimerczak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 153.

które odwołują się do tradycji, a nie do mętnego quasi-pelagianizmu. Trzeba sprawiedliwie dodać, że w całej historii kina też nie było ich wiele. Kino jest sztuką dwudziestego wieku, dość dokładnie odzwierciedla jego intelektualne i duchowe przygody. Istnieje jednak tendencja, by niektórych twórców uznawać za przedstawicieli kina religijnego, nawet jeśli nie mają oni z nim wiele wspólnego. Poniekąd można to usprawiedliwić, ponieważ twórcy ci posiadali przynajmniej pewną wiedzę wynikającą z zakorzenienia w przestrzeni kultury, która zagadnienia religijne umiała opisać, nawet jeśli był to język krytyczny. Harce Luisa Buñuela, rażące czasem prostactwem, zdają się wyrafinowaniem w obliczu popisów niektórych współczesnych artystów. Ale ten wychowanek jezuickich szkół dobrze znał tradycję, z którą się mocował. Podobnie było z Ingmarem Bergmanem, który podejmował temat wątpienia i wiary z przekonaniem i powagą. Carl Theodor Dreyer, uznawany za reżysera religijnego, w swoich filmach (może z wyjątkiem *Słowa*⁵) podejmował nie tyle problem wiary, ile problem opresji systemu – między innymi religijnego – wobec jednostki. Dość powiedzieć, że *Męczeństwo Joanny d'Arc*⁶ można traktować jako film antyklerykalny, nie zaś jako film o męczeństwie i świętości, a już na pewno nie jako film katolicki. To film protestanta, który odrzuca pośrednictwo Kościoła w relacji z Bogiem⁷. Niemniej jest to arcydzieło, Dreyer bowiem świetnie zdawał sobie sprawę, że obcuje z bardzo delikatną materią, a przy tym był po prostu wybitnym filmowcem. Oczywiście można też przytoczyć przykłady artystów uprawiających prawdziwe kino religijne, takich jak Robert Bresson i Andriej Tarkowski. Oni obaj, jeden z perspektywy tradycji katolickiej, drugi z prawosławnej, podjęli temat doświadczenia religijnego, dążenia człowieka do Boga, i pokazali to w sposób daleki od trywialności.

We współczesnym kinie naprawdę trudno znaleźć takie przykłady. Od czasu do czasu pojawiają się jednak reżyserzy, którzy traktują religijność naprawdę poważnie, nie ograniczając się w swoich filmach do pożytecznego banału. Próbuja – i to jest najbardziej niezwykle – zderzyć to szczególne osobowe doświadczenie ze światem, który nie tyle je odrzuca (jak to bywało u Buñuela), ile zupełnie go nie rozumie, nie operuje kategoriami, za pomocą których mógłby choć trochę się do niego zbliżyć. Być może twórcy ci również doświadczenia religijnego nie rozumieją, ale przynajmniej pozbawieni są owej pychy, która tak często prowadzi do obrazoburczego banału.

⁵ *Ordet*, 1955, Dania, scen. C.Th. Dreyer.

⁶ *La Passion de Jeanne d'Arc*, 1928, Francja, scen. J. Delteil.

⁷ Aspekt konfliktu między wewnętrznym doświadczeniem jednostki a opresją instytucji podkreśla na przykład Tadeusz Szczepański, charakteryzując twórczość Dreyera w *Historii kina* (por. T. Szczepański, *Autorskie kino Carla Theodora Dreyera*, w: *Historia kina*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, t. 1, *Kino nieme*, Universitas, Kraków 2009, s. 348-350).

Kiedy myślimy o europejskim kinie religijnym, najczęściej przywołujemy twórców rosyjskich. Stało się to niemal tradycją, Rosjanie bowiem w opinii zachodnioeuropejskich widzów i krytyków od lat uznawani są za „speców od duchowości”. Można się na to zżymać, ale trudno nie zauważyć, że w ostatnich latach to właśnie w rosyjskim kinie pojawiła się chyba jedyna naprawdę poważna opowieść o świętym – przedstawił ją Paweł Łungin w *Wyspie*⁸. To w kinie rosyjskim tworzy reżyser, który jak kiedyś Tarkowski, z własnego doświadczenia religijnego czyni rusztowanie dla swoich filmów – Andriej Zwiagincew. Rosjanie raczej nie przejmują się opiniami Zachodu (dotyczy to zresztą nie tylko filmowców) i kręcą filmy wyrastające z ich własnej tradycji. Mają też – co oczywiste i co bardzo wyraźnie widać – zupełnie inne doświadczenia niż ich zachodnioeuropejscy koledzy. W zachodnim kinie niełatwo znaleźć podobne przykłady twórców i filmów (w kinie środkowej Europy od czasu do czasu pojawiają się tak niezwykle obrazy, jak *Za wzgórzami*⁹ Cristiana Mungiu). Wynika to z faktu, że współczesna Europa jest postchrześcijańska, a zatem jej twórcy nie są w stanie odnieść się do dawnej tradycji, bo jej po prostu nie znają, nie potrafią operować pewnym kodem kulturowym inaczej niż na poziomie ekscentrycznego ozdobnika. Tym bardziej odnalezienie artysty niekoniecznie religijnego, niekoniecznie deklarującego się jako wierzący, ale próbującego mierzyć się z takimi tematami, jak na przykład osobowe doświadczenie religijne w sposób frapujący, a przede wszystkim – znów użyję tego słowa – poważny, jest tak intrygujące.

W kinie zachodnim, a konkretnie – francuskim, takim artystą wydaje się Bruno Dumont. Jest to jeden z bardziej interesujących twórców współczesnego kina, podejmujący dialog z intelektualną tradycją katolicką swojego kraju. Dumont nie jest katolikiem, nie określa się nawet jako wierzący, ale to on, jako chyba jedyny, próbuje podążać drogą wyznaczoną wcześniej przez Roberta Bressona, a za Bressonem przez – na przykład – Georges’a Bernanosa (do tych fascynacji otwarcie się przyznaje).

Bruno Dumont – z wykształcenia filozof, absolwent Uniwersytetu Lille – zadebiutował w roku 1997 filmem *Życie Jezusa*¹⁰. Nie jest to jednak opowieść ewangeliczna, lecz portret współczesnych młodych ludzi uwikłanych w problemy niezwiązane z religią – gangi, handel narkotykami. Kolejne filmy: *Ludzkość*¹¹, *Flandria*¹², pokazały, że jego filmowy styl – prosty i redukujący bohaterów do cielesności, jest niejako odwrotnością filmowych koncepcji Bressona. Przez konkretność rzeczywistości Bresson chciał zatrzymać widza

⁸ Ostrow, 2006, Rosja, scen. D. Sobolew.

⁹ *Dupa dealuri*, 2012, Belgia, Francja, Rumunia, scen. C. Mungiu.

¹⁰ *La Vie de Jésus*, Francja, scen. B. Dumont.

¹¹ *L'Humanité*, 1999, Francja, scen. B. Dumont.

¹² *Flandres*, 2006, Francja, scen. B. Dumont.

niejako na progu doświadczania świata. Redukował kino do procesu czystej rejestracji, podczas której świat materialny przekształca się w rodzaj swojego odbicia (na taśmie filmowej), stając się przez to niematerialny i sugerując widzowi swą „podwójną” naturę – istnienie materialne antycypujące coś więcej: ukrytą tajemnicę, która odsyła do meta-fizyki. Bresson w swoich zapiskach zawarł przekonanie, że „kinematograf” (używał określenia „kinematograf”, „kinem” nazywając to, co według niego było fałszem – zapożyczenia z innych dziedzin sztuki niszczące prawdziwą naturę filmu) jest sztuką mającą może największą zdolność odsłaniania immanentnej tajemnicy rzeczywistości. Aby tę zdolność wykorzystać, reżyser musi pokazywać rzeczywistość widzowi w sposób bezpośredni, w pełnej prostocie jej „materialności”. Dzięki konsekwentnemu stosowaniu tego zabiegu świat Bressona jest bardzo konkretny, a jednocześnie odsyła do czegoś, co się kryje poza konkretnością.

W filmach Dumonta – przynajmniej w tych pierwszych – materia jest materią, ciało jest ciałem. I – można powiedzieć – niczym więcej. Dumont pokazuje ciało w sposób niezwykle dosadny, prezentuje fizjologię, odziera je z intymności. Bresson ukazywał człowieka: jego obecność na ekranie była bardzo konkretna, reżyser nigdy jednak nie przekraczał granicy intymności. Gdyby to czynił, jego kino nabrałoby zupełnie innego charakteru. Tę granicę przekroczył Dumont, dlatego jego filmy wydają się przytłaczać materią. Reżyser niemal epatuje materialnością, jakby chciał powiedzieć „tym właśnie jest człowiek”. Dzięki temu Dumont zyskał opinię twórcy, który koncentruje się na „zachowaniach ludzkich, materializmie i fizjologii”¹³. Rafał Syska, autor wnikliwego studium o tym reżyserze, pisze też o obecności zła w jego filmach: „Dumontowskie zło funkcjonuje [...] niejako poza moralnymi antynomiami; to negatywny aspekt bytu, niewyrosły z potencjału metafizyki, choć zarazem prowadzący bohaterów do doświadczeń zgoła transcendentnych. [...] Dumont rozkoszuje się materią i jest daleki od wzniosłego humanizmu; tropi zło i pierwiastek duchowy, ale częściej znajduje strach, prymitywne popędy i instynkty – ową kosmiczną energię świata, którą ludzkość stara się wprzęgnąć w tryby kodeksów moralnych”¹⁴.

Wszystko, co pisze Syska, wydaje się prawdziwe w odniesieniu do pierwszych filmów Dumonta. Po nich jednak pojawiają się kolejne, które prowadzą nas dalej, czyniąc ową narrację o „materialności” (skądinąd dość uparcie przypisywaną Dumontowi) niewystarczającą. W roku 2009 reżyser nakręcił *Hadewijch*¹⁵, w 2011 *Poza szatanem*¹⁶, a dwa lata później *Camille Claudel*

¹³ R. Syska, *Filmowy neomodernizm*, Wydawnictwo Avalon, Kraków 2014, s. 368.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Hadewijch*, Francja, scen. B. Dumont (w Polsce film znany jest też pod tytułem *Wierząca*).

¹⁶ *Hors Satan*, Francja, scen. B. Dumont.

1915¹⁷ – trzy filmy, które mogą, jeśli chce się inaczej na nie spojrzeć, wyrwać widza z tego zamknięcia w kręgu materii i cielesności. Pod wieloma względami wydają się podobne do wcześniejszych. Reżyser nadal stosuje metodę polegającą na skupionej obserwacji, oszczędnej stylistyce, koncentrowaniu się na prostych zachowaniach. Znow może się wydawać, że zostaliśmy przytłoczeni materia, z której kręgu nie ma ucieczki. Przyzwyczajony do tego stylu widz może jednak poczuć się zaskoczony, niejeden nawet rozczarowany. Oto w ów brutalny świat zaczyna wdzierać się religia. Nie jest ona wyraźnie deklarowana przez reżysera, nie jest też narzucającym się kluczem interpretacji świata i bohaterów. Jest jednak kluczem możliwym, co więcej – dającym zaskakujące rezultaty. Dumont nie zaczął tworzyć filmów religijnych, podsunął natomiast widzowi pewien trop, do końca go nie ujawniając, może nie wiedząc (a może wiedząc), co się za nim kryje. Otworzył jednak furtkę, którą rzadko napotykamy we współczesnym kinie.

Być może to właśnie *Hadewijch* najbardziej konsternuje nieprzygotowanego odbiorcę, bo w tym filmie religia pojawia się w sposób jawny. Ale też wśród recenzji i omówień *Hadewijch* (przynajmniej w Polsce) występuje wiele nieporozumień i nietrafnych – przynajmniej w mojej ocenie – sądów. O czym zatem mówi film Dumonta? Oto młodziutka Céline jest postulantką w żeńskim klasztorze klauzurowym. Jej postawa, potrzeba umartwienia i żarliwa religijność nie znajdują jednak zrozumienia. Dziewczyna zostaje usunięta. Dowiadujemy się, że Céline pochodzi z zamożnej burżuazji, jej ojciec jest ministrem, rodzina zajmuje wytworny apartament na Wyspie św. Ludwika. Dziewczyna nie ma jednak żadnego kontaktu z rodzicami. Nie szanuje ojca. Jej matka wydaje się pogrążoną w apatii (może depresji?) wycofaną arystokratką, którą córka niewiele obchodzi. Céline, studiująca teologię, błąka się sama po Paryżu. Któregoś dnia, podczas wizyty w kawiarni, poznaje trzech młodych mężczyzn. Wśród nich jest Arab Yassine, który zaczyna interesować się dziewczyną. Yassine to muzułmanin, bardzo poważnie traktuje on swoją wiarę. Głęboka religijność Céline wyraźnie go fascynuje. Ale to nie on staje się ważną postacią w nowym życiu dziewczyny, lecz Nassir, starszy brat Yassine'a. Céline uczestniczy w spotkaniach muzułmanów, słucha ich rozmów o koniecznej aktywności, o potrzebie manifestowania wiary, o przeciwstawieniu się panującej obojętności. Podczas podróży w pobliże swojego klasztoru dziewczyna mówi Nassirowi o Hadewijch – niderlandzkiej mistyczce, której imię chciałaby przyjąć. Deklaruje też gotowość poświęcenia życia. Wyjeżdża z Nassirem do Palestyny, tam spotykają ludzi z islamskiej organizacji terrorystycznej. Po powrocie do Paryża oboje dokonują aktu terroru. Wsiadają do

¹⁷ *Camille Claudel 1915*, 2013, Francja, scen. B. Dumont.

metra, a po chwili następuje wybuch. Jak możemy się domyślać, wśród ofiar są też młodzi zamachowcy.

Scena ta powinna kończyć film, jednak Dumont nie proponuje widzom jednoznacznego finału. Po scenie w metrze następują jeszcze kolejne, układające się w drugą finalną sekwencję. W ostatnich ujęciach widzimy Céline stojącą nad brzegiem sadzawki. Miejsce znajduje się nieopodal klasztoru. Jest tam też Dawid, młody mężczyzna, który pojawił się już na początku filmu – wtedy widzowie byli świadkami jego aresztowania. Dawid pracował przy renowacji kościoła, ale został zatrzymany przez policję, ponieważ naruszył zasady zwolnienia warunkowego. Jest więc kryminalistą, byłym więźniem. I to on znalazł się na drodze Céline w momencie, kiedy dziewczyna usiłowała popełnić samobójstwo. Céline zanurza się w sadzawce, zapewne chcąc się utopić. W ostatniej chwili ratuje ją właśnie Dawid. To jest scena zamykająca film.

Tak potraktowany temat rodzi bardzo wiele możliwości interpretacyjnych. Można ten film potraktować – i będzie to współgrało ze współczesną wrażliwością – jako opowieść o poszukiwaniu osobistej relacji z Bogiem, która nie mieści się w regułach zinstytucjonalizowanego katolicyzmu. Można też – jak robi to Syska – zestawić dwa modele religijności: religijność bierną, cielesną z religijnością aktywną. „Wiara Céline była pasywna – pisze Syska – ograniczona do własnego ciała, które stanowiło przestrzeń w pełni oddaną Bogu (przez post, wstrzemięźliwość seksualną, modlitwę, a w przyszłości także umartwianie się). Tymczasem u podstaw wiary Nassira legła aktywność, kontynuacja dzieła stworzenia oraz przekonanie, że na człowieka nałożone zostały obowiązki wobec Boga i zainicjowanego przez niego aktu kreacji”¹⁸.

Właściwie obie te interpretacje znaleźć mogą potwierdzenie w filmie. Pierwszą można nawet – przy odrobinie dobrej woli – wytłumaczyć jego tytułem. Warto bowiem zadać pytanie: dlaczego Hadewijch? Dlaczego akurat imię tej mistyczki znalazło się w tytule i dlaczego to ona ma być punktem odniesienia dla bohaterki filmu? Jednoznacznie trudno na to pytanie odpowiedzieć, ale można wskazać kilka powodów. Hadewijch (czyli Jadwiga¹⁹) z Antwepii (lub Hadewijch z Brabancji, bo tak też jest nazywana), urodzona około roku 1200, zmarła sześćdziesiąt lat później, była poetką i mistyczką, należała do niemałej grupy uprawiających pisarstwo kobiet średniowiecza. Pisała w języku brabanckim, pozostawiła po sobie poezję, księgę wizji, a także listy. Była beginką – i ten fakt może sugerować nam pewną koncepcję religijności. Ruch beginek (także begardów, jego męskiej odmiany) pojawił się pod koniec dwunastego wieku głównie w Niderlandach, lecz także w Niemczech i na północy Francji. Beginki nie składały ślubów zakonnych, ale żyły we

¹⁸ Syska, dz. cyt., s. 415.

¹⁹ Przyjmuje się także wersję, że pod imieniem Hadewijch kryją się dwie autorki.

wspólnotach, oddając się pobożnym praktykom, pracy i dobroczynności. Były wśród nich wybitne mistyczki, jak właśnie Hadewijch czy żyjąca mniej więcej w tym samym czasie saksońska arystokratka Mechtylda z Magdeburga. Bliska związków z beginkami była również św. Katarzyna Sieneńska, choć ostatecznie została dominikańską tercjarką. Hadewijch i Mechtylda są przedstawicielkami średniowiecznej mistyki Północy, rozbrzmiewającej często głosami wybitnych kobiet, począwszy od św. Hildegardy z Bingen, przez św. Gertrudę z Helfty, po św. Brygidę Szwedzką czy Julianę z Norwich (by wymienić tylko najślawniejsze). Te niezwykle kobiety, piszące często w językach narodowych, wzbogacają barwny pejzaż średniowiecza. Beginki jawią się na jego tle rzeczywiście wyjątkowo.

Ruch beginek (dotarły także do Polski) okazał się znaczny i wpływowy. Rozwijał się w czasie, kiedy w Europie zaczęły dominować zakony żebracze (dominikanie i franciszkanie). W pewnym momencie jego istnienie zaczęło budzić niepokój. Beginaże (jak nazywano wspólnoty) powstawały w wielu miejscach, były liczne, czasami przypominały małe miasteczka. W niektórych przypadkach wymykały się kościelnej jurysdykcji, niektóre z nich zaczęły się zbliżać do kręgów heretyckich. W środowisku beginek pojawił się bowiem oryginalny typ mistyki zwany mistyką oblubieńczą (nupcjalną), kojarzony także z szeroko pojętym nurtem mistyki nadreńskiej, stanowiącym jeden z bardziej fascynujących nurtów późnego średniowiecza. Jednakże najwybitniejsi przedstawiciele mistyki nadreńskiej (między innymi Mistrz Eckhart) oskarżani byli o herezję.

Mistyka oblubieńcza, miłosna, ma ów wyjątkowy charakter spotkania duszy z Bogiem, spotkania, w którym dusza łączy się z Nim w pełnym uniesienia uczuciu. „Szukam Cię w myślach / jak dziewica potajemnie szuka swej miłości. / Ciężko zachoruję, / bo jestem przywiązana do Ciebie. / Ta więź jest silniejsza ode mnie, / dlatego nie mogę uwolnić się od tej miłości. / W ogromnym pragnieniu wołam za Tobą / żalostnym głosem. / Wyczekuję Cię z trwogą w sercu; / nie mogę odpoczywać; płonę / nieugaszenie w żarze Twej miłości”²⁰ – pisze Mechtylda w *Strumieniu światła Boskości*. Język tego dzieła, literacko wyrafinowany, był świadectwem nowej tendencji, która zaczęła dominować w późnośredniowiecznej Europie. Frances Beer, autorka monografii poświęconej najśłynniejszemu mistyczkom średniowiecza, pojawienie się nowego języka i sposobu obrazowania w pismach mistycznych nazywa przejściem „od wojownika do Oblubieńca”²¹, a czyni tak, zestawiając pełne wizjonerskiej

²⁰ Mechtylda z Magdeburga, *Strumień światła Boskości*, ks. II, 25, tłum. i oprac. P.J. Nowak OFM, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2004, s. 108.

²¹ Por. F. Beer, *Kobiety i doświadczenie mistyczne w Średniowieczu*, tłum. A. Branny, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 74.

siły i teologicznej głębi dzieła Hildegardy z Bingen z „miłosnymi” tekstami Mechtylidy. *Scivias*²² Hildegardy, precyzyjnie ułożone w traktat teologiczny (nieprzypadkowo w roku 2012 autorka została ogłoszona przez papieża Benedykta XVI Doktorem Kościoła) uderzają rozmachem i siłą wizji ujmującej niemal całe dzieje stworzenia. Hildegarda wyklada doktrynę, Mechtylda, także pisząca o cnotach i grzechach, ukazuje przede wszystkim jednoczący kontakt duszy z Bogiem.

Swoją miłosną wizję Mechtylda opisała nowym językiem. Liryka prowansalska, poezja trubadurów, później także *dolce stil nuovo* Dantego i poetów włoskich stały się wzorcami dla stylu, który zaczyna się rozwijać od początku trzynastego wieku. Wzór *amour courtois* – miłości dwornej rozprzestrzenił się w całej Europie Zachodniej i znalazł też odbicie w płomiennych frazach literatury mistycznej. Jeśli spojrzymy na to tak jak Frances Beer, a więc z punktu widzenia badań mediewistycznych i teologii, dostrzeżemy, że wpływ ten musiał być czymś naturalnym i nie umniejsza religijnej wartości tekstów. Jeśli zaś przyjrzymy mu się z pozycji agnostyka o gnostyckich sympatiach, jak Denis de Rougemont, zauważymy we wpływie tym nowe wcielenie Erosa wyrwywającego się z więzienia materii²³. Faktem jest jednak, że oblubieńczą mistykę beginek i mistyków nadreńskich Kościół przyjmował wówczas z dużym dystansem.

Posądzanie beginek o sympatyzowanie z katarami, o kwietyzm czy bliski związek z braćmi wolnego ducha nie było bezpodstawne. Mistyka oblubieńcza zakłada ściśle zjednoczenie duszy z Bogiem, jakąś tajemniczą komunie, w którą ta – właśnie ta jedna – wybrana dusza wchodzi, stając się wyjątkowa, doskonała, uwolniona od świata (w pewien sposób zaczyna nawet światem gardzić). Chociaż zapewne nie wszystkim tekstom mistyki oblubieńczej można przypisać takie intencje, to ów rodzaj nachylenia kwietystycznego bywa w nich obecny, co potwierdził Sobór w Vienne (obradujący w latach 1311-1312), który ostatecznie potępił beginki. Zarzucono im między innymi szerzenie poglądu, że w doczesnym życiu całkowicie zjednoczone z Bogiem dusze nie potrzebują już norm moralnych ani przykazań. Sobór w Vienne poprzedziły sąd i spalenie na stosie (w roku 1310) jednej z beginek, pochodzącej z północnej Francji Małgorzaty Porete, autorki dzieła *Speculum simplicium animarum* [„Zwierciadło dusz prostych”], znanego wówczas w Europie „podręcznika” modlitewnego.

²² Zob. Hildegarda z Bingen, *Scivias*, t. 1-2, tłum. i oprac. J. Łukaszewska-Haberkowa, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2011.

²³ Por. D. de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, tłum. L. Eustachiewicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1999, s. 118-130.

Wybór imienia Hadewijch – mistyczki i poetki, nie jest więc w filmie przypadkowy. Dumont, który sam napisał scenariusz, doskonale zdawał sobie sprawę z tej bogatej religijnej tradycji. Odniesienie do niej może uprawomocnić interpretacje mówiące o konfrontacji instytucjonalnego Kościoła z osobistym przeżyciem religijnym. Dla wielu widzów dowodem na to będzie fakt usunięcia Céline z klasztoru. Sztywne reguły nie wytrzymują owej konfrontacji. W takiej optyce, doskonale wpisującej się we współczesną wrażliwość, spontaniczna ekspresja jawi się jako niszczona przez doktrynę i ustalone prawo. Wielu widzów w ten właśnie sposób odbierze film. Nie sądzę, żeby tak inteligentny reżyser jak Dumont nie zdawał sobie sprawy z możliwości takiej interpretacji. W pewien sposób ją podsuwa, odsłaniając jednocześnie bogactwo innych dróg.

Czy siostry słusznie usuwają Céline z klasztoru? Jak najbardziej. W pierwszych scenach oglądamy dziewczynę w refektarzu. Podczas posiłku kamera pokazuje ją w towarzystwie innej młodej nowicjuszki. Céline nie je, ma nieobecny wzrok i lekko senną twarz. Jej towarzyszka spokojnie (nawet z apetytem) spożywa prosty posiłek, spoglądając od czasu do czasu na Céline. W tle rozbrzmiewa głos jednej z zakonnic, czytającej – jak zwykle się to czynić w klasztorze – pobożny tekst: „I usłyszałam głos straszliwy i dziwny jak objawienie i rzekł do mnie: Oto kim jestem. I ujrzałam tego, którego szukałam. Jego oblicze świadczyło o tym z taką jasnością, że rozpoznałam w Nim wszystkie formy, które kiedykolwiek istniały i istnieć będą, a które składają Mu należne hołdy i Mu służą. Pojęłam, że każdy powinien przyjąć, co mu przynależy czy to z błogosławieństwa, czy z potępienia. Pojęłam, że każdy powinien zająć swoje miejsce. I dlatego ci, co błądzą, wracają się do Niego, a niektórzy się gubią i nie mogą wrócić. A niektórzy wydają się zagubieni, choć nigdy nie opuścili Jego boku. Pozostali w pokoju, a nie zaznali pocieszenia. A inni od dziecka trwają na swoim miejscu z godnością, do samego końca”. Fragment ten pochodzi z dzieł samej Hadewijch²⁴. Jest to fragment szóstej (z czternastu) wizji, które mistyczka opisała, będąc – jak powiadają egzegeci – pod wpływem Apokalipsy św. Jana. W tekście tym nie ma miłosnego tonu, jest wizja wnikać w głąb Boskich tajemnic. Ma on zresztą nieco dwuznaczny charakter, jakby zbliża się do myśli o predestynacji. Nie jest to do końca zgodne z katolicką tradycją.

²⁴ Do dzieł Hadewijch nie udało mi się dotrzeć – w przeciwieństwie do tekstów Juliany z Norwich czy św. Gertrudy z Helfty nie są dostępne w języku polskim, a jej postać pozostaje bardzo mało znana. W ustaleniu źródła tekstu wykorzystanego w filmie pomogła mi książka *Medieval Writings on Female Spirituality* (zob. *Medieval Writings on Female Spirituality*, red. E. Spearing, Penguin Classics, London 2002). Przytaczając cytaty z filmu, posługuję się tłumaczeniami pochodzącymi ze ścieżki dźwiękowej.

Ten fragment jest właściwie introdukcją filmu. Obie siedzące obok siebie dziewczyny, które kamera uparcie nam pokazuje, są jakby obrazem stwierdzeń: „niektórzy wydają się zagubieni, choć nigdy nie opuścili Jego boku”, „inni od dziecka trwają na swoim miejscu” Oglądając to ujęcie, jeszcze tego nie wiemy. Nie znamy losów obu młodych kobiet. A jednak naiwna prostota nowicjuszek, jej – jeśli można tak powiedzieć – banalność, ma w sobie coś urzekającego. Przeorysza pyta potem Céline, dlaczego nie nic nie zjadła. „Poszczę, matko” – odpowiada dziewczyna. Zakonnica wręcza jej kawałek chleba. Czy to oznacza, że nie pochwała postów? Céline jest postulanką, a obowiązkiem przełożonej jest rozeznanie, czy rozumie ona, co stanowi istotę życia zakonnego, zwłaszcza kontemplacyjnego. Praktykowane w klasztorach kontemplacyjnych bezwzględne posłuszeństwo, podporządkowanie regule, to jeden ze „skandali”, jedna, z zasad, których współczesny świat nie rozumie i które odrzuca. Egzaltacja, a przede wszystkim stawianie własnego „ja” w centrum życia kontemplacyjnego jest wrogiem tej formy życia. Dlatego właśnie posłuszeństwo i podporządkowanie regule stanowi najgłębszą powinność zakonnika. Być może Céline też tego nie rozumie, być może traktuje klasztor jak ucieczkę od świata, jako miejsce, w którym jej wrażliwość i jej tęsknoty znajdą odpowiednią oprawę. Może ulega pewnej romantycznej wizji? To wcale nie takie rzadkie. A tymczasem klasztor oznacza twardą drogę. „Nasza reguła nie jest schronieniem – mówi przeorysza w *Dialogach karmelitanek* Georges’a Bernanos’a – To nie reguła nas strzeże. To my strzeżemy reguły”²⁵.

Gdy widzowie porównują obie młode zakonnice, sympatia, a przede wszystkim zainteresowanie wielu z nich jest po stronie Céline. To ona wydaje się tą wyjątkową, prawdziwie religijną osobą. Postać ta zaspokaja naszą potrzebę niezwykłości. Św. Teresa z Ávila napominała jednak swoje mniszki: „Powiadam więc, że kto ślubem poddał się posłuszeństwu, a zaniedbuje go, nie starając się, jak zdoła najdoskonalej ślub ten wypełnić, nie wiem, po co jest w klasztorze. Taką duszę upewniam, że póki rozmija się z posłuszeństwem, póty nigdy nie dojdzie do kontemplacji ani nawet należycie nie spełni obowiązków życia czynnego. Jest to w moim przekonaniu rzecz niewątpliwa. A nawet i taka, która nie jest związana ślubem posłuszeństwa, jeśli pragnie kiedy dojść do stanu kontemplacji, potrzeba, by trzymała się jedynej drogi bezpiecznej i by bezwarunkowo zdobyła się na oddanie woli swojej pod kierownictwo doświadczonego w życiu duchowym spowiednika”²⁶. Céline, modląc się, powtarza słowa akcentujące jej osobistą relację z Bogiem. Kiedy dowiaduje się, że musi opuścić klasztor, płacze w swojej celi: „Zima i jej

²⁵ G. Bernanos, *Dialogi karmelitanek*, tłum. M. Wierzbicka, Londyn [b.r.w.], s. 33.

²⁶ Św. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, 18, 7, w: taż, *Dzieła*, t. 2, tłum. bp H.P. Kosowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1987, s. 90n.

melancholia jest mroczna, / lecz ciemniejszy od nich jest smutek w naszych sercach. / To, że będziesz, ukochana, tak daleko od nas, źródłem jest naszego nieutulonego żalu. / Dobroć, jaką nam okazałaś w przeszłości, dziś została nam odebrana”. Te słowa – liczba mnoga sugeruje, że pochodzą one od Trójcy Świętej – przypominają skargę ukochanego. Czy Céline czuje się oblubienicą Chrystusa? Św. Gertruda z Helfty w *Ćwiczeniach* formułuje słowa „Chrystusa przemawiającego do duszy”: „Spójrz na mnie i zobacz, kim jestem, moja gołąbko: ja jestem Jezus, twój miły Przyjaciel. Otwórz przede mną wnętrze swojego serca. Ja jestem tym o niezwyklej piękności, który przybył z ziemi zamieszkaney przez Aniołów. [...] Tę zatem, która zechce Mnie pokochać, chcę poślubić, miłować i gorąco kochać. Nauczę ją pieśni dziewic, tak słodko rozbrzmiewającej z moich ust, że będzie zmuszona związać się ze mną naj-słodszym węzłem miłości. Tym, czym Ja jestem z natury, ona stanie się przez łaskę. Obejmę ją ramionami miłości, przyciskając do piersi mojej Boskości, aby mocą mojej gorącej miłości roztopiła się jak wosk przy ogniu”²⁷. Słowa te, klójące się ze współczesną wrażliwością religijną, są pełnym wyrazem mistyki oblubieńczej, która – a zawsze trzeba o tym pamiętać – czerpie biblijny wzór z Pieśni nad Pieśniami. W podobnym stylu modli się w kościele Céline-Hade-wijch, już po odejściu z klasztoru: „Miłości niewzruszona, pozdrawiam Cię. Jestem zuchwała i dumna. Chcę zwalczyć Twą moc, choćby za cenę upadku i śmierci”. Czy te słowa są kluczem do jej dalszego postępowania?

Zbliżenie Céline z muzułmanami wydaje się największą zagadką filmu Dumonta. I rzeczywiście rodzić może pokusę interpretacji zestawiającej religijność bierną z religijnością walczącą, jak chce Rafał Syska. Zresztą – tak jak w przypadku usunięcia Céline z klasztoru – reżyser takie odczytanie podpowiada. Tym bardziej, że w sposób bardzo czytelny pokazuje coś jeszcze: obcość Céline w świecie, który ją otacza. Kiedy stara zakonnica mówi, że dziewczyna powinna wrócić do świata, raczej nie wie, jaki jest ów świat (jej wiek i lata przebywania w klauzurze zdają się wskazywać na tę niewiedzę). A jest to świat, w którym nie tylko nie istnieje religia – to świat całkowicie obojętny, w którym doświadczenia dziewczyny nikogo nie interesują. Céline, studentka teologii, nie znajduje nikogo, kto chciałby i mógłby jej wysłuchać (reżyser tego nie pokazuje, wydaje się świadomie). „Bóg umarł, o tym wszyscy już wiemy. Ale fakt, że zdumiewający świat pobożności wznieca dzisiaj tak mało entuzjazmu, pozostaje dla mnie czymś niezrozumiałym”²⁸ – zauważył Jean-Noël Vuarnet, francuski filozof, twórca efektownej, ale chybionej pracy

²⁷ Św. Gertruda z Helfty, *Ćwiczenia*, św. 3, tłum. B. Chądzyńska, M.I. Rosińska OSBap, M.B. Michniewicz OSBap, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1999, s. 110-112.

²⁸ J.N. Vuarnet, *Ekstazy kobiece*, tłum. K. Matuszewski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2003, s. 13.

o kobiecej mistyce, w której pisze również o Hadewijch. Przedstawia on mistykę tak, jak może ją postrzegać człowiek współczesny, który pozbawiony został religijnego horyzontu. Uzbrojony w rozmaite narzędzia – analizę literacką, psychoanalizę, medyczną wiedzę o kobiecej histerii i tłumionej seksualności, a także pewną dezynwolturę filozoficzną – Vuarnet omawia zjawisko, które niewątpliwie go fascynuje, z którym jednak nie potrafi sobie poradzić. Ta bezradność przebija z barwnego natłoku zdań, choć grandilokwencja autora zapewne może czarować odbiorców, którzy przyjmują podobną perspektywę.

Dumont szczęśliwie unika takiego podejścia i również to czyni jego film wyjątkowym. Doświadczenie Céline nie jest w żaden sposób „tłumaczone” widzowi, zostaje natomiast przejmująco skonfrontowane z otoczeniem – obojętnym i milczącym. Rzeczywiście „zdumiewający świat pobożności” wzbudza dziś mało entuzjazmu. Są w filmie Dumonta dwie intrygujące sceny, w których wykorzystana została muzyka Jana Sebastiana Bacha. W pierwszej fragment *Die Kunst der Fuge* wykonywany przez francuską grupę La Mathilde jest niemal nierozpoznawalny; gdyby nie informacja w napisach końcowych, naprawdę trudno byłoby w tej interpretacji odnaleźć Bacha. Jest to scena, w której Céline i jej nowo poznany islamski przyjaciel uczestniczą w koncercie. Zespół gra ostrą i głośną muzykę: słychać akordeon, saksofon, mocno akcentowany rytm, ekstatyczny hałas, przy którym publiczność kołysze się i podskakuje. Dźwięk narasta, niemal wprowadzając słuchaczy w trans, a uczestnicy koncertu dają się mu ponieść. W następnej scenie Céline znajduje się już w innym miejscu. To pusty kościół, który – jak to często praktykuje się w dzisiejszych czasach – bywa miejscem występów muzycznych. Kwartet smyczkowy i solista odbywają próbę wykonania fragmentów *Pasji według św. Mateusza*. Muzyka całkowicie pochłania dziewczynę. Kiedy solista śpiewa *Gebt mir meinen Jesum wieder*, jej zasluchanie jest pełne. W tej pięknej arii, komentującej zdradę i śmierć Judasza przekupionego za trzydzieści srebrników, padają słowa: „Oddajcie mi mojego Jezusa! Patrzcie, pieniądze, zapłatę zabójcy syn marnotrawny rzuca wam pod nogi. Oddajcie mi mojego Jezusa!”. Trudno powiedzieć, czy dziewczyna rozumie, co śpiewa solista, ale chłonie muzykę i słowa. Artyści grają pięknie i profesjonalnie, jedna ze skrzypaczek uśmiecha się do zasluchanej dziewczyny. Muzyka rozbrzmiewa w pustym kościele, zapewne zwykle nieczynnym, w którym publiczność słuchać będzie pasji Bacha jako arcydzieła muzycznego, nie pamiętając, że było ono pomnikiem autentycznej religijności. W tej właśnie scenie Céline modli się, wypowiadając słowa o miłości, którą chce zwalczyć choćby za cenę upadku i śmierci. Czy jej kontakt z muzułmanami jest taką próbą?

Właśnie ta część stanowi najbardziej kontrowersyjny fragment filmu. Dlaczego Dumont skonfrontował współczesną samotną katolicką mistyczkę (?) z muzułmanami? Dlaczego kazał jej ulec tej fascynacji? I czy aby na pewno

kazał jej temu ulec? Pierwsze spostrzeżenie, które może się nasuwać, jest następujące: A z kim miała się ona spotkać? Reżyser przedstawia bardzo bolesną dla współczesnych chrześcijan prawdę. Tylko w środowisku islamskim akceptuje się religijność Céline, tylko tam traktuje się wiarę poważnie. Młodzi muzułmanie nadal dyskutują o wersetach Koranu, tak jak kiedyś chrześcijanie dyskutowali nad fragmentami Pisma Świętego (teraz pozostaje im tylko słuchanie z namaszczeniem muzyki Bacha). Czy Nassir cynicznie wykorzystuje Céline, zabierając ją do Palestyny i zapoznając z grupą terrorystów? Czy chce, by stała się muzułmanką? Nic na to nie wskazuje. O co zatem chodzi?

Niezwykłość filmu Dumonta polega na tym, że reżyser bardzo inteligentnie myli tropy (jeśli takie określenie pasuje do jego filmu), unika wyraźnej tezy. Jak bowiem zrozumieć zdumiewające zakończenie filmu, które zostaje przedstawione w taki sposób, jakby ukazane wcześniej wydarzenia – wybuch w metrze i śmierć obojga zamachowców – w ogóle nie miały miejsca? Po scenie, w której oglądamy eksplozję, pojawia się kolejna. Céline wraca do klasztoru²⁹. Widzimy ją w tym samym miejscu, gdzie zaczęła się cała historia. Widzimy też młodego robotnika Davida, tego samego, którego wcześniej aresztowała policja. Nagle zaczyna padać deszcz. Céline przebywa w przyklasztornym ogrodzie. Wraz z Davidem chroni się w szklarni, woła ją młoda nowicjuszka – ta sama, którą widzieliśmy w scenie posiłku na początku filmu. Nowicjuszka wydaje się niezmienną, tak samo prosta i bezpretensjonalna, wykonująca w ciszy swoje obowiązki. Trójka młodych ludzi: zwykła zakonnica, robotnik-recydywista i dziewczyna pogrążona w religijnej samotności, znajdują się pod szklanym dachem, w który uderza deszcz. Wszyscy są mokrzy, jakby obmyci wodą. Następnie Céline wchodzi do pustego kościoła (zdumiewające, że reżyser zawsze pokazuje ją samą we wnętrzu, nigdy na przykład podczas Mszy, jakby Céline w ogóle nie uczestniczyła w życiu Kościoła). Podchodzi do niej zakonnica i informuje, że ktoś chce się z nią zobaczyć. Potem Dawid dostrzega policjantów wychodzących z klasztoru, a po chwili dziewczynę idącą przez ogród. Céline zaczyna biec w stronę oddalonej kaplicy, tej samej, przy której widzieliśmy ją na początku filmu. Płacze i mówi: „Moja Miłości, w imię Twej bezimiennej mocy zlituj się nade mną. Jesteś światłem dnia, a moje dni są nocami. Dlaczego? Dlaczego każesz mi, bym Cię ścigała bez ustanku. Dlaczego wciąż mi uciekasz dalej i dalej. Ta cena jest zbyt wysoka, Miłości. Co za przekleństwo być istotą ludzką!”. Można przypuszczać, że to, co przeżywa Céline, to stan dobrze znany w tradycji życia duchowego, przez św. Jana od

²⁹ Film kręcony był w opactwie Sainte-Marie du Mont des Cats. Opactwo trapistów (nadal czynne) znajduje się na północy Francji w gminie Godewaersvelde, niedaleko granicy z Belgią. Sama nazwa gminy pochodzi z języka niderlandzkiego. Zważywszy na kontekst filmu, lokalizacja ta wydaje się nieprzypadkowa.

Krzyża nazwany „nocą ciemną”³⁰ (a współcześnie opisywany przez Matkę Teresę z Kalkuty³¹), określany jako pustka, oddalenie się Boga. Przypadek bohaterki filmu nie wydaje się jednak taki oczywisty. Dumont znów podsuwa rozmaite możliwości. Po owym wyznaniu dziewczyna zbliża się do sadzawki, wchodzi do wody, zanurza się w niej i niknie pod powierzchnią, a więc chce popełnić samobójstwo. Być może czyni to tęsknoty za Bogiem. Pragnie tak głębokiego zjednoczenia, że nie czeka, aż śmierć sama do niej przyjdzie. Robi więc coś, czego mimo swojej tęsknoty nie zrobiłby żaden mistyk. Św. Teresa z Ávila pisze, że dusza na pewnym stopniu wzrastania widzi siebie jako zakutą w kajdany i uwięzioną: „Czuje wtedy naprawdę niewolę, w jakiej nas trzyma ciało, i całą nędzę tego życia. Rozumie, jak słusznie Paweł święty błagał Boga o wyzwolenie z tej niewoli, woła z Apostołem i prosi Boga. Chociaż to sprzeczanie sobie życia i nędza jego powstaje [...] już i na poprzednich stopniach modlitwy, tu jednak nabiera ono takiej siły i gwałtowności, iż dusza chciałaby wyskoczyć z ciała dla zdobycia sobie tej wolności, na którą jeszcze ją nie puszczają. Żyje jakby zaprzędana w niewolę na ziemi obcej; a co najwięcej ją boli, to że mało znajduje takich, którzy by z nią cierpieli nad tym wygnaniem i pragnęli wyzwolenia; przeciwnie, prawie wszyscy kochają to życie i pragną żyć jak najdłużej”³². Czy zatem tu jest klucz do postępowania Céline? Przytoczmy inną wielką mistyczkę: „Któż mnie uwolni od wygnania na obczyźnie? Któż mnie wyrwie z sideł tego świata? O, kiedy porzucę to nieszczęsne ciało i zobaczę Cię bezpośrednio, Boże miłości, Gwiazdo nad gwiazdami? W Tobie, droga Miłości, zostanę wyzwolona od pokusy tej śmierci. W Tobie, miłujący mnie Boże, przekroczę mur ciała, bezpiecznie i z radością Cię zobaczę, bez zagadki, prawdziwie, twarzą w twarz”³³.

Céline decyduje się na samobójstwo, postępując całkowicie sprzecznie z chrześcijańską tradycją. Śmierć mistyczną ma zastąpić śmierć prawdziwa, która w pierwszej wersji zakończenia rzeczywiście się dokonuje. W wersji drugiej jednak Céline zostaje uratowana. Wyławia ją spod wody Dawid. Robi to bez szczególnego namaszczenia, prawie obojętnie, jakby wygrzebywał uwięzioną w mule rybę. I mimo że dziewczyna przytuła się do niego desperacko, jego twarz pozostaje pusta. Tej scenie również towarzyszy muzyka religijna, oratorium André Capleta *Le Miroir de Jésus – Mystères du Rosaire*, czyli *Zwierciadło Jezusa – Tajemnice różańca* (w filmie pojawia się fragment

³⁰ Zob. św. Jan o d K r z y ż a, *Noc ciemna*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, tłum. B. Smyrak OCD, red. K. Twarowski OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 474-631.

³¹ Zob. Matka Teresa, „Pójdź, bądź moim światłem”. *Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, tłum. M. Habura, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015.

³² Św. Teresa o d J e z u s a, *Księga życia*, 21, 6, w: taż, *Dzieła*, t. 1, tłum. bp H.P. Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1997, s. 293n.

³³ Św. Gertruda z Helfty, dz. cyt., ćw. 5, s. 171n.

Ukoronowanie w niebie). Czy jest zatem tak, że to zakończenie ma unieważniać poprzednie, czy naprawdę Céline pragnie unicestwienia, żeby zespolić się z Bogiem? A może rzeczywiście – tak jak w pierwszym przypadku pociąga ją ku śmierci islamski radykalizm, tak w drugim psychiczne udręczenie popycha do samobójstwa? Dumont niczego nie przesądza ani nie narzuca, ale jego film to traktat o religijności, jeden z nielicznych we współczesnym kinie. Być może dla wielu katolików (i nie tylko katolików) jest on nie do przyjęcia. Ale być może tylko na taki obraz współczesny zachodnioeuropejski twórca może się zdobyć.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Zofia ZARĘBIANKA

„TAKIE PIĘKNO NAZYWA SIĘ MIŁOSIERDZIE”
Koncepcje miłosierdzia zawarte w dramacie
„Brat naszego Boga” Karola Wojtyły
w świetle encykliki „Dives in misericordia” Jana Pawła II

Adam nie odrzuca samej idei piękna, lecz upatruje je nie tyle w kategoriach estetycznych, ile ontologicznych, odnajdując najwyższe piękno w Bogu, uosobionym poprzez miłosierdzie. Porzuca zatem sztukę nie dlatego, że uważa tę dziedzinę za mniej wartościową od bezpośredniego zaangażowania na rzecz ubogich, ale przede wszystkim dlatego, że nie jest w stanie za pomocą środków artystycznych wyrazić przeżywaną przez siebie pełni ani też urzeczywistnić w sobie poprzez sztukę tego piękna, które byłoby odzwierciedleniem Bożego obrazu.

Napisany w latach 1945-1950 dramat Karola Wojtyły *Brat naszego Boga*¹ bywa interpretowany w kontekście dylematów samego autora dotyczących kwestii rozwijającego się powołania kapłańskiego i towarzyszącego mu przekonania o konieczności porzucenia działalności artystycznej jako sfery relatywnie mniej wartościowej i niedającej się pogodzić z zaangażowaniem duszpasterskim². Taka biograficzna perspektywa interpretacyjna, choć interesująca i do pewnego stopnia słuszna, nie wydaje się jednak wyczerpywać ukrytych w rzeczonej sztuce treści teologicznych, które skupiają się, jak sądzę, wokół zagadnienia miłosierdzia, prymarnego w stosunku do partykularnych pytań o drogę życia, co więcej – motywującego i uzasadniającego egzystencjalne i duchowe pytania zadawane sobie przez bohatera dramatu. Dyskurs o miłosierdziu rozwija się więc w *Bracie naszego Boga* niejako na przykładzie losów głównego bohatera, które – można założyć – są wszakże tylko swego rodzaju pretekstem dla stanowiącego istotę utworu namysłu nad sposobami pojmowania miłosierdzia, odkrywanego coraz głębiej w toku scenicznej akcji przez tytułową postać sztuki³.

Proponuję zatem, by spróbować odczytywać *Brata naszego Boga* jako wielki i wieloaspektowy traktat o miłosierdziu, odkrywanym przez głównego

¹ Zob. K. Wojtyła, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1980, s. 109-182.

² Por. J. Machniak, *Święty brat Albert Chmielowski w myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2013, s. 5n.

³ Nie przeczy to faktowi poświadczonemu biograficznie zainteresowania czy wręcz fascynacji młodego Karola Wojtyły postacią Adama Chmielowskiego, którego dzieje pewnie dlatego zostały wybrane jako adekwatny przykład realizacji idei miłosierdzia w praktyce konkretnego życia.

bohatera w kolejnych odsłonach utworu⁴. Jeśli zaś teza, że dramat ten to studium o miłosierdziu, jest prawdziwa, to warto skonfrontować zawarte w sztuce Wojtyły refleksje o miłosierdziu z powstałą wiele lat później papieską encykliką *Dives in misericordia*, ogłoszoną w roku 1980. Dzieli więc te dwa teksty przeszło ćwierćwiecze, dzieli je nie tylko ich status, przeznaczenie, ranga, wreszcie gatunek literacki, ale też perspektywa i doświadczenie autora, które w tym czasie uległy zasadniczej zmianie – w *Bracie naszego Boga* wypowiada się on jako dramaturg i artysta, w *Dives in misericordia* jako urzędujący papież. Niezależnie jednak od tych fundamentalnych różnic, dotyczących nie tylko i nie przede wszystkim formy podawczej porównywanych tekstów, warto zestawzić je z sobą, by zastanowić się, czy idee sformułowane u progu lat osiemdziesiątych w encyklice obecne są już w jakiejś formie w utworze literackim. Twierdząca odpowiedź na tak postawione pytanie stanowiłaby przekonujący argument na rzecz opinii, że twórczość literacka była dla Wojtyły swego rodzaju laboratorium myśli, w którym wypracowywał koncepcje w pełni dojrzewające i krystalizujące się dopiero później, w tekstach o charakterze teoretycznym: w publikacjach filozoficznych w okresie polskim⁵ oraz w oficjalnych dokumentach Kościoła w okresie sprawowania urzędu następcy Piotra. Odnalezienie wspólnych elementów w pojmowaniu miłosierdzia w tekście dramatu oraz w encyklice byłoby także przyczynkiem do dowodu na ideową spójność całego dzieła Wojtyły, niezależnie od czasu powstania poszczególnych tytułów. Wreszcie, z uwagi na dzielący obydwie teksty okres trzydziestu lat, zestawienie takie może nakreślić kierunek dojrzewania Wojtyłowej refleksji o miłosierdziu.

Element dojrzewania, odniesiony zresztą nie tylko do długiego trwania między obydwoma tekstami, ale najpierw do samego analizowanego dramatu, ma tu znaczenie zasadnicze. Utwór ukazuje bowiem istotny psychologicznie i duchowo wewnętrzny proces, w którym Adam–Albert stopniowo odkrywa ideę miłosierdzia oraz – poprzez kolejne doświadczenia, rozmowy, spotkania i wreszcie poprzez działania – poszerza swoje rozumienie tego, czym jest i na czym polega prawdziwa *misericordia*.

⁴ Inne propozycje odczytań *Brata naszego Boga* przynoszą między innymi teksty Krzysztofa Dybciaka, Stefana Sawickiego oraz Bolesława Taborskiego. Zob. K. D y b c i a k, *Revolucja czy wybór większej wolności? Antropologiczno-społeczne podstawy „Brata naszego Boga”*, „Ethos” 2(1989) nr 2-3(6-7), s. 43-52; S. S a w i c k i *Trylogia dramatyczna Karola Wojtyły*, „Przegląd Powszechny” 1986, nr 3, s. 357-369, B. T a b o r s k i, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989.

⁵ Przykład tego rodzaju zależności przynosi między innymi fundamentalna dla Wojtyły praca *Osoba i czyn* (zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969), której tezy „wypробowuje” i sprawdza uprzednio w *Promienianiu ojcostwa*, napisanym w roku 1964 (zob. t e n ż e, *Promienianie ojcostwa. Misterium*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, s. 228-258).

Początkowo jego niepokój wydaje się mieć przede wszystkim uwarunkowania natury socjologicznej, a refleksje o ubóstwie i pobudki podejmowanych działań nie odbiegają zbytnio od motywacji Nieznajomego, postaci reprezentującej w utworze czynnik rewolucyjny i racje lewicowo radykalne, którym – być może z uwagi na czas powstania dramatu i polityczny kontekst – poświęca się w utworze nadspodziewanie dużo uwagi.

Dostrzeżenie nierówności społecznych, chęć wyrównania niesprawiedliwości wynikających z dysproporcji w dostępie do dóbr i z ich nierównomiernego podziału, poczucie wstydu z powodu przynależności do klasy społecznie uprzywilejowanej – wszystko to stanowi impuls do powolnej, lecz konsekwentnej przemiany bohatera, której efektem jest zanegowanie czy wręcz przekreślenie całego dotychczasowego życia. Przemiany, dodajmy na marginesie, noszącej wiele cech romantycznego zwrotu, analogicznego do tego, który doprowadził do narodzin Mickiewiczowskiego Konrada, powstającego z przeobrażenia Gustawa⁶. Od strony mechanizmu kreacji postaci mamy w sztuce Wojtyły do czynienia z podobnym chwytem. Odnotowanie wzmiankowanego podobieństwa wydaje się o tyle istotne, że pokazuje ukrytą obecność romantycznych odniesień w samej strukturze dramaturgicznej utworu oraz rzeczywisty wpływ romantyzmu na zastosowane przez autora literackie rozwiązania⁷.

Romantyczne z ducha pozostają także rojenia Adama – wspomagane wypowiedziami Maksa – o odpowiedzialności inteligenta za los klas niższych. W całej dotychczas zreferowanej w skrócie motywacji głównego bohatera zaznaczają się – wolno przypuszczać – reminiscencje Wojtyłowej lektury Żeromskiego oraz echa popularnych na początku dwudziestego wieku idei społecznikowskich, którymi nasycona była literatura pozytywizmu i Młodej Polski. Na tym początkowym etapie można odnieść wrażenie, że bliżej jest Adamowi do teorii rewolucyjnych, lewicowych i socjalistycznych niż do ducha Ewangelii, a stosowana przezeń w rozmowach z przyjaciółmi, a także podczas spotkań w ogrzewalni argumentacja nie odbiega od młodopolskiej egzaltacji, podszytej rewolucyjnym zapałem i takąż retoryką: „Bracia, odtąd jakaś siła nagli mnie tutaj znowu. Ja nie mogłem nie powrócić tutaj. Na każdym kroku szła za mną wasza nędza, bezdomność, wasz głód”⁸. Szlachetna pasja Adama, uwidoczniiona w zacytowanych pełnych emfazy słowach, pasja znajdująca wyraz w wizytach w ogrzewalni, udzielaniu schronienia biedakom, zanoszeniu

⁶ Por. A. M i c k i e w i c z, *Dziadów część III*, „Prolog”, w: tenże, *Dzieła*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 128-133.

⁷ Na temat oddziaływania tradycji romantycznej na twórczość Karola Wojtyły zwracają uwagę wszyscy niemal badacze jego dorobku. Zob. np. *Karol Wojtyła. Poeta*, red. W. Sadowski, J. Głazewski, Wydawnictwa UW, Warszawa 2006; J. M a c i e j e w s k i, *Karol Wojtyła i Jan Paweł II wobec literatury*, „W drodze” 11(1983) nr 7, s. 57-72, nr 8, s. 51-62.

⁸ W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, s. 136.

do noclegowni jedzenia i zużytych ubrań czy w pomocy w załatwianiu pracy mieści się też w charakterystycznej dla tamtego czasu konwencji działań dobroczynnych podejmowanych na rzecz ubogich przez warstwy stojące wyżej w hierarchii społecznej.

W pierwszej części utworu mamy więc do czynienia z utożsamieniem miłosierdzia z pewną uznaną kulturowo formą działalności charytatywnej. Takie ujęcie, jak wynika z rozwoju akcji dramaturgicznej, okazuje się jednak ze wszech miar niewystarczające i ostatecznie uznane zostaje przez bohatera za błędne, niesięgające jądra problemu i nieprzynoszące żadnego rozwiązania. Ograniczenie miłosierdzia do systematycznej nawet dobroczynności odkrywa fałsz tego rodzaju postawy: u beneficjentów tak praktykowanej dobroci budzi słuszny gniew i wywołuje sarkastyczną kpinę, stanowiącą adekwatną odpowiedź na odczucie poniżenia, którego doznają, przyjmując pomoc udzielaną im w taki patriarchalny sposób. Głos zbuntowanego mieszkańca ogrzewalni, który kontestuje charytatywne akcje Adama, wybrzmiewa w utworze bardzo mocno i najpierw współgra z racjami Nieznajomego, zachęcającego biedaków do systemowego zrywu rewolucyjnego, potem zaś współbrzmi także z rozumowaniem samego Adama, w miarę upływu czasu zaczynającego dostrzegać siłę i słuszność, a nawet w jakimś sensie nieuniknioną gniewu ludu. Gwałtowny wybuch biedaka: „Siedzi to draństwo po pałacach, wygrzewa się, baluje, kpinkuje, przepija od czasu do czasu likierem; a jak im od czasu do czasu wyobraźnia taka przyjdzie, to ci rzucą ochłap. Szmatę znoszoną albo spleśniały chleb. A ty się kłaniaj, nazywaj dobrodziejami i całuj ręce. A to jest wszystko jedna niesprawiedliwość i krzywda. Rozumiecie?”⁹, nie tylko więc obrazuje lewicowe racje, ale też prowadzi Adama do pogłębionych przemyśleń na temat sprawiedliwości oraz do refleksji o relacji między sprawiedliwością a miłością. Adam, jak się wydaje, podziela do pewnego stopnia odczucia i rozumowanie bezdomnego, dostrzega jednak nie tylko uwłaczający człowieczeństwu aspekt tak ujmowanej dobroczynności, będącej w istocie litością, ale też stwierdza połowiczność rozwiązań proponowanych przez emisariuszy rewolucji. Równolegle z ujawnieniem niesłuszności koncepcji zrównujących miłosierdzie z indywidualnie podejmowaną dobroczynnością demistyfikacji podlegają w utworze również koncepcje sprowadzające miłosierdzie do rewolucyjnego buntu. Ten ostatni także ukazany zostaje jako kierunek jałowy duchowo i prowadzący do pozornego jedynie wyzwolenia. Równocześnie jednak – co warto zauważyć – polemika z rewolucyjnym mówcą, mająca charakter ostrego ideowego starcia dwu stanowisk filozoficznych i antropologicznych, pokazuje, że argumenty lewicowe potraktowane są w utworze bardzo poważnie i jawią

⁹ Tamże, s. 138.

się jako realna alternatywa wobec postawy i wyboru Adama. Odgrywają też istotną rolę w krystalizacji poglądów Chmielowskiego.

W żarliwej dyskusji między Adamem a Nieznajomym dochodzi więc do ideowej konfrontacji, podczas której myśl Adama poddawana jest intelektualnemu sprawdzianowi. Koncepcja miłosierdzia zostaje najpierw zanegowana przez Mówcę: „Miłosierdzie was poniża. Wy go nie potrzebujecie. Zrozumcież, że wam się po prostu należy to wszystko. Nic z łaski. Miłosierdzie jest ponurym cieniem, w którym tajemniczy, niepojęty bogacz usiłuje ukryć właściwe swe oblicze – ale w tym samym cieniu chce równocześnie pograżyć wszystkich was – waszą sprawę, waszą słuszność, wasz gniew. Strzeżcie się apostołów miłosierdzia! Są waszymi wrogami!”¹⁰. Siła tej przemowy i jej żarliwość pełni w utworze istotną funkcję. Po pierwsze, uświadamia Adamowi niebezpieczeństwo hipokryzji, skrywającej się pod podszewką aktywności na rzecz biednych. Przy okazji wyeksponowana zostaje różnica między miłosierdziem a litością. To z kolei skutkuje zaakcentowaniem momentu antropologicznego w podejściu Wojtyły do rozważanego zagadnienia¹¹. Po drugie, i chyba ważniejsze dla procesu wewnętrznego dojrzewania postaci, rewolucyjna retoryka pozwala też Adamowi odkryć zasadniczą różnicę między motywacją lewicowego działacza a jego – Adama – pojmowaniem i uzasadnieniem pomocy.

Istotnym w procesie rozwoju myśli tytułowego bohatera elementem racji rewolucyjnych wydaje się również podniesiona przez Mówcę kwestia godności. Okaze się też ona kluczowa w zmaganiach i refleksji Adama, pojmującego ją w końcu odmiennie niż ma to miejsce w lewicowej agitacji. Budowanie na gniewie, do czego zachęca Nieznajomy, uznaje Adam za znaczące nadużycie czy manipulację, a operowanie kategoriami zbiorowości w miejsce indywidualnego człowieka przeciwstawia się jego przekonaniu o prymacie osoby. Dla Adama godność pozostaje atrybutem człowieczeństwa i wynika z samego faktu bycia człowiekiem. Nieznajomemu godność wydaje się funkcją rewolucyjnego gniewu i rośnie o tyle, o ile ów słuszny gniew staje się zapalnikiem buntu. W obydwu dyskursach pojawi się jako kluczowy problem wyzwolenia, inaczej wszakże rozumianego przez każdą ze stron. Nieznajomy ujmuje wyzwolenie w aspekcie dialektyki historycznej, Adam w perspektywie personalistycznej oraz – w późniejszym czasie, pod koniec sztuki – także w perspektywie eschatologicznej. W prowadzonej z sobą samym wewnętrzną rozmowie jako uzasadnienie swoich intencji pracy z biednymi Adam podaje kwestię dojrzałości ludzkiej, do której miałyby prowadzić jego działania pomocowe. Tego

¹⁰ Por. tamże, s. 162.

¹¹ Na temat założeń antropologii Wojtyły zob. np. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły. Posłowie w: K. Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 491-526.

rodzaju motywacja wyraźnie wskazuje na element personalistyczny i stanowi czynnik odróżniający racje Adama od przywoływanych przez Nieznajomego oraz zbuntowanego bezdomnego racji rewolucyjnych. W dojrzewaniu Adama spotkanie z lewicową wizją naprawy świata w drodze rewolucyjnego buntu mas odegra jednak rolę czynnika stymulującego jego własne myślenie, pokazując mu zarówno punkty wspólne, jak i różnice: światopoglądowe, a przede wszystkim antropologiczne. Wyostrzy też jego wrażliwość na uzasadnienia pochodzące z innego porządku, a konkretnie – uruchomi i wydobędzie na jaw perspektywę religijną, która w dojrzałym, wykryształizowanym myśleniu Adama będzie pełniła rolę dominującą i zasadniczą.

W Adamie więc przedstawiona wyżej wersja miłosierdzia – czy to sprowadzona do działań dobroczynnych, czy to teoretycznie ujrzana przezeń w formie rewolucji – rodzi wzbierające poczucie niespełnienia. Wynika ono z przekonania o niewystarczalności podejmowanych przez niego dobroczynnych akcji i skutkuje głęboką frustracją związaną ze swoistym rozdwojeniem. Daje mu Adam wyraz w scenie spowiedzi, gdy opisuje stan swojej duszy i przeżywane dylematy: „No więc zrozum, mój ojcie. Przecież nie mogę miłować równocześnie, bo nie mogę miłować po połowie. Są to dla mnie dwie otchłanie, które ciągną. Nie można pozostawać ciągle w połowie drogi między jedną a drugą”¹².

Z jednej strony czuł się przecież artystą i chciał się spełniać jako malarz, z drugiej zaś miał narastającą świadomość, że wezwanie, które w sobie słyszy, pochodzi spoza niego i wymaga całkowitego oddania i zupełnego zaangażowania. Do tego zaangażowania dochodzi on stopniowo, dojrzewając powoli, w toku wewnętrznej walki i pod wpływem zewnętrznych okoliczności, do decyzji o zerwaniu z uprawianiem sztuki. Duchową walkę i rozterki Adama obrazują najlepiej jego słowa: „Bo ja – to prawda – ja chciałem się wykupić... tu jakieś palto, tam bochen chleba, tu ktoś na nocleg... a to wszystko nic nie znaczy”¹³.

Dużym uproszczeniem, jak sądzę, byłoby jednak mniemanie, że Wojtyła – poprzez wybór Adama i jego późniejsze losy jako brata Alberta – w zamyśle podważa czy deprecjonuje wartość sztuki. Uważam, że antagonizm między powołaniem artysty a powołaniem zakonnym, eksponowany niekiedy w interpretacjach¹⁴, w istocie w ogóle nie ma w utworze miejsca, a poruszony zasadniczy problem tekstu dotyczy nie tyle wartościowania takiej czy innej formy aktywności, ile zagadnienia wyboru większego dobra oraz kwestii in-

¹² W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, s. 145.

¹³ Tamże, s. 150.

¹⁴ Zob. B. T a b o r s k i, *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989; W.P. S z y m a ņ s k i, *Z mroku korzeni*, Wydawnictwo Calvarianum, Kalwaria Zebrzydowska 1989.

dywidualnego rozeznania najodpowiedniejszego dla danej jednostki sposobu naśladowania Chrystusa. Adam rozpoznaje Go w pewnym momencie życia jako najdoskonalszy wzór miłosierdzia. Kierunek duchowego dojrzewania bohatera dramatu znajduje wyraz i potwierdzenie w jednej ze scen wewnętrznego monologu, a właściwie rozmowy z Chrystusem, ujawniającej religijną sankcję dojrzewającej w Adame decyzji: „Natrudziłeś się w każdym z nich. / Zmęczyłeś się śmiertelnie. / Wyniszczyli Cię – / To się nazywa Miłosierdzie. // Przy tym pozostałeś piękny. / Najpiękniejszy z synów ludzkich. / Takie piękno nie powtórzyło się już nigdy później – / O, jakież trudne piękno, jak trudne. / Takie piękno nazywa się Miłosierdzie”¹⁵.

Adam więc – podkreślmy – nie odrzuca samej idei piękna, lecz na pewnym etapie swego wewnętrznego rozwoju upatruje je nie tyle w kategoriach estetycznych, ile ontologicznych, odnajdując najwyższe piękno w Bogu, uosobionym poprzez miłosierdzie. Porzuca zatem sztukę nie dlatego, że uważa tę dziedzinę za mniej wartościową od bezpośredniego zaangażowania na rzecz ubogich, ale przede wszystkim dlatego, że w jego przekonaniu nie jest w stanie za pomocą środków artystycznych wyrazić przeżywanej przez siebie pełni ani też urzeczywistnić w sobie poprzez sztukę tego piękna, które byłoby odzwierciedleniem Bożego obrazu; za najdoskonalszy emblemat tego obrazu uznaje bowiem właśnie miłosierdzie. To zaś wymagało od niego dokonania radykalnego zwrotu, zaparcia się siebie i wyzucia z siebie. Adam więc w pewnym sensie dalej służy pięknu, nie wyrzeka się bynajmniej idei piękna, lecz zaczyna je inaczej definiować, utożsamiając je z miłosierdziem. Dalej pozostaje w mocy przekonanie Adama o ważności podnoszenia człowieka, zmianie podlegają natomiast środki, za pomocą których miałby owego „dźwignięcia człowieka” dokonywać i poprzez które chce to wewnętrzne piękno wydobywać: „Pewien jestem i w to wierzę, i wiem, że ma się dźwignąć do wszystkich dóbr. Do wszystkich. I do największych. Ale tu zawodzi gniew, tu konieczne jest Miłosierdzie”¹⁶.

Wydaje się, iż przebieg akcji oraz prowadzonych w utworze dyskusji upoważnia do założenia, że w konkretnym przypadku także twórczość artystyczna mogłaby być wyrazem miłości i narzędziem świadczenia miłosierdzia. Zdają się na to wskazywać z jednej strony postać Huberta i decyzja Alberta o odesłaniu go z ogrzewalni, z drugiej zaś słowa spowiednika padające we wzmiankowanej wyżej scenie spowiedzi Adama: „Pan Bóg po ojcowsku patrzy na twoją sztukę. Przecież ona do Niego przybliży. Przecież usiłujesz szukać w niej Jego chwały”¹⁷. Takie ujęcie potwierdzi po latach Papieski *List do artystów*. Do

¹⁵ Wojtyła, *Brat naszego Boga*, s. 156.

¹⁶ Tamże, s. 166.

¹⁷ Tamże, s. 145.

reorientacji życiowej drogi doprowadza więc Adama nie tyle samo zetknięcie z ludzką nędzą, ile utrata wiary w sztukę jako instrument poszerzenia dobra i skuteczne narzędzie zmiany ludzkiej świadomości. Ostateczna rezygnacja z aktywności artystycznej była przeto dla niego kwestią wewnętrznej uczciwości – jak trafnie ujął to Maks, płótna przestały być wyrazem jego widzenia¹⁸. A skoro tak, musiał porzucić malarstwo i obrać inną formę realizacji siebie jako człowieka. Zanim jednak Adam dojrzał do decyzji o wycofaniu się z czynnego uprawiania sztuki, dość długo prowadził z sobą wewnętrzną walkę, pragnąc ocalić przynajmniej jakąś część swego dotychczasowego życia oraz poszukując odpowiedzi na pytanie o najgłębszą rację istnienia, uzasadniającą i usprawiedliwiającą jego sens.

Rację tę odkryje jako rozpoznaną wewnętrzną intuicją bezwzględną powinność odtwarzania w sobie i sobą obrazu i podobieństwa Bożego oraz wydobywania tego obrazu, odsłaniania go w innych ludziach. To także, w najgłębszym sensie, uzna za istotę miłosierdzia. W chwili, gdy pojął, że tego pozamalarskiego widzenia nie jest w stanie wcielić w namalowany ludzką ręką artystyczny obraz, postanowił porzucić sztukę, ponieważ – jak uważał – w jego konkretnym przypadku nie stanowiła, nie mogła stanowić, całkowitej osobowej odpowiedzi na to radykalne wezwanie. Najwyraźniej dylematy powyższe dochodzą do głosu w scenie rozmowy Adama z samym sobą, rozmowy o wielkiej sile napięcia emocjonalnego i poznawczego: „Jak można pytać o to Ciebie, który nie znałeś miar! A ja, a ja – ciągle szukam linii tego, co obejmuje bez żadnych konturów, i szukam odcisku tego, co noszę w sobie bez ciężaru. I tak ciężar, który odciskam, i kontur, który kreślę – nie jest Twoim zarysem ani Twojej odciskiem piękności”¹⁹.

Czy z powyższych słów wynika, że owo odciskanie Bożego zarysu poprzez sztukę nie wymagało od Adama wystarczającego wyrzeczenia i wystarczającego samozaparcia, by mogło przezeń zostać uznane za urzeczywistnianie w sobie Bożego podobieństwa, i dlatego zamienił paletę na worek kwestarza? To jednak nie tylko Adam świadczy miłosierdzie swoim ubogim bliźnim, ale także oni, przez sam fakt swego istnienia, umożliwiają Adamowi rzeczywiste spełnienie, utożsamiające się w istocie z wyrzeczeniem i krzyżem. Dzięki zaś krzyżowi możliwe staje się urzeczywistnianie w sobie Bożego podobieństwa i udział w pięknie. „W końcu udało mi się wypracować sobie ten styl. Szło to wprawdzie uciążliwie. No, ale... myślę, że będzie to wreszcie mój styl”²⁰.

Wypracowany przez bohatera sztuki styl rozumienia i świadczenia miłosierdzia daje się odnaleźć także w przywołanej na początku niniejszego roz-

¹⁸ Por. tamże, s. 128.

¹⁹ Tamże, s. 142.

²⁰ Tamże, s. 167.

ważania encyklice *Dives in misericordia*. W refleksji Adama o miłosierdziu najistotniejsze wydają się te elementy, które są fundamentalne również w Papieskim rozważaniu. Pierwszy z nich to wyeksponowana wyżej świadomość, że miłosierdzie jest twarzą, imieniem i istotą Boga, pozostając zarazem adresowanym do człowieka wezwaniem, by to Boże miłosierdzie urzeczywistniał poprzez swoje czyny w świecie. W encyklice prawda ta wyrażona została w następujących sformułowaniach: „Objawiona w Chrystusie prawda o Bogu, który jest «Ojcem miłosierdzia» (2 Kor 1,3), pozwala nam «widzieć» Go szczególnie bliskim człowiekowi wówczas, gdy jest on nawiedzany cierpieniem, gdy jest zagrożony w samym rdzeniu swej egzystencji i ludzkiej godności” (nr 2) oraz „Chrystus, objawiając: miłość-miłosierdzie Boga, równocześnie stawiał ludziom wymagania, aby w życiu swoim kierowali się miłością i miłosierdziem” (nr 3). Drugi element to przekonanie, że czynienie miłosierdzia w najgłębszym sensie polega na podnoszeniu człowieka w człowieku, wydobywaniu ukrytego w nim dobra, odkrywaniu w nim jego ludzkiej potencji i doprowadzaniu do ich uaktywnienia. Ta intuicja także kształtuje Papieskie rozważanie zawarte w rzeczonej encyklice. Przytoczmy odnośny fragment: „W swoim właściwym i pełnym kształcie miłosierdzie objawia się jako dowartościowywanie, jako podnoszenie w górę, jako wydobywanie dobra spod wszelkich nawarstwień zła, które jest w świecie i w człowieku” (nr 6). Element trzeci to akcent położony na wspólnotowość czy braterstwo, dzięki którym miłosierdzie jest relacją, zyskuje ludzką twarz ciepła, troski i współczucia, stając się zarazem swoistą wymianą darów. W encyklice intuicja ta została wyrażona między innymi w takim fragmencie: „Relacja miłosierdzia opiera się na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności, jaka jest jemu właściwa” (tamże). Wydaje się, że wszystkie zreferowane powyżej intuicje, ujawniające się poprzez dzieje duchowe Adama w Karola Wojtyły *Bracie naszego Boga*, w pełni zostają wyrażone przez Jana Pawła II w encyklice *Dives in misericordia*. W szczególnie sposób wyeksponowane są w niej następujące – zbieżne z dramatem – wątki myślowe: kwestia godności i dowartościowywania człowieka, element międzyludzkiej solidarności i wymiany darów, a także zagadnienie wyrzeczenia i krzyża, poprzez udział w których następuje czy też staje się możliwe urzeczywistnianie w człowieku Bożego obrazu, dokonujące się poprzez naśladowanie Chrystusa. W encyklice wszystkie wymienione prawdy zyskały teologiczną, historyczną i pastoralną podbudowę teoretyczną, poszerzono je też o analizę sytuacji kulturowej i politycznej współczesności, jednakże w swoim zasadniczym zrębie treściowym zostały sformułowane trzydzieści lat wcześniej w języku artystycznym i wyrażone poprzez duchowe dzieje i życiowe wybory scenicznej postaci brata Alberta.

POLEMIKI

Piotr ŚLĘCZKA SDS

KOMPROMIS CZY KŁAMSTWO? Głos w sporze o zakres prawnej ochrony życia w Polsce

Stosowana dzisiaj procedura uchwalania prawa, ta sama dla wszystkich ustaw, niezależnie od ich treści i doniosłości, generuje sytuację dylematu, i to dylematu w mocnym znaczeniu tego słowa. Niestety, prawnicy raczej nie widzą obecnie możliwości wprowadzenia w Polsce odrębnej ścieżki legislacyjnej dla ustaw zaangażowanych aksjologicznie, których zapewne z czasem będzie coraz więcej. Może jednak w przyszłości uda się wypracować procedurę uchwalania prawa, która – na przykład poprzez rezygnację z głosowania zbiorczego po etapie czytań – nie będzie stawiała posłów w sytuacji dylematu.

Jesienią 2016 roku okazało się, że obywatelska inicjatywa rozszerzenia prawnej ochrony życia dzieci poczętych nie znajdzie politycznego poparcia w polskim parlamencie. W klimacie ostrego sporu aksjologicznego i nagłośnionych akcji zwolenników szerokiej legalizacji aborcji partia rządząca podjęła decyzję o zaprzestaniu prac nad nową ustawą określającą zakres prawnej ochrony życia. Jednocześnie rządzący zadeklarowali wypracowanie zbioru ustaw „Za życiem”, które w kompleksowy sposób uregulują formy pomocy tym kobietom w ciąży, które znalazły się w szczególnie trudnej sytuacji życiowej lub dowiedziały się o upośledzeniu swojego dziecka. Po ogłoszeniu decyzji o odstąpieniu od prac nad nową ustawą o ochronie życia wysoka temperatura debaty publicznej na temat aborcji zaczęła wracać do swojego stałego, nigdy przecież nie całkiem niskiego poziomu. Być może właśnie teraz przyszedł czas na racjonalną refleksję, w której emocje społeczne z jednej strony, a walka polityczna z drugiej nie będą już głównym wyznacznikiem sposobu myślenia i mówienia o dramacie aborcji.

ARGUMENT Z KOMPROMISU

W ramach namysłu nad tym, czego byliśmy świadkami w Polsce przez kilka miesięcy 2016 roku, chcę jako filozof odnieść się do jednego tylko argumentu podnoszonego w debacie publicznej przez przeciwników ograniczenia legalności aborcji w Polsce. Kluczowym pojęciem tego argumentu jest swoiście rozumiany kompromis, a sama struktura argumentu przedstawia się następująco: (1) W styczniu 1993 roku – uchwalając ustawę o ochronie płodu

ludzkiego¹ – jako społeczeństwo „zasadniczo” uznaliśmy wartość ludzkiego życia od poczęcia, usuwając z polskiego prawa przyzwolenie na aborcję ze względów społecznych (czyli de facto aborcję na życzenie). (2) Zachowaliśmy legalność aborcji z trzech wskazań wymienionych w nowej ustawie², ponieważ „mądre prawo”³ (sic!) w sytuacjach skrajnych nie nakazuje ani nie zakazuje aborcji, lecz decyzję pozostawia w gestii sumienia kobiety, szanując jej wolność. (3) Ustawa z roku 1993 jest prawem niedoskonałym, które nie zadowala opozycyjnych stron sporu aksjologicznego, stanowi jednak ważny społecznie kompromis, który należy ochronić... przynajmniej do czasu, kiedy jako Polacy nie wypracujemy nowego kompromisu.

Taki tok rozumowania, na pozór spójny, pojawił się również w wypowiedziach niektórych filozofów katolickich, między innymi w tekście ks. prof. Alfreda Wierzbickiego⁴. Stwierdzenia kierownika katedry etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, także z racji zajmowanej przez niego pozycji na katolickim uniwersytecie, budzą szczególne zdziwienie, zwłaszcza w punkcie dotyczącym rozumienia natury prawa stanowionego. „Mądre prawo – stwierdza ksiądz Wierzbicki – nie nakazuje ani nie zabrania aborcji w przypadku zagrożenia życia matki, ciąży zaistniałej w wyniku czynów przestępczych, takich jak gwałt, czy uszkodzenia płodu. Prawo przenosi ciężar na sumienie matki i dlatego nie wiąże jej wolności. W opinii jednych jest to prawo niedoskonałe, bo nie chroni każdej istoty poczętej, w opinii innych więcej nie można oczekiwać od prawa”⁵. Wypowiedź ta, ujęta co prawda w ramy krótkiego felietonu, staje jednak w opozycji do poglądów wyrażanych wcześniej przez księdza Wierzbickiego zarówno w tekstach naukowych, jak i podczas sympozjów poświęconych myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Przykładowo w roku 1994, omawiając personalistyczne rozumienie prawa naturalnego, ksiądz Wierzbicki pisał: „Prawo stanowi doniosłą regulatywną część kultury. Pozytywizm i konwencjonalizm prawny utrzymują, że ma ono swoją moc w woli prawodawcy (*voluntas principii legis habet vigorem*) bądź w umowie społecznej (*pacta sunt servanda*). W świetle prawa naturalnego ludzkie prawo stanowione przestaje być rozumiane jako norma normująca, lecz jest ujmowane jako norma normowana. Znaczy to, że prawo pozytywne podlega normie

¹ Por. *Ustawa z 7 I 1993 o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, Dz. U. nr 17 (1993), poz. 78.

² Aborcja pozostaje legalna w przypadku zagrożenia życia lub poważnego zagrożenia zdrowia matki, gdy ciąża jest wynikiem czynu zabronionego i gdy dziecko poczęte jest obciążone poważną nieuleczalną chorobą. Wskazania ze względów eugenicznych nie było w ustawie z roku 1956.

³ A.M. W i e r z b i c k i, *Szkoda, że styl Krystyny Jandy nie udziela się wszystkim zabierającym głos w dyskusji*, <http://koduj24.pl/zamet-wokol-aborcji/>.

⁴ Zob. tamże.

⁵ Tamże.

prawa naturalnego”⁶. Odnosząc się wprost do ustaw ograniczających prawo człowieka do życia, stwierdzał: „Z treścią prawa naturalnego nie dadzą się pogodzić na pewno ustawy klasowe ani rasistowskie, segregacyjne czy eks-terminacyjne, czyli wprost ludobójcze, dekrety agresji wojennej, podobnie jak w odniesieniu do życia jednostkowego prawo naturalne wyklucza aborcję i eutanazję. Problematyczne jest również na gruncie prawa naturalnego uzasadnienie kary śmierci”⁷. Także później, w roku 2013, podczas sympozjum „Etyka obywatelska dziś” połączonego z promocją trzeciego tomu dzieł zebranych ks. prof. Tadeusza Stycznia SDS, ksiądz Wierzbicki mówił: „Ks. Styczeń zasłynął m.in. ze swoich listów do gen. Jaruzelskiego w związku z łamaniem sumień tzw. «lojalkami» [...]. Odmówił także Aleksandrowi Kwaśniewskiemu przyjęcia wysokiego odznaczenia państwowego jako prezydentowi sygnującemu ustawę dopuszczającą zabijanie najsłabszych obywateli – nienarodzonych”⁸. Z kolei w roku 2015 podczas dnia papieskiego zorganizowanego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej ksiądz Wierzbicki mówił, że szczególną zasługą Jana Pawła II było wprowadzenie nowego sposobu patrzenia na osoby społecznie odrzucone⁹. Filozof zabierający głos w kwestiach społecznych czerpie zawsze z tej antropologii i etyki, którą naukowo zgłębił, i jest tak również wtedy, gdy jego głos przybiera swobodniejszą formę felietonu. Czy zatem cytowana wyżej publicystyczna wypowiedź księdza Wierzbickiego ma być odczytana jako wyraz zmiany jego etycznych poglądów i przejścia z pozycji prawnonaturalnych na pozycję pozytywizmu i konwencjonalizmu prawnego?

NA CZYM POLEGA KOMPROMIS?

Ten, kto uznaje za osobę każdą istotę ludzką, odczuwa w sumieniu opór przed przyjęciem „argumentu z kompromisu” w kwestii aborcji. W zrozumieniu tego oporu sumienia z pomocą przychodzi średniowieczne adagium przypisywane św. Tomaszowi: „Facilius venitur ad veritatem ex errore quam ex confusione” (Klarowność pochodzi z prawdy – z błędu tylko zamęt). Gdzie zatem w przedstawionym „argumencie z kompromisu” tkwi błąd, który sprawia, że do debaty o zakresie ochrony życia człowieka wkrada się zamęt i brak jasności?

⁶ T e n ż e, *W rękę rady jego*, „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 1(1994), s. 204n.

⁷ Tamże, s. 205.

⁸ Zob. relację Radia Watykańskiego *Na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim zorganizowano konferencję pt. „Etyka obywatelska dziś”*, <http://papiez.wiara.pl/doc/1793474.Na-KUL-o-etyce-obywatelskiej>.

⁹ Zob. *Sejm: spotkanie nt. nauczania Jana Pawła II*, Warszawa, KAI, 16 X 2015, <http://idziemy.pl/polityka/sejm-spotkanie-nt-nauczania-jana-pawla-ii>.

Zacznijmy od słownikowego znaczenia słowa „kompromis”. Z reguły słowo to definiuje się jako ugodę kończącą spór, polegającą na ustępstwach z obu stron¹⁰. Intuicja językowa wprowadza jednak ważne dopowiedzenie do definicji kompromisu. Jeżeli w jego ramach ustępstwa dotyczą własnych zasad moralnych, dochodzi do zawarcia tak zwanego zgniłego kompromisu¹¹, czyli pozornej ugody, której ceną jest rozbicie własnej świadomości moralnej. Wydaje się, że dokładnie taka sytuacja miała miejsce w styczniu 1993 roku, kiedy procedowano ustawę o planowaniu rodziny i ochronie płodu ludzkiego. Nie jest to zarzut wobec tych parlamentarzystów, którzy wtedy z dobrą intencją walczyli o prawo do życia każdego dziecka poczętego. Jest to zarzut wobec procedur uchwalania prawa w demokratycznej Polsce, procedur, które nie respektują konstytucyjnego prawa parlamentarzysty do zachowania wolności sumienia. Jak bowiem inaczej rozumieć sytuację w parlamencie, kiedy w trakcie prac nad ustawą i po przegłosowaniu poprawek, wymagane jest – dla wszystkich ustaw bez wyjątku – zbiorcze głosowanie nad całym tekstem ustawy? Jak wiadomo, przy procedowaniu każdej nowej ustawy ma miejsce etap tak zwanych czytań, na którym do ustawy można wprowadzać poprawki, poddając je pod głosowanie odrębnie, jedną po drugiej, czyli dystrybutywnie. Treść samej ustawy po etapie czytań, czyli po głosowaniu nad poprawkami, jest już znana, aby jednak ustawa została prawnie uchwalona, musi dojść do ostatniego, zbiorczego (kolektywnego) głosowania nad wszystkimi jej zapisami. W przypadku ustawy chroniącej życie dzieci poczętych tak przeciwnicy, jak i zwolennicy legalności aborcji mają możliwość zaprezentowania swojego stanowiska na etapie głosowania poprawek do ustawy. Kiedy jednak nadchodzi czas głosowania nad całą ustawą, poseł opowiadający się po stronie życia staje wobec dylematu: albo poprze nową ustawę, z której pewnymi zapisami radykalnie się nie zgadza, albo – kiedy jej nie poprze – przyczyni się do obowiązywania starej ustawy, dopuszczającej na przykład aborcję na życzenie. Jego głos „tak” dla nowej ustawy ma wtedy wszelkie cechy owego „zgniłego kompromisu”, dla kogoś patrzącego z zewnątrz przedstawia się bowiem jako zgoda na uznanie niektórych istot ludzkich za nie-osoby. Poseł będący obrońcą życia i uznający osobę za moralny absolut w głosowaniu zbiorczym nad ustawą musi po prostu skłamać – na etapie czytań kilka razy podnosił przecież rękę, protestując przeciwko wyjęciu spod ochrony prawnej jakiegokolwiek dziecka poczętego¹². Nie dziwi więc fakt, że część posłów zajmujących stano-

¹⁰ Por. hasło „Kompromis”, *Inny słownik języka polskiego*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, t. 1, s. 657.

¹¹ Por. wyjaśnienie dotyczące sformułowania „satysfakcjonujący kompromis” podane przez Mirosława Bańkę w Poradni językowej PWN, <http://sjp.pwn.pl/slowniki/kompromis.html>.

¹² Istotę zamętu wokół oceny głosowania za przyjęciem ustawy z roku 1993, wprowadzającej legalność aborcji z trzech wskazań wymienionych w ustawie, książdż profesor Styczeń ujął tak: „Kon-

wisko pro-life w roku 1993 zagłosowała przeciwko nowej ustawie, zgadzając się w finalnej decyzji z tymi posłami prezentującymi stanowisko anti-life, dla których nowa ustawa była za mało liberalna. Stojąc na pozycjach aksjologicznie opozycyjnych, w głosowaniu zbiorczym podnieśli rękę w tym samym momencie! Czy to nie paradoks? Tutaj tkwi, jak się wydaje, sedno nieporozumienia związanego z użyciem słowa „kompromis” w odniesieniu do ustaw regulujących zakres ochrony życia w Polsce. Stosowana dzisiaj procedura uchwalania prawa, ta sama dla wszystkich ustaw, niezależnie od ich treści i doniosłości, generuje sytuację dylematu, i to dylematu w mocnym znaczeniu tego słowa. Niestety, prawnicy raczej nie widzą obecnie możliwości wprowadzenia w Polsce odrębnej ścieżki legislacyjnej dla ustaw zaangażowanych aksjologicznie¹³, których zapewne z czasem będzie coraz więcej. Może jednak w przyszłości uda się wypracować procedurę uchwalania prawa, która – na przykład poprzez rezygnację z głosowania zbiorczego po etapie czytań – nie będzie stawiała posłów w sytuacji dylematu. Przy obecnej niespójnej logicznie procedurze poseł opowiadający się po stronie życia często wybierze popełnianie kłamstwa, które przez innych zostanie później nazwane kompromisem¹⁴. Parafrazując myśl Branda Blansharda, nieżyjącego już profesora filozofii na Yale University, trzeba stwierdzić, że dzisiaj przy pracy nad niektórymi ustawami parlamentarzyści nie mogą pozostać rozumni¹⁵.

„UZNAĆ PRAWO DO ŻYCIA” – KOLEKTYWNIE CZY DYSTRYBUTYWNIE?

Czy rzeczywiście jest tak, że w roku 1993 jako społeczeństwo „zasadniczo” uznaliśmy wartość życia dziecka poczętego? Pomijając mętność samego

fuzja ta miała charakter czysto logiczny i nie powinno się do niej dopuścić właśnie z racji logicznych – poniekąd przed-etycznych – czyli w imię szacunku dla rzetelności sporu i wzajemnego poszanowania spierających się stron. Zredagowanie takiej formuły i zgoda partnerów sporu na poddanie jej pod głosowanie jest logiczną kompromitacją ich wszystkich”. T. S t y c z e Ń, *O logicznie spójne i etycznie jednoznaczne procedury stanowienia prawa w dziedzinie ochrony życia człowieka*, „Ethos” 16(2003) nr 1-2(61-62), s. 285. Zob. też: A. S z o s t e k, *Obrona poczętego życia w parlamencie. W nawiązaniu do numeru 73. encykliki Evangelium vitae*, „Ethos” 16(2003) nr 1-2(61-62), s. 274-280.

¹³ W roku 2006 nie widział takiej możliwości prof. Andrzej Zoll, recenzent mojej rozprawy doktorskiej „Zagadnienie praw niedoskonałych. Demokratyczna reguła większości a uprawnienia człowieka do życia i do wolności sumienia (analiza logiczno-etyczna)” przygotowanej na KUL w roku 2006. Zob. P. Ś l ę c z k a, *Przegłosowane sumienie. Analiza logiczno-etyczna praw „niedoskonałych”*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008.

¹⁴ Więcej na temat praw „niedoskonałych” znaleźć można w tomie „Ethosu” zatytułowanym *Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe?*. Zob. „Ethos” 16(2003) nr 1-2(61-62).

¹⁵ Zob. B. B l a n s h a r d, *Czy ludzie mogą być rozumni?*, w: *Filozofia amerykańska. Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, tłum. J. Krzywicki, East Europe Institute-Boston University Press, Boston 1958, s. 117-145.

sformułowania „uznać jako społeczeństwo”, możemy skupić uwagę na meritum sprawy. Ustawa z roku 1993 utrzymała arbitralne kryterium podziału dzieci poczętych, traktując je kolektywnie przez sztuczne wydzielenie dwóch zbiorów rozłącznych dzieci przed narodzeniem. Zgodnie z tą ustawą są bowiem dzieci poczęte, których prawo do życia podlega pełnej ochronie prawnej, i są dzieci spod tej ochrony całkowicie wyjęte. Nie sposób zatem twierdzić, że ustawa „zasadniczo” uznaje godność dziecka poczętego. Uznaje tę godność, ale właśnie hipotetycznie – pod warunkiem, że dziecko jest zdrowe i nie zostało poczęte w wyniku czynu zabronionego. Takie warunkowe uznanie godności życia poczętego nie spełnia postulatu etyki, która świat osób widzi jako państwo celów, w którym żaden człowiek nie powinien zostać sprowadzony do roli wyłącznie środka do celu. Zgodnie z naczelną normą moralności osobie od osoby zawsze należna jest afirmacja, nie zaś zagrożenie jej życiu. Autor sformułowania „nienarodzony miarą demokracji”, filozof, śp. ks. prof. Tadeusz Styczeń, tak tłumaczył relację osoby do dobra wspólnego: „«Dobro wspólne» konstytuujące wspólnotę osób jest właściwie określone, jeśli jego urzeczywistnienie we współżyciu i współdziałaniu danej wspólnoty osób gwarantuje możliwość afirmowania ich wszystkich i zarazem każdej z osobna, nie wyłączając samospełnienia osoby własnej”¹⁶. Oczywiście jest, że ustawa dzieląca dzieci na grupy podlegające ochronie prawnej i ochrony tej pozbawione nie realizuje personalistycznie ujętego dobra wspólnego. Czy ustawa taka jest prawem w sensie etycznym? Odpowiedź księdza profesora Styczenia była jednoznacznie negatywna: „Jeśli prawo jest prawem przez to, że chroni człowieka jako człowieka, to przestaje nim być z tą chwilą, gdy zrezygnuje z ochrony ludzi w jakimkolwiek obszarze, gdziekolwiek są ludzie, gdy z góry przewiduje rejon upośledzenia i – co gorsza – z góry się na nie zgadza”¹⁷.

Czy jednak w sytuacjach skrajnych ustawodawca nie powinien zostawić przestrzeni dla moralności, dla sumienia kobiety, szanując w ten sposób jej wolność, nie nakazując aborcji, ale też jej nie zabraniając? Zastanawia pominięcie tutaj ojca dziecka poczętego i kwestii jego wiedzy o zagrożeniu życia własnego dziecka oraz ewentualnej zgody ojca na aborcję – jest to jednak temat na osobne rozważania. Na czym polega meritum argumentu, który mówi: prawo ma granice, nie zastępuje moralności, w sytuacji skrajnej to kobieta musi zdecydować, czy dziecko urodzi, czy też nie. Zauważmy, że dziecko poczęte jest tą stroną, która w tej konfrontacji może najmniej, jest najsłabsze, samo nie może się obronić i łatwo uczynić je istotą wykluczoną,

¹⁶ T. Styczeń, *ABC etyki*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 281.

¹⁷ Tenże, *Zaskarżam... Głos w dyskusji z przedstawicielami Senatu RP*, w: tenże, *Solidarność wyzwała*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 155.

sprowadzić do roli jedynie środka do celu. Zgodnie z zasadą pomocniczości państwo powinno bardziej pomagać tym, którzy mogą mniej, są słabsi, społecznie marginalizowani. Jednym z kluczowych zadań prawa jest przecież obrona słabych przed niesprawiedliwymi działaniami ludzi z jakiegoś powodu społecznie lepiej usytuowanych. W przypadku dzieci poczętych dzieje się na odwrót – państwo zupełnie wycofuje swoją pomocniczość wobec słabszej istoty ludzkiej, której życie jest zagrożone, a wspiera instytucjonalnie tych, którzy na jego życie nastają. To prawda, niekiedy kobieta w ciąży czy cała rodzina boryka się ciężarem sytuacji życiowej, który trudno jej samotnie dźwigać, i realnie potrzebuje pomocy. Często jednak kobieta czy małżeństwo nie znajdują się w szczególnie trudnej sytuacji, a aborcję postrzegają jako zwyczajne uproszczenie życia. Ofiarą tego „uproszczenia” staje się dziecko nienarodzone, traktowane nie jako osoba, lecz jako rzecz, jako przeszkoda na drodze do osiągnięcia celu, którym jest po prostu wygodniejsze życie. Aby kompleksowo ocenić to „uproszczenie”, trzeba z pewnością wykroczyć poza kompetencje samych dyscyplin filozoficznych i uwzględnić głos tych lekarzy, psychiatrów i psychologów, którzy wykazują, że ofiarą aborcji jest nie tylko dziecko poczęte, ale w wymiarze skutków psychicznych także jego matka, ojciec i inne osoby z systemu rodzinnego. Skutki aborcji naznaczają więc cały system relacji, zwłaszcza tych budowanych przez rodziców z dziećmi, którym pozwolili się urodzić¹⁸. Niestety w debacie publicznej temat tak zwanego zespołu poaborcyjnego jest niemal nieobecny.

Zwolennicy argumentacji z kompromisu powiedzieliby zapewne, że prawo państwa demokratycznego jest wypadkową różnych światopoglądów, jest swoistym kompromisem godzącym różne stanowiska aksjologiczne. Profetycznym głosem nadal odpowiada im św. Jan Paweł II, przynajmniej trzy razy powtarzający w swoim oficjalnym papieskim nauczaniu: „W sytuacji, w której nie istnieje żadna ostateczna prawda, będąca przewodnikiem dla działalności politycznej i nadająca jej kierunek, łatwo o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”¹⁹. Słowa te Ojciec Święty wypowiedział między innymi w gmachu parlamentu Rzeczypospolitej Polskiej, a więc zwracał się nie tylko do katolików²⁰. Oczywiście jest,

¹⁸ Zob. *Aborcja – przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Wydawnictwo Wektory, Wrocław 2009.

¹⁹ Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46. Tekst ten Jan Paweł II cytował później w encyklice *Veritatis splendor* (nr 101) i w przemówieniu do polskich parlamentarzystów, wygłoszonym w Warszawie 11 czerwca 1999 roku (por. t e n ż e, *Razem tworzyć wspólne dobro Ojczyzny*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 8(215), s. 54.

²⁰ Ksiądz profesor Styczeń często wskazywał na działalność Norberta Bobbio, znanego włoskiego prawnika z Turynu, który z pozycji laickich jednoznacznie bronił prawa do życia dzieci

że w społeczeństwie demokratycznym odpowiedzi na pytanie, dlaczego prawo obowiązuje, będą różne. Wydaje się jednak, że dzisiaj samo to pytanie coraz rzadziej jest słyszalne, a w potocznym rozumieniu tego, czym jest prawo, zwycięża pogląd konwencjonalizmu, zgodnie z którym jest ono emanacją woli większości obywateli. Wprowadzenie w miejsce prawa naturalnego mętnych znaczeniowo odwołań do praw i wolności społeczeństwa obywatelskiego, niekiedy nazywanych wartościami państwa demokratycznego, sprawia, że kategoria czynów złych z natury (łac. *malum in genere*), czynów, których nigdy nie wolno podjąć, przestaje istnieć. Każde ludzkie działanie pozostaje bowiem otwarte na wiele interpretacji, którym po uzyskaniu większości parlamentarnej zawsze można nadać rangę legalności. Po odrzuceniu razem z prawem naturalnym wspólnoty w człowieczeństwie z każdą ludzką istotą nieuchronnie otwiera się też droga walki o to, by samemu nie znaleźć się kiedyś w grupie wykluczonych z ochrony przez prawo.

*

Troska o ochronę życia każdego człowieka wymaga zaangażowania na kolejnych etapach dziejów i może, a nawet powinna, łączyć ludzi różnych wyznań i światopoglądów. Nie trzeba być chrześcijaninem, aby dostrzec wyróżniony, osobowy sposób istnienia człowieka, istnienia, które zaczyna się wówczas, gdy pojawia się ludzkie życie. Przełożenie tej troski o każde ludzkie życie na działania polityczne nie jest sprawą prostą. Niemniej jednak ci, którzy w każdym dziecku poczętym widzą osobę, mają pełne prawo zabiegać o przełożenie swojego wglądu etycznego na prawo stanowione państwa demokratycznego, w którym żyją. Coraz częściej, niestety, reakcją na jednoznaczne stanowisko przeciwko legalności aborcji jest presja polityczna, kulturowa, medialna czy środowiskowa. Prowadzi ona do sytuacji, w której osoba chcąc zachować spójność własnego sumienia, odsunięta zostaje lub sama się odsuwa od aktywnej obecności w niektórych obszarach życia społecznego. Racjonalnych przekonań etycznych nie sposób jednak stopniować czy cenzurować. Etyka bowiem – jak mówił ksiądz profesor Styczeń – jest dyscypliną tak spójną jak logika. Tak jak jeden błąd w rozumowaniu logicznym niweczy jego wynik, tak jeden wyjątek od zasady poszanowania godności człowieka i jego prawa do życia czyni etykę bezużyteczną, a w wymiarze osobistym pozostawia sprawcę takiego wyjątku z rozbłądaną świadomością moralną.

poczętych. Por. np. T. S t y c z e ń, *W sprawie człowieka poczętego i nienarodzonego. Przedłożenie wobec Senackich Komisji: Inicjatyw i Prac Ustawodawczych oraz Zdrowia i Polityki Społecznej*, Warszawa – 11 kwietnia 1990, „Ethos” 3(1990) nr 3-4(11-12), s. 421.

Dla tych Polaków, którzy szanują moralny autorytet Jana Pawła II, jego głos pozostaje ważny także wówczas, gdy wypowiada prawdy trudne i niepopularne. W encyklice *Evangelium vitae* Ojciec Święty tak zwracał się do polityków katolickich, do księży i do wszystkich katolików zabierających głos w debacie publicznej: „W przypadku prawa wewnętrznie niesprawiedliwego, jakim jest prawo dopuszczające przerywanie ciąży i eutanazję, nie wolno się nigdy do niego stosować «ani uczestniczyć w kształtowaniu opinii publicznej przychylniej takiemu prawu, ani też okazywać mu poparcia w głosowaniu»”²¹. Dla kogoś dostrzegającego osobową godność człowieka od chwili jego poczęcia ustawa legalizująca aborcję nigdy więc nie będzie „mądrym” prawem, a kłamstwo w parlamentarnym głosowaniu nie będzie kompromisem, tylko co najwyżej nieracjonalną i dlatego najbardziej smutną koniecznością.

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 73.

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

O KONSEKWENCJACH DWUZNACZNOŚCI TERMINU „TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA”

Uwagi po lekturze książki Grażyny Osiki „Tożsamość osobowa
w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych”

Chociaż Grażyna Osika nie odwołuje się do filozofii klasycznej, a nawet krytykuje rozumienie człowieka jako osoby, założenia jej modelu komunikacyjnego są klasycznymi założeniami metafizycznymi. Sama zresztą twierdzi, że adekwatna diagnoza kategorii tożsamości nie jest możliwa bez uwzględnienia specyfiki natury człowieka, będącego istotą psychofizyczną, społeczną, osobową i duchową.

Punktem wyjścia rozważań Grażyny Osiki zawartych w pracy *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*¹ są trzy tezy. Po pierwsze, tożsamość osobowa stała się kluczowym przedmiotem badań, a to dlatego, że zanikły „dawne formy zadowolenia się w świecie, czyli rozumienia, czym jest świat lub/i tego, kim my jesteśmy”². Po drugie, kategoria tożsamości wyrasta z pierwotnego doświadczenia własnego istnienia, a doświadczenie to domaga się konceptualizacji, niezbędnej by działać w świecie. Po trzecie, to, jak o sobie myślimy i jak konceptualizujemy swoje zadowolenie w świecie, zależy od narzędzi, jakie do tego celu wykorzystujemy. W swoich rozważaniach autorka odwołuje się do determinizmu technologicznego, według którego technologia wpływa na kształt kultury, a tym samym na sposób, w jaki myślimy o sobie i siebie definiujemy. Cyfrowe technologie przynoszą nową jakość – twierdzi Grażyna Osika – musimy zatem podjąć próbę zrozumienia siebie w świecie, współczesny człowiek jako jednostka jest bowiem w dużym stopniu kształtowany przez ten nowy typ zapośredniczenia komunikacji społecznej. Celem książki jest właśnie zmierzenie się z tym zadaniem. Środkiem do tego celu ma być zbudowanie nowego – komunikacyjnego – modelu tożsamości, „modelu na tyle ogólnego, że pozwoli przełamać pogłębiający się zamęt znaczeniowy i odsłoni bardziej holistyczne rozumienie tego, czym jest tożsamość osobowa”³. Czy jednak rzeczywiście taki nowy model tożsamości jest niezbędny współczesnemu człowiekowi do zadowolenia się w świecie?

¹ Zob. G. O s i k a, *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*, Universitas, Kraków 2016.

² Tamże, s. 8.

³ Tamże, s. 11.

Książka składa się z czterech rozdziałów. Rozdział pierwszy ma na celu – jak pisze autorka – odświeżenie dyskursów, w których narodziła się idea społeczeństwa komunikacyjnego. Pierwszy z owych kontekstów ma charakter społeczno-ekonomiczny i opisany został za pomocą terminów: „postindustrializm”, „społeczeństwo informacji”, „postfordyzm”, „społeczeństwo zmediatyzowane”. Drugi – kontekst społeczno-kulturowy – to postmodernizm, w którym dominują dwa splecione ze sobą wątki: wiedzy i władzy. Zrozumienie zasad dyskursów „konstruujących prawdę” odsłania przyjmowaną w nich epistemologię, ale też pozwala odkryć legitymizowane przez dany dyskurs praktyki służące władzy. Kontekst trzeci to proces indywidualizacji społecznej, która „osiągnęła swoje apogeum w formie zindywidualizowanego społeczeństwa masowego”⁴; w wyniku tego procesu wykształcają się „jednostki demokratyczne”⁵ wybierające własną prawdę, własną moralność i własną tożsamość. Ostatni kontekst to globalizacja, czyli procesy jednoczące świat społeczny: kulturowa synchronizacja, homogenizacja i uniformizacja oraz poszerzanie się obszarów współzależności. Omawiając owe dyskursy, autorka ukazuje rolę cyfrowych mediów komunikacyjnych. Twierdzi, że z dyskursów tych wyłania się niejednoznaczny, sfragmentaryzowany obraz człowieka i jego miejsca w świecie. Pojawiają się nowe sytuacje, które nie dają się ująć za pomocą dawnych pojęć i wyobrażeń. Nieuchronną konsekwencją tych zjawisk jest podawanie w wątpliwość samej istoty człowieczeństwa: „skoro prawda jest tylko elementem [...] historycznie uprawomocnionego dyskursu, to zostają unieważnione także podstawy myślenia o sobie”⁶. Konieczne zatem wydaje się dzisiaj – konkluduje Grażyna Osika – „przemodelowanie kategorii bycia, bycia – u – siebie – i – wśród – swoich, czyli wzorów tożsamości”⁷.

W rozdziale drugim autorka poszukuje związku między dominującą technologią komunikacyjną a cechami społeczeństwa i jego przemianami. Związek ten uważa za kluczowy dla rozumienia tożsamości osobowej. Celem rozważań jest rozpoznanie specyfiki środowiska komunikacyjnego kreowanego przez cyfrowe technologie komunikacyjne. Zdaniem Grażyny Osiki wcześniejsze technologie komunikacyjne: mowa, pismo, druk i analogowe media elektroniczne, uległy konwergencji za sprawą technologii cyfrowej. Istotnymi z punktu widzenia kształtowania kultury cechami nowej technologii są: cyfrowość, interaktywność, hipertekstualność, wirtualność, usieciowienie i potencjał symulacyjny. Cechy te pozwalają na kreowanie rzeczywistości i podważają różnice między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe. Cyfrowa komunikacja

⁴ Tamże, s. 21. Autorka nawiązuje tu do poglądów Manuela Castellsa.

⁵ Tamże, s. 25. Por. J.C. K a u f m a n n, *Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu*, tłum. K. Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 229.

⁶ O s i k a, dz. cyt., s. 32.

⁷ Tamże.

stworzyła nowe środowisko komunikacyjne, które „uprawnia, czy wręcz wymusza, ponowny namysł nad dyskursami toczącymi się «o rzeczywistości»”⁸ oraz nad sposobami ich prowadzenia – podsumowuje autorka i stwierdza, że „technologia jako integralny element kultury wpływa także na obowiązujące standardy racjonalności i tego, co jest uznawane za prawomocne sądy «o rzeczywistości»”⁹. Wyróżnikiem nowych mediów jest interfejs. Cyfrowe interfejsy – kontynuuje Grażyna Osika – stanowią ucieleśnienie Heideggerowskiej idei wy-dobywania świata. Zapis cyfrowy jako podstawa ontologiczna staje się dostępny dla użytkowników dzięki interfejsom i dlatego to właśnie „w interfejsach należy poszukiwać tego dyskretnego wpływu technologii na warstwę kulturową”¹⁰. Autorka omawia atrybuty interfejsów, takie jak: wirtualność, modularność, wariacyjność, encyklopedyczność, hipermedialność i pragmatyczność (ten ostatni obejmuje sieciowość, interaktywność i zautomatyzowanie czynności związanych z korzystaniem z cyfrowych mediów). Uważa, że mamy do czynienia z nurtem kulturowym, który implementuje komputerową ontologię, epistemologię i pragmatykę do większości obszarów ludzkich zachowań. Tak czynią „cyfrowi tubylcy”, czyli pokolenie, które urodziło się w świecie technologii cyfrowych, a „cyfrowi imigranci”¹¹ – osoby należące do starszego pokolenia – muszą się tego nauczyć.

Ucieleśnienie technologii cyfrowych stanowi hipertekst. Jest on główną i ogólną zasadą organizacji nowych mediów i kulturowym obliczem wywołanych przez nie zmian. Autorka podkreśla, że komunikacja za pomocą technologii cyfrowych angażuje cały nasz potencjał zmysłowy i intelektualny, a przez to zbliża się do sytuacji komunikowania się „twarzą w twarz”. Stąd też „możemy myśleć o odbiorze hipertekstu jako formie poznania, które oferuje nam doświadczenie i rozumienie oparte na pełnym *spectrum* ludzkiego myślenia, rozpiętym między dwoma *modi*, myśleniem obrazowym i myśleniem dyskursywnym”¹². Jednakże doświadczenie świata wirtualnego – twierdzi Grażyna Osika – może unieważnić pytania o ludzkie poznanie i jego adekwatność do rzeczywistości, środowisko wirtualne oferuje bowiem uczestnikowi możliwość wyzwolenia się z realności poprzez własną kreatywność, oswaja go z poznawczym „balansowaniem” między światem aktywnie przez niego kreowanym a względnie pasywnymi reprezentacjami rzeczy świata realnego. „Poznawczo

⁸ Tamże, s. 68.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 69.

¹¹ „Cyfrowi tubylcy” i „cyfrowi imigranci” to pojęcia zaczerpnięte z artykułu *Digital Natives, Digital Immigrants* (zob. M.M. Prensky, *Digital Natives, Digital Immigrants* <http://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>). Por. Osika, dz. cyt., s. 71, przyp. 57.

¹² Osika, dz. cyt., s. 81.

sytuacja ta stawia człowieka w odmiennym roli, nie odkrywcy rzeczywistości, ale jej kreatora”¹³. Podważony zostaje zatem intersubiektywny charakter wiedzy. Musimy oswajać się z jej niestabilnością, akceptować wielość interpretacji oraz nauczyć się łączyć oglądy dokonywane z rozmaitych subiektywnych punktów widzenia i budować ze zróżnicowanych dyscyplinarnie danych spójne modele – choć jest oczywiste, że są one użyteczne jedynie w określonych sytuacjach. Hipertekst, jak twierdzi autorka, to środowisko łączące w sobie indywidualne i zbiorowe konteksty użycia oraz jednostronne i interakcyjne relacje. Buduje on zindywidualizowany i jednocześnie zbiorowy kontekst posługiwania się medium (masową komunikację zindywidualizowaną) oraz oddaje kulturową strukturę „miejsca wszystkich tekstów”¹⁴. Dzięki temu możliwe było wykształcenie zbiorowej inteligencji, będącej siecią relacji międzyludzkich i wiedzy, którą uczestnicy tych relacji dzielą się między sobą, tworząc jakość niemożliwą do ogarnięcia przez pojedynczych uczestników. W sieci nie ma hierarchii, nie ma też miejsca na refleksję czy kontemplację, czytanie opiera się na asocjacjach i myśleniu koordynatywnym. Wymusza to odniesienia sytuacyjne, a „tym samym prowadzi do uelastycznienia tworzonych intersubiektywnych konstruktów będących podstawą wiedzy, ale też zostają upłynnione kryteria «roszczeń do ważności»”¹⁵. W hipertekście nie ma zasady organizującej i dopiero odbiorca, wybierając kolejny link, ustala, o czym jest tekst. W rezultacie pojawiają się trudności w budowaniu sensu przekazu. „W przypadku hipertekstu – twierdzi Grażyna Osika – bardziej adekwatnym określeniem oddziaływania przekazu jest pozostawanie pod wrażeniem niż rozumienie jego sensu”¹⁶, ale cyfrowa forma rejestracji i funkcje z niej wynikające umożliwiają poddawanie tego wrażenia szczegółowej analizie. Z przeprowadzonych rozważań autorka wyciąga dwa wnioski: po pierwsze, należy zrezygnować z modelu epistemologicznego podmiot–przedmiot i wprowadzić – dzięki komunikacji – podmiot zbiorowy; po drugie, należy przewartościować roszczenia do ważności, rozszerzając spektrum doświadczeń uznawanych za wiedzotwórcze.

Dzięki technologiom cyfrowym tworzą się też nowe więzi społeczne. Mamy tu do czynienia z interakcjami hybrydowymi, łączącymi cechy interakcji opartej na bliskości z cechami interakcji pośredniej. Grażyna Osika przedstawia listę cech typowych dla interakcji hybrydowej¹⁷ oraz omawia budowanie więzi opartej na zdystansowanej bliskości (teleobecności). Pokazuje, że pojawił się nowy wzór społeczny – indywidualizm sieciowy: jednostki budują wokół siebie sieci, kierując się wspólnotą zainteresowań i wartości czy

¹³ Tamże, s. 82.

¹⁴ Tamże, s. 84.

¹⁵ Tamże, s. 86.

¹⁶ Tamże, s. 89.

¹⁷ Por. tamże, s. 93.

poczuciem podobieństwa, niekiedy wykształcając normy niespójne z normami obowiązującymi w „realnym świecie”. Zmiana charakteru więzi społecznych wpływa na wymiar tożsamościowy. To jednostka decyduje o zachodzeniu i formie związków i modyfikuje strategie identyfikacyjne pozwalające konstruować społeczne aspekty jednostkowej tożsamości. Komunikacja cyfrowa zmienia zatem rzeczywistość, nas samych i wspólnoty, do których należymy. Zmienia też sposób odnoszenia się człowieka do siebie i opisywania siebie, a zmieniając relacje społeczne, wpływa na jego obraz samego siebie, na to, z czym się identyfikuje, czego częścią się czuje.

W rozdziale trzecim autorka przedstawia ogólną charakterystykę pojęcia tożsamości. Píše, że kategoria tożsamości pojawiła się wtedy, gdy „kolejne etapy procesu indywidualizacji społecznej doprowadziły do ukonstytuowania się osobistego sposobu doświadczania siebie w świecie”¹⁸. Stwierdza też, że pojęcia takie, jak podmiot czy osoba „stały się za wąskie, zbyt jednoznaczne, bo ograniczające denotację”¹⁹ – w przypadku podmiotu do jednego aspektu, a w przypadku osoby do określonego nurtu filozoficznego (przypis wyjaśnia, że chodzi o wszelkie nurty personalistyczne, w których myśli się o człowieku w określonych ramach ontologicznych i epistemologicznych). Zdaniem autorki najbardziej oczywiste doświadczenie, że jestem (istnieję), domaga się dookreślenia, kim jestem, dotychczasowe rozwiązania teoretyczne nie podsuwają jednak odpowiedzi na pytania, jak rozumieć obecnie siebie w świecie²⁰, ani kim mógłby być i kim powinien być człowiek²¹. Struktura wyobrażenia, jakie mamy o sobie i innych, jest podstawą naszej zdolności działania, komunikowania się z ludźmi i radzenia sobie z nimi. Ten rodzaj odniesienia zawiera presupozycje dotyczące ontologicznego i epistemologicznego statusu naszego istnienia, w konsekwencji wyznaczając horyzonty aksjologiczne i etyczne.

Grażyna Osika analizuje trzy obszary, w których badana jest tożsamość: filozofię, psychologię i socjologię. Filozoficzne rozważania nad tożsamością osobową wymagają skupienia się na doświadczeniu siebie i na pytaniu o „sobość” (terminem tym autorka – za Barbarą Skargą²² – określa tożsamość „ja” ze sobą). „Ja” próbuje uchwycić swoje bycie, doświadczenie siebie zaś jest początkiem – lub narzędziem – formułowania ontologicznych czy epistemologicznych konkluzji. Tego doświadczenia, jak czytamy, nie uchwyci ani pojęcie podmiotu, które ma implikacje jedynie teoriopoznawcze, ani pojęcie osoby, mające implikacje etyczno-aksjologiczne; najbardziej adekwatne do doświad-

¹⁸ Tamże, s. 101.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 102.

²¹ Por. tamże, s. 103.

²² Por. B. Skargą, *Tożsamość i różnica. Eseje metafizyczne*, Znak, Kraków 2009, s. 238. Por. O s i k a, dz. cyt., s. 109.

czenia ludzkiej sobości jest właśnie pojęcie tożsamości. W swoich rozważaniach autorka przywołuje poglądy Kartezjusza, Immanuela Kanta, Leszka Kołakowskiego, Romana Ingardena, Roberta Spaemanna (a w nawiązaniu do jego myśli – również Johna Locke’a) i Martina Heideggera, głównie jednak opiera się na analizach Barbary Skargi. W konkluzji Grażyna Osika stwierdza, po pierwsze, że mamy niepodważalne doświadczenie „sobości”, ale poszukiwanie eidos „sobości” jest ślepym zaułkiem, wymyka się ona bowiem refleksji zarówno pod względem treści, jak i formy – refleksja okazuje się zatem zawodną metodą poznawania siebie; po drugie, że w filozofii kwestia tożsamości rozważana była przy okazji rozwiązywania innych problemów i dlatego koncepcje tożsamości i sposobu doświadczania siebie są związane ze stanowiskiem filozoficznym – potrzeba natomiast ujęcia tożsamości w oparciu nie o koncepcję, lecz o doświadczenie „ja”.

„Za przedmiot dociekań psychologii tożsamości należy uznać to, co jest efektem procesu autopercepcyjnego, oraz konsekwencje, jakie dla jednostki z tego wynikają”²³ – pisze Grażyna Osika w odniesieniu do kolejnej dziedziny badań nad tożsamością. Podejście psychologiczne odróżnia się od filozoficznego czy socjologicznego tym, że stwarza możliwość przyjmowania wewnętrznej perspektywy poznawczej. Tożsamość, rozumiana tu jako samopoznanie, „wymaga uwzględnienia dwóch perspektyw doświadczania: siebie jako podmiotu oraz siebie jako przedmiotu poznania”²⁴. Stąd doświadczenie podmiotowe ma różne aspekty: bycia sobą („ja” to „ja”), trwania („ja” to ciągle „ja”), spójności („ja” to „ja” mimo różnych zachowań i stanów), odrębności („ja” to nikt inny). Doświadczenie to obejmuje zatem świadomość bycia sobą, pamięć autobiograficzną, preferowane wartości, cele i działania, a wreszcie koncepcję siebie. Autorka definiuje tożsamość jako „względnie trwałe system wiedzy i przekonań o samym sobie, subsystem samowiedzy określony mianem wiedzy tożsamościowej, który obejmuje cechy oraz sposób działania spostrzegany przez podmiot jako najbardziej charakterystyczny i specyficzny dla siebie”²⁵. Nawiązując do poglądów Piotra K. Olesia, stwierdza natomiast: „Tożsamości osoby nie można sprowadzić do koncepcji siebie – samowiedzy, z pytania bowiem o to, *jaka / jaki jestem?*, a jest to ten rodzaj pytania, na jaki odpowiada samowiedza, nie wynika odpowiedź na pytanie stawiane przy określaniu przez jednostkę swojej tożsamości – *kim jestem, dokąd zmierzam?* A dopiero to drugie pytanie prowadzi do najistotniejszych dla człowieka odpowiedzi, w której (sic) próbuje on objąć swoje istnienie”²⁶.

²³ O s i k a, dz. cyt., s. 125.

²⁴ Tamże, s. 126.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 129. Zob. P.K. Oleś, *O różnych rodzajach tożsamości oraz ich stałości i zmianie*, w: *Tożsamość i jej przemiany a kultura*, red. P.K. Oleś, A. Batory, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 41-79.

Z kolei w ramach socjologii przyjmuje się, że osobowość jednostki jest kształtowana przez grupę. Grażyna Osika szczegółowo omawia egologiczny model tożsamości, zgodnie z którym koncepcja siebie wyłania się z procesów indywidualizacyjnych. Zgodnie z tym modelem poczucie tożsamości nie wyraża już z faktu przynależności do grupy, a tożsamość jednostki kształtowana jest refleksyjnie. Tworzone refleksyjnie projekty tożsamościowe są zaś konieczną formą kontroli sprawowanej nad własnym życiem. „Tożsamość – konkluduje autorka – należy zatem rozumieć jako wciąż aktualizowane przez jednostkę poczucie tego, kim jest, warunkowane interakcjami z innymi”²⁷.

Podsumowując rozważania dotyczące badań nad tożsamością prowadzonych w ramach filozofii, psychologii i socjologii, Grażyna Osika dochodzi do wniosku, że potencjał adekwatnego użycia pojęcia tożsamości stwarza „możliwość uchwycenia całej złożoności sposobu doświadczania i konceptualizowania siebie i pozwala uniknąć redukcji bądź wprowadzenia fałszywych tropów znaczeniowych – tak, jak to ma miejsce w przypadku takich pojęć, jak «podmiot» czy «osoba»”²⁸. Stwierdza też, że trzy znaczenia historycznie związane z pojęciem tożsamości: „ten sam”, „będący sobą” i „taki sam”, „wyznaczają momenty kluczowe dla konstytuowania się tożsamości osobowej, tożsamość musi dawać poczucie spójności, ciągłości, musi odsłaniać lub projektować ludzką indywidualność i zawierać ustosunkowanie się do innych, wskazywać na relacje z innymi”²⁹.

W kolejnym, czwartym rozdziale książki Grażyna Osika podejmuje już próbę wypracowania „komunikacyjnego modelu tożsamości osobowej, który być może pozwoli przełamać historycznie uzasadnione, ale ograniczające, specjalistyczne perspektywy badawcze i zaowocuje bardziej holistycznym ujęciem rozumienia tego, kim jest człowiek”³⁰. Uważa, że model ten ma szansę na „stosunkowo bezkonfliktową metodologicznie integrację z [...] założeniami poszczególnych teorii”³¹. Autorka wylicza następujące problemy związane z uchwyceniem tożsamości osobowej: ustalenie ontologicznych podstaw ludzkiej indywidualności, ustalenie, czy jest ona wytwarzana, czy też można wskazać jej fundament, i wskazanie źródeł doświadczenia bycia tym samym. Problemy te – jak twierdzi – zostały „odziedziczone” po próbach uchwycenia istoty człowieka i są nierozwiązywalne. Wyraża przypuszczenie, że zdezaktualizują się one, jeśli zrezygnuje się z dotychczas wykorzystywanych narzędzi badawczych i niejako „zacznie od nowa”, traktując tożsamość osobową „komunikacyjnie”. „Dlatego proponuje się – pisze – zawieszenie

²⁷ O s i k a, dz. cyt., s. 140.

²⁸ Tamże, s. 144.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 146n.

³¹ Tamże, s. 148.

konieczności orzekania sądów na temat metafizycznego statusu ludzkiej tożsamości. Zawiesić nie znaczy unieważnić. Tego typu ustalenia uznaje się za nierozstrzygalne, ale z drugiej strony wypracowany model nie powinien tych aspektów wykluczać lub zamykać się na nie i czynić je niemożliwymi, należy je traktować raczej jako poznawczo niedostępne³².

Punktem wyjścia projektu Grażyny Osiki jest zapożyczony od Jana Pleszczyńskiego komunikacyjny model epistemologiczny³³. W ujęciu tym „komunikację należy rozumieć jako zontologizowaną relację, to jest taką, która działa i podlega oddziaływaniu”³⁴. Nie jest tak, że wewnętrzny podmiot wchodzi w relacje z zewnętrznym światem, ale – jak pisze Pleszczyński – „apriorycznie wyposażona w wiedzę zbiorową jednostka jest zanurzona w świecie wyłaniającym się ze wspólnych działań i doświadczeń”³⁵. Autorka przywołuje opracowany przez Pleszczyńskiego trójkąt poznawczy, którego wierzchołki tworzą: konstrukty myślowe podmiotu jednostkowego – P1, świat – Ś i podmiot zbiorowy – P2 (należałoby tu jednak raczej mówić o wiedzy zbiorowej). Obszar ludzkiego doświadczenia poznawczego, który jest efektem stałych relacji zachodzących pomiędzy P1, P2 i Ś, Pleszczyński określa jako „Lebenswelt”. Zdaniem Grażyny Osiki pojęcie to najlepiej oddaje „istotę «środowiska» tworzącego dostępną człowiekowi rzeczywistość, która jawi się, ale też wytwarza świat ludzkiego doświadczenia”³⁶. Lebenswelt to jedyny świat, którego jednostki doświadczają, jednakże dla każdej z nich będzie on inny, gdyż stworzony jest z indywidualnych konstruktywów powstających w praktyce życiowej. Doświadczenia jednostek różnią się, ponieważ każdy dysponuje odmienną wiedzą na temat świata i nawiązuje inne relacje społeczne, każdy tworzy własne więzi komunikacyjne³⁷.

W oparciu o powyższe rozważania autorka buduje komunikacyjny model tożsamości osobowej. „Skoro *Lebenswelt* – pisze – jest środowiskiem wypracowanym w procesie komunikacji [...], takiej samej natury jest tożsamość osobowa jako element tego środowiska. Podobnie jak w przypadku konieczności zawieszania pytań o rzeczywistość w sensie metafizycznym, musimy [...] powstrzymać się od orzekania sądów na temat metafizycznego statusu ludzkiej tożsamości i skupić się, po pierwsze, na tym, co nieodparte, czyli najbardziej oczywistej dla każdej jednostki konstatacji, że *jestem*, po drugie prześledzić sposoby, w jakie się sobie «zjawiam»”³⁸. Ludzka tożsamość osobowa, jako przy-

³² Tamże, s. 151.

³³ Zob. J. Pleszczyński, *Epistemologia komunikacji medialnej. Perspektywa ewolucyjna*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013.

³⁴ Osika, dz. cyt., s. 152.

³⁵ Pleszczyński, dz. cyt. s. 96; Osika, dz. cyt., s. 152.

³⁶ Osika, dz. cyt., s. 154.

³⁷ Por. tamże, s. 155.

³⁸ Tamże, s. 160.

należna do *Lebensweltu*, winna być zatem rozumiana jako środowisko komunikacyjne: „Tak jak *Lebenswelt* zawiera się w wędrującym trójkącie poznawczym, pozostając w ciągłym ruchu i dzięki temu kształtuje się wciąż od nowa, tak ludzka tożsamość kształtuje się w relacjach z samym sobą, z innymi, ale także jako element *Lebensweltu* pozostaje w relacji do świata i kultury”³⁹. Relacje te muszą uwzględniać rozpoznane wcześniej aspekty „siebie”: „bycie tym samym”, „bycie sobą” i „bycie takim samym”. Wyłaniająca się w procesie komunikacji wewnętrznej i zewnętrznej odpowiedź na pytanie, kim jestem, pozwala człowiekowi „umiejszczyć się w świecie, nadać sobie sens, rozumieć siebie w świecie – aktywnie odnosić się do niego, pozwala «wiedzieć o co chodzi»”⁴⁰.

Zdaniem autorki na kształt *Lebensweltu*, a więc także na tożsamość, wpływa dominujące w danym okresie medium i w związku z tym należy postawić pytanie, „jak cechy typowe dla cyfrowych mediów, «formatując» komunikację, «formatują» tożsamość”⁴¹. Na pytanie to Osika odpowiada następująco: W środowisku hipertekstowym kreowanym przez media cyfrowe w największym stopniu udało się odtworzyć naturalną sytuację ludzkiej komunikacji. Polizmysłowe zaangażowanie w kontakt pozwoliło odkryć na nowo cielesność, a to dało początek „somatyzacji społeczeństwa”⁴² – ciało jest podstawowym przedmiotem troski i narzędziem kreowania i wyrażania siebie. Wizerunki ciała pozwalają sobie definiować. Ukształtowany przez piśmienność racjonalny typ człowieka Zachodu – twierdzi autorka za Marshałem McLuhanem – zostaje „zastąpiony lub raczej poszerzony o człowieka «o głębokiej wstrukturze wewnętrznej» [...], którego wnętrze «buduje się» w cielesno-zmysłowym, a przez to także emocjonalnym doświadczaniu swojego bycia”⁴³. Znika pytanie, „kim naprawdę jestem”, a „na pierwszy plan wysuwa się «eksperymentowalność», w toku której jednostki odkrywają / konstruują siebie”⁴⁴.

Autorka pokazuje wpływ, jaki wywierają na tożsamość cechy interfejsów: modalność, wariacyjność, wirtualność, encyklopedyczność i interakcyjność. Trzy pierwsze wiąże z fragmentaryzacją, zdecentrowaniem, zmiennością i płynnością tożsamości osobowej. Uważa, że następuje erozja „ja” jako posiadacza „rzeczywistych i dających się identyfikować cech – takich jak racjonalność, emocje, inspiracja i wola”⁴⁵ (cytuje tu Kennetha J. Gergena⁴⁶). Hipertekst i jego

³⁹ Tamże, s. 163.

⁴⁰ Tamże, s. 167.

⁴¹ Tamże, s. 174.

⁴² Tamże, s. 177.

⁴³ Tamże, s. 179. Por. M. McLuhan, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwo Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004, s. 93.

⁴⁴ Osika, dz. cyt., s. 182.

⁴⁵ Tamże, s. 183.

⁴⁶ Por. K.J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, tłum. M. Marody, PWN, Warszawa 2009, s. 35.

encyklopedyczność natomiast otwierają jednostkę na mnogość stylów życia – „wszystkie style życia stają się równie prawomocne”⁴⁷, wszystkie można wypróbować, a nadmiar ten staje się problemem tylko wtedy, „kiedy konieczne jest uzasadnienie swojego wyboru, czyli działanie musi zostać poddane jakiejś refleksji”⁴⁸. Interakcyjność oswaja z partycypacyjnym podejściem do odkrywania (konstruowania) siebie. Gdy słabnie wiara w istotowe „ja”, to – jak pisze Grażyna Osika, cytując Gergena⁴⁹ – „rozszerza się świadomość sposobów, w jakie może być konstruowana i rekonstruowana osobista tożsamość w związkach z innymi”⁵⁰. Oczywiście nie wszystkie relacje mają charakter tożsamościowy. Na tożsamość wpływają tylko te, które wywołują refleksję jednostki, „które są dla niej ważne, w które jest skłonna się zaangażować, czyli które poruszają ją intelektualnie i emocjonalnie”⁵¹.

Podsumowując w „Zakończeniu” swoje rozważania, Grażyna Osika podaje definicję tożsamości osobowej skonstruowaną na ich bazie: „Tożsamość osobową rozumie się jako efekt wchodzenia w komunikacyjne relacje z samym sobą i ze środowiskiem swojego życia, których celem jest zrozumienie siebie w świecie i aktywne w nim działanie, stanowi ona zatem ekologię komunikacyjną, powstając w spajających, indywidualizujących i identyfikujących relacjach. Pozwala to jednostce odkrywać / budować swój sens, ukierunkowywać swoje działania, tworząc dzięki temu aksjologiczne podstawy swojego *bycia* oraz budować znaczące dla niej relacje społeczne”⁵². Z tej perspektywy autorka pyta, jak można myśleć o człowieku w kontekście humanizmu dwudziestego pierwszego wieku. Uważa, że „człowiek Kartezjański” budował siebie w opozycji do środowiska – przybierał postawę władcy, szukał kontroli i opanowania przyrody i innych ludzi. „Zniesienie ostrego podziału między tym, co «wewnętrzne» i «zewewnętrzne» – stwierdza – musi zmieniać ludzką mentalność z opanowywania na symbiozę, która ma szansę przemodelować myślenie o środowisku naturalnym, o postawach, jakie wytwarzana przez nas kultura kształtuje, i wreszcie o innych”⁵³. W ostatnim fragmencie książki czytamy: „Nowa wizja człowieka jest tym, czego obecnie potrzebujemy, ale czy zaproponowany tu model może stać się drobnym wkładem do tego projektu? To mogą pokazać tylko dalsze badania”⁵⁴.

⁴⁷ O s i k a, dz. cyt., s. 185.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ G e r g e n, dz. cyt., s. 180.

⁵⁰ O s i k a, dz. cyt., s. 189.

⁵¹ Tamże, s. 191.

⁵² Tamże, s. 197.

⁵³ Tamże, s. 198.

⁵⁴ Tamże.

Od strony metodologicznej struktura omówionego tu studium jest bardzo dobra. Rozdziały kolejno pokazują: konteksty kształtowania się społeczeństwa komunikacyjnego, naturę technologii cyfrowych, idee tożsamości i – realizując główny cel analiz – wpływ technologii cyfrowych na tożsamość osobową. Książka stanowi doskonały przykład hipertekstu, o którym traktuje – jest zapisem ścieżki intelektualnej Grażyny Osiki, która bazując na tekstach innych autorów, szkicuje własne widzenie zagadnień. Tekstów tych autorka jednak nie analizuje i nie przyjmuje wobec nich postawy krytycznej. Dzięki licznym cytatom może to uczynić sam czytelnik i w tym sensie książka – właśnie jako hipertekst – otwarta jest na indywidualne odczytanie. Autorka dobrze pokazuje historyczny rozwój rozmaitych idei, dostrzega zjawiska, które umykają naszej uwadze, zapoznaje nas z nośnymi pojęciami (takimi, jak „kognitywny kapitalizm”, „cyfrowi tubylcy” czy „zindywidualizowane społeczeństwo masowe”). Przedstawia przemiany współczesności w sposób skondensowany i wielostronny, a zarazem przystępny. Płynność tekstu i jego nieanalityczność mają jednak swoją cenę. Niekiedy pojawiają się w nim stwierdzenia brzmiące tautologicznie (na przykład: „doświadczenia jednostek są zindywidualizowane”⁵⁵) lub ogólnikowo, a bez dopowiedzeń – zgoła fałszywie. Autorka twierdzi, że na tożsamość jednostki wpływają te relacje do innych, „które są dla niej ważne, w które jest skłonna się zaangażować, czyli które poruszają ją intelektualnie i emocjonalnie”, ale to stwierdzenie nie wyjaśnia, o jakie relacje chodzi. Bywa przecież tak, że w pewne relacje nie jestem skłonna się angażować (na przykład nie chcę uczestniczyć w obowiązkowych szkoleniach zawodowych), a niektóre jawnie odrzucam, ale wpływają one na moją tożsamość. Wątpliwości budzi też stwierdzenie, że „rzeczywistość elektroniczna stwarza możliwość całkowitego wyzwolenia z rzeczywistości na rzecz kreacyjnego potencjału jej uczestnika”⁵⁶ – przecież bez skutków śmiertelnych nie wyzwolimy się z rzeczywistości swojego ciała. Skoro, jak czytamy, „warunkiem tożsamości jest rozumienie swojego bycia”⁵⁷, to należałoby powiedzieć, że ktoś, kto stracił pamięć czy przytomność, nie ma tożsamości, a nawet, że nie ma jej ktoś, kto żyje bezrefleksyjnie. Autorka nie tłumaczy też wielu terminów kluczowych dla jej wywodów, jak na przykład „wiedza”. Termin ten jest o tyle ważny, że wiele twierdzeń słusznych w odniesieniu do wiedzy zdroworozsądkowej traci tę słuszność, gdy chodzi o wiedzę naukową. Nie jest też jasne, jak autorka rozumie determinizm technologiczny, choć omawia ten pogląd dość obszernie. Raz bowiem opiera się na tezie, że technologie narzucają formę społeczną, innym razem zaś, że mamy do czynienia ze sprzężeniem zwrotnym. Nie analizuje

⁵⁵ Tamże, s. 155.

⁵⁶ Tamże, s. 82.

⁵⁷ Tamże, s. 115.

relacji technika–społeczeństwo – i tego kontekstu wyraźnie brakuje. Osobliwie wydaje się też rozumienie filozofii. Autorka uważa, że zadaniem filozofii powinno być „formułowanie sądów uogólniających wiedzę z różnych dyscyplin”⁵⁸, a jest to typowe dla nowożytności traktowanie filozofii jako dyscypliny pozbawionej własnego przedmiotu. Ponadto autorka programowo ignoruje pytania, które zadałby klasyczny metafizyk, pragnący wyjaśnić rzeczywistość daną w doświadczeniu.

Być może to właśnie programowe ignorowanie metafizyki i zamknięcie się w filozofii świadomościowej jest źródłem dwóch zasadniczych trudności budowanego przez Grażynę Osikę komunikacyjnego modelu tożsamości. Po pierwsze, niekiedy trudno ustalić, czy autorka pisze o faktycznej tożsamości człowieka, o jego własnym rozumieniu (wiedzy), kim jest, o poczuciu tożsamości, o budowaniu własnej tożsamości, o czynnikach, które wpływają na budowanie tożsamości, czy o terminie „tożsamość człowieka” lub o pojęciu tożsamości człowieka. Twierdzenie, że mogą być faktycznie inny, niż sam o sobie sędzę, stanowi raczej niekwestionowalny element wiedzy zdroworozsądkowej; to, że ten sam termin może mieć różne znaczenia (czyli może być nośnikiem różnych pojęć) jest elementarnym twierdzeniem ogólnej metodologii nauk. Sędzę więc, że w książce w istocie chodzi o wpływ technologii cyfrowych na budowanie się tożsamości człowieka w sensie nabywania określonych cech i że tego właśnie dotyczy komunikacyjny model, który konstruuje autorka. Argument brzmiałby wobec tego następująco: tożsamość osobowa człowieka kształtuje się poprzez komunikację z samym sobą (refleksję), z innymi oraz z kulturą; na komunikację wpływa technologia umożliwiającą komunikację; ergo, na kształtowanie się tożsamości osobowej wpływa technologia. Tu właśnie rodzi się druga i zasadnicza trudność. Autorka nieustannie podkreśla, że punktem wyjścia jest doświadczenie, że jestem, i że owo „jestem” jest otwarte na rozmaite konstrukcje siebie, programowo jednak chce ona ignorować rozważania metafizyczne. Może dlatego właśnie nie wyciąga wniosków z cytowanego w książce rozróżnienia Piotra K. Olesia między pytaniem o to, kim jestem, a pytaniem o to, jaki jestem. Punkt wyjścia autorki jest isticie tomistyczny: doświadczenie własnego istnienia i transcendencji „ja” wobec moich aktów (tego, że nie jestem sumą moich aktów). Tomistom egzystencjalnym (choćby Mieczysławowi Krąpcowi⁵⁹ i metafizykom lubelskiej szkoły filozoficznej) doświadczenie to pozwala ostatecznie wyprowadzić wniosek, że człowiek jest bytem osobowym, czyli rozumnym i wolnym, oraz bytem spotencjalizowanym, a więc otwartym na budowanie siebie zgodnie z własny-

⁵⁸ Tamże, s. 124.

⁵⁹ Zob. np. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1979.

mi zdolnościami intelektualnymi czy możliwościami fizycznymi. Co więcej, podkreślają oni, że do budowania siebie potrzebne jest człowiekowi nie tylko łono matki, ale też łono społeczeństwa – komunikacja z innymi ma wobec tego istotne znaczenie dla tego, jakim się stanę. „Komunikacyjny model” nie stanowi więc zasadniczej nowości. W średniowieczu dokładnie opracowano ideę *reflexio in actu exercito* i *reflexio in actu signato* w celu zrozumienia doświadczenia siebie: oto wykonuję jakiś akt (widzę, słyszę, podziwiam) i wiem, że akt ten wykonuję (że spostrzegam, że słyszę, że podziwiam), ale mogę też ów akt uczynić przedmiotem poznania⁶⁰. Autorka zachęca do namysłu nad aktami budowania siebie czy komunikacji, nie uwzględnia jednak osiągnięć filozofii klasycznej w tej dziedzinie. Filozofia ta pokazuje, że czyn osoby ludzkiej ma konsekwencje zewnętrzne (w świecie), ale też wewnętrzne (skutki nieprzechodnie), bo buduje ją jako takiego oto człowieka⁶¹. Odpowiedź na dylematy autorki brzmi więc: jestem osobą, mój akt istnienia gwarantuje mi tożsamość, a to, jaką osobą jestem, zależy od działań moich i otoczenia, a także od wielu innych okoliczności. Chociaż Grażyna Osika nie odwołuje się do filozofii klasycznej, a nawet krytykuje rozumienie człowieka jako osoby, założenia jej modelu komunikacyjnego są klasycznymi założeniami metafizycznymi. Sama zresztą twierdzi, że adekwatna diagnoza kategorii tożsamości nie jest możliwa bez uwzględnienia specyfiki natury człowieka, będącego istotą psychofizyczną, społeczną, osobową i duchową⁶². Słusznie też stawia „pytania o ontologiczną podstawę pozwalającą identyfikować A z A pomimo zachodzących w nim zmian związanych z działaniem czasu”⁶³. W pytaniach tych nie chodzi o to, jakie cechy posiada A – mogą się one zmieniać – ale o to, co gwarantuje jednostkowość i wyjątkowość danego A. W książce nie znajdujemy na nie odpowiedzi, udziela jej natomiast autonomiczna filozofia klasyczna: akt istnienia nie jest kolejną cechą, ale strukturalnym elementem mojego bytu, elementem, który gwarantuje ciągłość „ja” mimo zmian cech fizycznych czy psychicznych. To dzięki aktowi istnienia, nawet gdy utracę pamięć, pozostaję tym samym „ja”. Co więcej, bez założenia potencjalności natury ludzkiej i nieprzechodnich skutków ludzkiego działania nie byłoby możliwe kształtowanie tożsamości osobowej ani tworzenie projektów siebie.

Termin „tożsamość osobowa” można interpretować dwojako: metafizycznie – „jestem osobą”, oraz psychologicznie, socjologicznie i zdroworozsą-

⁶⁰ Zob. np. t e n ż e, *Realizm ludzkiego poznania*, Pallottinum, Poznań 1959; por. W. C h u d y, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 43-61.

⁶¹ Por. np. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 193-216.

⁶² Por. O s i k a, dz. cyt., s. 129n.

⁶³ Tamże, s. 106.

kowo – „jestem taką oto osobą”. Autorka nie odróżnia pytania o aktualizację potencjalności od pytania o istnienie potencjalności, twierdząc, że osobowa tożsamość wymaga pamięci i antycypacji, czyli ukierunkowania na przyszłość⁶⁴. Można oczywiście tak twierdzić, uznając tożsamość czy to za samowiedzę, czy zbiór cech. Trudno się jednak zgodzić z wynikającą z tego twierdzenia tezą, że ktoś, kto utracił pamięć, stracił również swoją tożsamość jako osoba. Gdybyśmy tak sądzili, należałoby na przykład utrzymywać, że człowiek dotknięty amnezją nie jest już osobą ludzką i nie przysługują mu żadne prawa. Nieujawnienie założenia metafizycznego, że człowiek jest osobą, powoduje ponadto, iż rodzi się fałszywe wrażenie otwartości na wszelkie projekty. Należałoby zatem uznać, że – jak to ujął Jean-Claude Kaufmann⁶⁵ – każdy może „dowolnie siebie wymyślać oraz sam siebie zdefiniować”⁶⁶. Z pewnością mogę się „zaprojektować” jako lojalnego przyjaciela lub doskonałego nauczyciela czy fryzjera (nawet jeśli owe projekty zostaną negatywnie zweryfikowane przez rzeczywistość – choćby dlatego, że zabraknie mi cierpliwości czy talentu). Nie mogę natomiast zaprojektować siebie jako tygrysa. Nie sądzę, że gdybym zaprojektowała się jako tygrysa, ekolodzy zaczęliby się zastanawiać nad zapewnieniem mi ochrony jako przedstawicielowi ginącego gatunku. Ostatecznie nie chodzi więc o czyste doświadczenie istnienia, ale o moje doświadczenie istnienia siebie jako określonego bytu: istniejącego człowieka-osoby, który dzięki potencjalnościom może dążyć ku wybranym celom, nabywając przez to – i zmieniając – osobowość. Jestem osobą, która przez akty decyzyjne buduje swą osobowość. Odpowiedź na pytanie, kim jestem, wymaga więc udzielenia filozoficznej odpowiedzi na pytanie, kim jest osoba i co jest ostatecznym celem jej istnienia. By na nie odpowiedzieć, trzeba sięgnąć do filozofii innej niż poglądy Kartezjusza, Davida Hume’a czy Martina Heideggera. Odrzucenie osoby jako metafizycznego fundamentu osobowości powoduje, że nie można postawić pytania o wartość moich projektów siebie – nie da się odróżnić pytania, jaki jestem, od pytania, jaki powinienem być. Mogę siebie zaprojektować jako mordercę doskonałego i czynić wszystko, by ten projekt zrealizować – ale czy mi wolno? Autorka podkreśla, że problem z wyborem tożsamości zaczyna się wtedy, gdy musimy swój wybór uzasadnić. A przecież uzasadnienie wyboru to część ludzkiej racjonalności – nie chodzi wszak o uzasadnienie: „ja tak chcę”. Czy wobec tego musimy uciekać od racjonalności? Autorka nie zmierzyła się z tym problemem.

Podobne trudności wiążą się z możliwością oceny przemian kulturowych. Grażyna Osika, pisząc o tych przemianach, sugeruje niekiedy, że mamy do

⁶⁴ Por. tamże, s. 112.

⁶⁵ J.C. Kaufmann, *Kiedy Ja jest innym. Dlaczego i jak coś się w nas zmienia*, tłum. J. Kapiak, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 30.

⁶⁶ Osika, dz. cyt., s. 101.

czynienia ze zjawiskami niepokojącymi. Jeśli rezygnuje się z kryterium „dobro osoby”, a przyjmuje jedynie możliwość kształtowania tożsamości osobowej wedle własnych projektów, to nie ma podstaw, by jakiegokolwiek zjawiska uznać za niepokojące. Odrzucenie podstawy metafizycznej powoduje, że znika możliwość oceny kultury. Wydaje się, że ostatecznie autorka książki nie wykracza poza filozofię świadomościową (koncentruje się zwykle na kwestiach konstruowania siebie, poczucia tożsamości lub doświadczenia siebie) i akceptuje postmodernistyczne odrzucenie prawdy rozumianej jako zgodność umysłu z rzeczywistością lub co najmniej poznawalności prawdy. Skoro nie wiadomo, kim jest człowiek, a ostatecznie chodzi o swobodne kształtowanie siebie, to wyznacznikiem działania pozostaje władza – ten, kto opanuje nasze myślenie, narzuci nam tożsamość „jedynie słuszną”. Gdybyśmy w tym kierunku podążali za myślą autorki, okazałoby się, że decydujący wpływ na to, jacy jesteśmy, mają właściciele mediów cyfrowych – zwłaszcza że właściwie nie wiadomo, co to jest wiedza i kto stanowi autorytet poznawczy. Jesteśmy zamknięci w konstruowanym komunikacyjnie *Lebenswelcie*, „nie jesteśmy w stanie zgłębić istoty relacji zachodzących między *Lebenswelt* a światem realnym w sensie metafizycznym”⁶⁷ i wobec tego mamy do czynienia – nie tylko w myśleniu, ale i w działaniu – z interpretacjami i interpretacjami interpretacji. Autorka twierdzi, że tworzymy i wybieramy interpretację świata. Oczywiście, możemy to uczynić – tyle że świat może nasze interpretacje ignorować: Mogę tygrysa zinterpretować jako kotka, ale gdy zacznę działać wobec tygrysa jak wobec kotka, to tygrys zapewne mnie zje; mogę wroga zinterpretować jako „przyjaciela inaczej”, ale ów przyjaciel może mnie pozbawić głowy, a przez to – raz na zawsze – tożsamości osobowej. Rzeczywistość skrzeczy, nie zważając na moje „konstrukcje”.

Wydaje się więc, że pożyteczne dla prowadzonych w książce rozważań i wyciąganych wniosków byłoby sięgnięcie do filozofii klasycznej – autorka jednak ogranicza się do krytyki Kartezjańskiego cogito i Kantowskich kategorii (tu zresztą zgadza się z filozofami klasycznymi i w swej krytyce nawet przywołuje Krapca). Wiele twierdzeń uzyskałoby wówczas jasność i uzasadnienie, nie trzeba by też odkrywać na nowo roli wiedzy wspólnej w indywidualnym poznaniu, roli wspólnoty w rozwoju jednostki czy obowiązku zachowania respektu dla człowieka. Humanizm dwudziestego pierwszego wieku nie potrzebuje zatem „nowej wizji” człowieka, potrzebuje raczej powrotu do wizji „starej”, ponieważ jest ona adekwatna do rzeczywistości. I nie należy pomijać kwestii metafizycznych jako nierozstrzygalnych, ale należy się z nimi racjonalnie zmierzyć. Książka Grażyny Osiki na pewno jest do tego znakomitą inspiracją.

⁶⁷ Tamże, s. 156.

Adam F. BARAN

NIEZŁOMNY
O Janie Rodowiczu „Anodzie”

Powstańczy „uzysk” „Anody” to – obok awansów na podharc mistrza i podporucznika czasu wojny, a także bojowego dorobku z Krzyżem Virtuti Militari na czele – postrzał z pistoletu w lewą stopę (5 sierpnia 1944 roku), przestrzał lewego płuca z karabinu (10 sierpnia), lewa, górna część klatki piersiowej poszarpana odłamkami po wybuchu pocisku działa czołgowego (15 września), rana od odłamków granatnika w lewym kłykciu i lewa ręka złamana w łokciu po upadku z noszy w drodze do szpitala (16 września).

Gdyby żył, miałby dziś dziewięćdziesiąt trzy lata. Należał do pokolenia, które zaznawszy „chwili” wolności w okresie międzywojennym, doświadczyło potem okropności drugiej wojny światowej i okresu powojennego z jego narzuconym Polakom i wdrażanym wówczas schematem komunistycznego państwa. Nieliczni przedstawiciele tej generacji nadal są jeszcze wśród nas i nierzadko wręcz zadziwiają swoją mądrością i aktywnością. Tak właśnie ukształtowało ich życiowe doświadczenie, na którełożyły się również strach i lęk, niedożywienie, ciężka praca fizyczna, brak odpowiedniej opieki lekarskiej, odniesione rany (niekiedy zagrażające życiu) oraz brak wygód. Wszystkie te uwarunkowania hartowały nie tylko ducha, ale i ciało. Być może człowiek, któremu poświęcam ten esej, byłby dziś nadal cenionym ekspertem w kwestiach związanych z architekturą. Być może pełniłby jakąś zaszczytną i honorową funkcję w środowisku kombatanów, a głównym celem jego aktywności byłaby konsolidacja środowiska. Być może zapraszany byłby do mediów, by komentować bieżące wydarzenia społeczne i polityczne... Są to niestety jednak tylko spekulacje, pewne wyobrażenia historii alternatywnej, bo według oficjalnych danych jego zaledwie dwudziestosześcioletnie życie zakończył się 7 stycznia 1949 roku.

Jan Rodowicz, bo o nim właśnie mowa, to jeden z bohaterów książki Aleksandra Kamińskiego *Kamienie na szaniec*¹ – książki, która wydana konspiracyjnie po raz pierwszy w lipcu 1943 roku, już w okresie okupacyjnym

¹ Zob. K. K o Ź m i ń s k i, A. K a m i ń s k i, *Kamienie na szaniec – pokolenia walczące o niepodległą Rzeczpospolitą. Księga Jubileuszowa [z okazji 70. rocznicy pierwszego wydania *Kamieni na szaniec* Aleksandra Kamińskiego (lipiec 1943 – lipiec 2013)]*, red. M. Butkiewicz, J. Błoniarski, Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej, Warszawa 2013, s. 289-354 (na stronach tych znajduje się reprint całości pierwszego wydania *Kamieni na szaniec* Aleksandra Kamińskiego).

pokrzepiała serca i podsycala patriotyzm Polaków, lokując nadzieje na przyszłość w postawach takich, jak przyjaźń i służba. W okresie PRL-u książka Kamińskiego początkowo była sekowana, a następnie okresowo zakazywana – od jej krajowego, trzeciego wydania z roku 1946 minęło aż dziesięć lat, zanim wznowiono ją w roku 1956, i chociaż ponownie ukazywała się w latach 1957 i 1958, na jej kolejne wznowienie trzeba było poczekać aż do roku 1968. Z czasem jednak znalazła się na liście lektur obowiązkowych – jak pisała Krystyna Heska-Kwaśniewicz – właściwie „nie z nakazu szkolnego, lecz z czytelniczego wyboru”². „Anoda” (taki był konspiracyjny pseudonim Jana Rodowicza) nie jest bohaterem pierwszoplanowym *Kamieni na szaniec*, ale wiele się na jego temat dowiadujemy, czytając opis akcji pod warszawskim Arsenalem, wydarzenia, którego znaczenie i konsekwencje stały się głównym powodem powstania książki. Podczas tej akcji „Anoda” był dowódcą sekcji „butelki”; w trakcie odwrotu ocalał od śmierci poważnie rannego „Alka” (podharcemistrza Macieja Aleksego Dawidowskiego, dowódcę sekcji „granaty”, który ostatecznie zmarł w wyniku odniesionych ran), a w maju 1943 roku został – rozkazem samego dowódcy Armii Krajowej, Stefana Grota-Roweckiego – po raz pierwszy odznaczony Krzyżem Walecznych³. W dalszej części *Kamieni na szaniec* Kamiński nie wspomina już o „Anodzie”, mimo że w kolejnych rozdziałach opisuje między innymi akcje w Celestynowie i Sieczychach, w których Rodowicz brał czynny udział. Postać „Anody” powraca w twórczości Kamińskiego w okresie późniejszym, w wydanej po raz pierwszy dopiero w roku 1957 książce *Zośka i Parasol*⁴, która – jak czytamy w jej podtytule – traktuje „o niektórych ludziach i niektórych akcjach dwóch batalionów harcerskich”. Pisząc o dywersji prowadzonej przez Armię Krajową wiosną 1944 roku, a w szczególności o akcji wysadzenia przepustu kolejowego na trasie Rzeszów–Przeworsk, Kamiński ukazuje jej dowódcę Rodowicza, „Anodę”, jako „«weterana» jeszcze z czasów odbicia Rudego pod Arsenalem”⁵, przygotowującego się – równolegle z prowadzeniem bieżącej walki z okupantem – „do egzaminów w kompletach politechnicznych”⁶. „Anoda”, przedstawiony jako wysoki i szczupły młodzieniec, słynący w batalionie „Zośka” z flegmatycznego temperamentu⁷, na dalszych stronach książki powraca już jako warszawski

² K. Heska-Kwaśniewicz, *Wstęp*, w: A. Kamiński, *Kamienie na szaniec*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1989, s. 8.

³ Por. Kamiński, *Kamienie na szaniec*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1989, s. 134, 149.

⁴ Zob. A. Kamiński, *Zośka i Parasol. Opowieść o niektórych ludziach i niektórych akcjach dwóch batalionów harcerskich*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1994.

⁵ Tamże, s. 106.

⁶ Tamże.

⁷ W przedmowie do kolejnego wydania książki Kamińskiego *Zośka i Parasol* Barbara Wachowicz napisała m.in.: „Na pewno nie «słynął z flegmatycznego temperamentu», jak pisze Kamyk! Jest

powstaniec. 1 sierpnia 1944 roku stawiał się na koncentracji z fantazją ubrany w ułańską czapkę z barwnym otokiem. Kilka dni później cisnął tą czapką o ziemię, „klnąc jak nigdy dotąd”⁸, gdy dowiedział się, że wobec ogólnego deficytu uzbrojenia panującego wśród oddziałów powstańczych mają „na pewien czas”⁹ oddać swoją broń innej kompanii. Na kolejnych stronach książki Rodowicz ponownie pojawia się ubrany w swoją charakterystyczną czapkę, ale ma już na sobie również panterkę i nosi karabin: granatem zdobywa bunkier, a wkrótce, 3 sierpnia 1944 roku, wraz z innymi powstańcami z kompanii „Felek” cieszy się z przejęcia gmachu szkoły przy ulicy Spokojnej, skąd udało im się wyprzeć dowodzonych przez Niemca własowców. Kamiński odnotował również, że w wyniku zmasowanej kontrakcji nieprzyjaciela „Anoda” został jednak kilka dni później poważnie ranny i znalazł się w powstańczym szpitalu¹⁰. Niecały miesiąc później mimo niezagojonego postrzału płuca dołączył do zreorganizowanych w wyniku poniesionych strat struktur batalionu „Zośka”. Stan zdrowia nie pozwalał mu jednak objąć funkcji dowódczej w kompanii „Rudy”¹¹. Na kartach książki Kamińskiego Rodowicz śpiewa jeszcze na powstańczym ślubie swoich przyjaciół, następnego dnia, zaproszony przez młodą parę na śniadanie, zajada pomidory i w gronie pozostałych gości żartuje z łączniczki zgrupowania „Radosław” (później z zainteresowaniem przygląda się skuteczności działania jednej z nich). I na tym koniec. Na temat dalszych losów „Anody” z książki Kamińskiego niczego się już nie dowiadujemy, chociaż w pierwszym akapicie treści „Posłowie” do pierwszego jej wydania, które ukazało się w roku 1957, autor napisał (a cenzura nie usunęła tego fragmentu): „Pierwsza część «‘Zośki’ i ‘Parasola’» («W dywersji») została przez autora opracowana wiosną 1946 r. na podstawie ustnych sprawozdań uczestników poszczególnych akcji dywersyjnych. W tymże czasie autor zanotował kilkadziesiąt relacji z walk w powstaniu. Niezastąpionym organizatorem kontaktów autora z ocalonymi ludźmi «Zośki» i «Parasola» był A n o d a – Jan Rodowicz [podkr. – A.F.B.]”¹².

Za sprawą cenzury do końca PRL-u na temat „Anody” nie można się było dowiedzieć więcej, niż tego chciała komunistyczna władza¹³. I chociaż

to jedna z nielicznych omyłek w charakterystyce bohaterów” (B. W a c h o w i c z, *Polska godna szacunku*, w: A. Kamiński, *Zośka i Parasol*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 11).

⁸ K a m i ń s k i, *Zośka i Parasol*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1994, s. 158, 185.

⁹ Tamże, s. 185.

¹⁰ Por. tamże, s. 191, 193.

¹¹ Por. tamże, s. 403.

¹² Tamże, s. 485.

¹³ W krótkiej nocie biograficznej Jana Rodowicza „Anody” zamieszczonej w książce Tomasza Strzembosza *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939-1944* czytamy: „Od grudnia 1939 w SZP/ZWZ, w 1941 zrobił maturę na kompletach gimn. Batorego, w 1942 ukończył Szkołę Podchor. Rez., w 1943 ukończył Państwową Szkołę Elektryczną. Odnznaczony VM V kl. Zginął tragicznie

w jego biogramie opublikowanym w trzydziestym pierwszym tomie *Polskiego słownika biograficznego* z roku 1988 autorzy Stanisław Broniewski i Bogdan Celiński podali, że Jan Rodowicz został aresztowany przez Urząd Bezpieczeństwa 24 grudnia 1948 roku, a 7 stycznia 1949 roku „zginął w gmachu Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego w Warszawie”¹⁴, to jeszcze w roku 1989, w kolejnym wydaniu *Kamieni na szaniec*, przypis dotyczący „Anody” kończył się lakonicznie i nie zawierał żadnych szczegółowych wyjaśnień: „Zginął 7 stycznia 1949 w więzieniu”¹⁵. W tamtym okresie jednak kręgi akowskie, Szarych Szeregów i niektóre kręgi harcerskie wiedziały – z innych źródeł – że Rodowicz został uwięziony przez funkcjonariuszy służby bezpieczeństwa i że konsekwencją tego uwięzienia była jego śmierć. „Anoda” należał do ofiar stalinowskich porządków w powojennej Polsce i znalazł się w gronie

w 1949 r.” (T. Strzembosz, *Oddziały szturmowe konspiracyjnej Warszawy 1939-1944*, PWN, Warszawa 1983, s. 194). Por. tenże, *Akcje zbrojne podziemnej Warszawy 1939-1944*, PIW, Warszawa 1983, s. 489. A tak po latach Strzembosz wspominał swoje potyczki z cenzurą, dotyczące tych właśnie książek: „Starcie z cenzurą, trwające w sumie niemal 10 lat, skończyło się dla mnie pomyślnie: książki wyszły drukiem, a ja nie zmieniłem ani słowa z tekstu pierwotnego, natomiast w II wydaniu docisnąłem jeszcze mocno do deski” (tenże, *Bez tytułu*, w: *Cenzura w PRL. Relacje historyków*, oprac. Z. Romek, Wydawnictwo Neriton–Instytut Historii PAN, Warszawa 2000, s. 198). Por. też: tenże, *W stronę zachodzącego słońca. Życiorysy wpisane w polską historię*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003, s. 166. O tym, że Strzembosz był w posiadaniu materiałów źródłowych dotyczących śmierci „Anody”, świadczy między innymi zapis zawarty w wykazie relacji będących jego własnością, opublikowanym na kartach książki Anny Borkiewicz-Celińskiej o batalionie „Zośka” (por. A. Borkiewicz-Celińska, *Batalion „Zośka”*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1990, s. 791).

¹⁴ S. Broniewski, B. Celiński, *Rodowicz Jan, pseud. Anoda (1923-1949)*, *Polski słownik biograficzny*, t. 31 (zeszyt 130), Zakład Narodowy imienia Ossolińskich–Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1988, s. 358.

¹⁵ K. Kamiński, *Kamienie na szaniec*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 1989, s. 134. Niemal taki sam zapis widnieje na pamiątkowej tablicy poświęconej „Anodzie”, która w wyniku starań jego bliskich, przyjaciół oraz koleżanek i kolegów 7 stycznia 1989 roku umieszczona została na jednej ze ścian Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej. Nie inaczej kończy się informacja o Janie Rodowiczu zamieszczona w opracowanym przez Bogdana Celińskiego słowniku biograficznym, zawierającym życiorysy około siedmiuset siedemdziesięciu żołnierzy batalionu „Zośka”, zamieszczonym w książce Anny Borkiewicz-Celińskiej *Batalion „Zośka”* (por. Borkiewicz-Celińska a, dz. cyt., s. 693). Według stopki wydawniczej książka ta została oddana do składania we wrześniu 1988 roku, podpisana do druku w październiku 1989 i wydrukowana w lutym 1990 roku. Autorce książki udało się jednak zamieścić w „Słowie końcowym” istotne informacje: „Pierwszym aresztowanym ze środowiska żołnierzy batalionu jest Jan Rodowicz «Anoda», który zostaje zabrany 24 grudnia 1948 roku przez funkcjonariuszy UB z mieszkania przy ul. Lwowskiej, gdzie mieszkał z rodzicami. Wkrótce krąg aresztowanych rozszerza się, przy czym było znamienne, iż wszelkie powojenne kontakty towarzyskie «zośkowców» traktowano jako kontakty konspiracyjne. Tylko niewielu aresztowanych zwolniono po areszcie śledczym, większość pozostała w więzieniu. Wyroki, które wkrótce zapadły w niejawnych procesach, były wysokie: od siedmiu lat więzienia poprzez dożywocie do kary śmierci. Ginie w śledztwie «Anoda», wśród aresztowanych w zimie 1948/1949 roku znalazło się dwudziestu siedmiu byłych żołnierzy z batalionu «Zośka»” (tamże, s. 684n.).

„wyklętych”, a przedstawiciele władzy czynili wszelkie możliwe wysiłki, by przeciwdziałać powojennej pamięci o nim, przede wszystkim zaś, by informacja o okolicznościach jego śmierci nie trafiła do publicznego obiegu. A tak w roku 1996 pisał o tych wydarzeniach w swojej książce *Żołnierze wyklęci* Jerzy Ślaski: „Drugą taką katownią, choć na mniejszą skalę, była w Lublinie siedziba Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego i NKWD, mieszcząca się przy ul. Chopina. Wprawdzie wyroków tam nie wykonywano, lecz ludzie ginęli i bez nich, mordowani w czasie przesłuchań. Tak zginął w listopadzie 1944 r. jeden z najwybitniejszych oficerów Lubelskiego Okręgu AK mjr Stanisław Prus («Adam»), inspektor zamojski i dowódca zgrupowania oddziałów partyzanckich 9 ppLeg. AK. Zatluczonego na śmierć przez przesłuchujących go oprawców wyrzucono przez okno z drugiego piętra, pozorując samobójstwo. Szefem Wydziału Śledczego WUBP Lublin był wówczas kpt. Adam Humer. Scenariusz, zastosowany przy zabójstwie mjr. «Adama», powtarzano wielokrotnie. Między innymi w Warszawie, ponad cztery lata później w przypadku jednego z najmężniejszych żołnierzy batalionu «Zośka», por. phm. Jana Rodowicza («Anoda»)”¹⁶.

Dzięki książkom wydanych w ostatnim okresie¹⁷, przede wszystkim w roku 2015, obraz tamtych czasów znacząco się dopełnił, dostarczając także nowych informacji o powojennych losach Jana Rodowicza¹⁸. Prace Barbary Wachowicz, Piotra Lipińskiego i Mariusza Olczaka stanowią swoistą cezurę w prezentowaniu jego postaci. Każda z nich reprezentuje przy tym odrębny gatunek – mamy zatem do czynienia z dokumentem-gawędą o formie scenariusza audycji radiowej czy filmu, z reportażem historycznym i z monografią o charakterze naukowym. Książki te trudno ze sobą konfrontować, a ich lektura ukazuje, że mimo iż autorzy często czerpią z tych samych źródeł, przekazywane przez nich informacje się uzupełniają. Dzięki temu coraz bardziej zbliżamy się do prawdy o tej ważnej dla niepodległej Polski postaci.

Książka Barbary Wachowicz to w pewnym sensie podsumowanie starań podjętych przez autorkę z okazji rocznicy akcji pod Arsenalem już w marcu 1978 roku i później przez nią kontynuowanych. Zaowocowały one audycją w ramach cyklu „Cztery Pory Roku”, którą Wachowicz wspólnie z Andrzejem

¹⁶ J. Ś l a s k i, *Żołnierze wyklęci*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1996, s. 112n.

¹⁷ Zob. m.in. A. P i e t r z a k, *Żołnierze Batalionu Armii Krajowej „Zośka” represjonowani w latach 1944-1956*, Instytut Pamięci Narodowej–Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 2008; B. N o w o Ź y c k i, *Zgrupowanie AK „Radosław”*. Geneza, szlak bojowy i powojenne losy żołnierzy, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2014.

¹⁸ Zob. B. W a c h o w i c z, *Ułan Batalionu „Zośka”*. Gawęda o Janku Rodowiczu „Anodzie”, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2015; P. L i p i ń s k i, *Anoda. Kamień na szaniec*, Agora SA–Muzeum Powstania Warszawskiego, Warszawa 2015; M. O l c z a k, *Jan Rodowicz Anoda. Życie i śmierć bohatera „Kamieni na szaniec”*, Archiwum Akt Nowych–Historyczna, Warszawa 2015.

Matulem poprowadziła w Zaduszkach 1981 roku na antenie Pierwszego Programu Polskiego Radia, a następnie, w roku 1983, ocenzonego tekstem o „Anodzie” opublikowanym przez nią na łamach ogólnopolskiego tygodnika „Przekrój”. O tym jak żył, jak walczył i jak zginął Jan Rodowicz, autorka dowiadywała się etapami, a główne źródło wiedzy stanowiły dla niej relacje jego najbliższych i zachowane w rodzinnych zbiorach pamiątki. „Przez wiele lat odwiedzałam Dom Starców na ulicy Szubińskiej i spisywałam wspomnienia matki «Anody» – Zofii Rodowiczowej, dane mi było cieszyć się przyjaźnią i zaufaniem Krystyny Rodowiczowej – żony brata stryjecznego «Anody», której matka Bohatera powierzyła wszystkie pamiątki, a Pani Krystyna przekazała je na moją wystawę «Kamyk na szafku – opowieść o Druhu Aleksandrze Kamińskim i jego Bohaterach – Harcerzach Szarych Szeregów»¹⁹ – pisze na pierwszych stronach swojej gawędy. Jej opowieść zbudowana została na fundamencie rodzinnych tradycji i pamięci przodków „Anody”. Na tym tle ukazuje też rodzinę, w której wzrastał młody Janek Rodowicz: jego ojca i matkę i starszego brata – rodzinę bardzo szczęśliwą i kochającą się. Janek był żywiołowy, dowcipny, pełen pomysłów, ale również uparty i zacięty; w roku 1935 rozpoczął naukę w warszawskim Gimnazjum im. Stefana Batorego i został harcerzem 23. Warszawskiej Drużyny Harcerzy im. Bolesława Chrobrego (słynnej „Pomarańczarni”). O dalszych, okupacyjnych już losach swojego młodszego syna matka „Anody” mówiła: „O pracy konspiracyjnej syna wiedzieliśmy, powiedział nam o tym sam. Nigdy nie indagowaliśmy go, dokąd wychodził. Na udział syna w wojskowej robocie konspiracyjnej godziliśmy się z całą lojalnością i zrozumieniem. Mieszkanie nasze używane było jako lokal konspiracyjny na spotkania, szkolenia, komplety maturalne, wykłady podchorążówki, skrzynie z bronią w piwnicy, schowek z aparatem radiowym i bronią w podłodze w pokoju Janka. [...] Braliśmy czynny udział w pracach syna [...]. Młodzież bywającą u nas cechowała pogoda ducha, zapał, obowiązkowość, prawość, odwaga, uczynność i nadzwyczajna pracowitość... Pracowali, walczyli, uczyli się!”²⁰.

Powstańczy „uzysk” „Anody” to – obok awansów na podharcmistrza i podporucznika czasu wojny, a także bojowego dorobku z Krzyżem *Virtuti Militari* na czele – postrzał z pistoletu w lewą stopę (5 sierpnia 1944 roku), przestrzał lewego płuca z karabinu (10 sierpnia), lewa, górna część klatki piersiowej poszarpana odłamkami po wybuchu pocisku działa czołgowego (15 września), rana od odłamków granatnika w lewym kłykcii i lewa ręka złamana w łokciu po upadku z noszy w drodze do szpitala (16 września). W tle zaś tego wszystkiego znalazły się między innymi: bohaterski wysiłek Stanisława Sieradzkiego

¹⁹ Wachowicz, dz. cyt., s. 12.

²⁰ Tamże, s. 63.

„Śwista”, który 15 sierpnia na własnych plecach przeniósł rannego Rodowicza pod ostrzałem z placu Krasińskich do szpitala na Miodową (gdzie zajął się nim doktor Zygmunt Kujawski „Brom”), łyk wódki od Haliny Martin „Doroty”, gdy „Anoda” leżał wśród ciężko rannych „zośkowców” na Czerniakowie w oczekiwaniu na ewakuację, czy pomoc żołnierza 1 Armii Wojska Polskiego (tak zwanych berlingowców) sierżanta Nowaka, który kierował przeprawą pontonową z Pragi na drugi brzeg Wisły i z powrotem, pomagając w ten sposób między innymi w transporcie rannych powstańców²¹.

O tym, że ich drugi syn przeżył (starszy o siedem lat od Janka Zygmunt został ranny już 1 sierpnia 1944 roku i trafił do szpitala na ul. Chełmskiej, gdzie 30 sierpnia zginął w wyniku bombardowania lotniczego), Rodowiczowie dowiedzieli się w styczniu 1945 roku, ale Jan odnalazł ich dopiero w marcu, w przeddzień imienin ojca. W książce Wachowicz czytamy dalszą relację matki „Anody”: „To było w Milanówku. Wracam z wyprawy po żywność, otwieram drzwi. Schował się przede mną, jak dziecko. Ale zobaczyłam go w lustrze! Krzyku narobiłam! Był w kożusku, pożyczonym od jakiegoś dozorczy, letniej czapce, ręka na temblaku, bezwładna, okropne blizny... Jedną noc przebył z nami. Już gnał do Warszawy. Już się spieszył. Bo tam, pod gruzami, czekali na niego przyjaciele. Trzeba było ich odnaleźć, zabrać, przenieść – by spoczęli obok «Rudego», «Alka», «Zośki»...”²².

Czy kilka miesięcy później rodzice Rodowicza zostali wtajemniczeni przez syna w jego „inne sprawy” – tego nie wiemy. „Anoda” był członkiem Oddziału Dyspozycyjnego „Kmity” (Henryka Kozłowskiego) i (już po awansie na porucznika) dowodził wydzieloną z niego Grupą Bojową. W Łodzi doznał złamania ręki i obojczyka podczas nieudanego zamachu na życie szefa Wojewódzkiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego Mieczysława Moczara. Brał też udział w planowaniu „odwetu” za ówczesne aresztowanie przez bezpiekę Jana Mazurkiewicza „Radosława”. Można jednak mieć pewność, że do Rodowiczów dotarły wieści, iż syn skorzystał z ogłoszonej amnestii i – wraz z innymi członkami batalionu „Zośka” – 19 września 1945 roku „ujawnił się”, stając przed tak zwaną Komisją Likwidacyjną w Warszawie. Rodzice zapewne wiedzieli też, że tak jak większość byłych powstańców, ich syn zapisał się na studia. Z czasem sytuacja się zmieniła, otrzymali bowiem mieszkanie w Warszawie przy ulicy Lwowskiej 7/10, do którego wprowadził się również ich syn. „Iluż się tam mieściło chłopców i dziewcząt, tej resztki batalionu, którym pisane było przeżyć. Gromadzili się koło Janka. On bowiem pozostał symbolem tych postaw, które kształtowały batalion, które nadały charakter tej

²¹ Por. tamże, s. 80-85. Stanisław Broniewski i Bogdan Celiński podają w biografii „Anody” inne daty odniesienia przez niego ran w powstaniu (por. B r o n i e w s k i, C e l i Ń s k i, dz. cyt., s. 358).

²² W a c h o w i c z, dz. cyt., s. 86.

grupie młodzieży. On reprezentował i zastępował «Felka», «Rudego», «Zośkę». To dlatego wszyscy Ignęli do Janka, wspomagali go w akcji ekshumacji zwłok poległych kolegów, w tworzeniu kwatery poległych na cmentarzu wojсковym na Powązkach, odpowiedzieli na apel, pisząc pamiętniki wydane tyle razy potem przez Tadeusza Sumińskiego «Leszczycza», żołnierza drugiej drużyny plutonu «Felek». To właśnie Janek sprawił, że ujawniliśmy się, dając tym wyraz nadziei do naszego prawa do wolności” – wspomina w książce Barbary Wachowicz Kazimierz Łodziński²³.

Jana Rodowicza, wówczas studenta Wydziału Architektury Politechniki Warszawskiej, aresztowano w mieszkaniu, przy wigilijnym stole, 24 grudnia 1948 roku. Po jego „archiwum”, które stało w pudłach na szafie, funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa wrócili dzień później, ale na szczęście zabrali już tylko to, czego rodzice „Anody” nie ukryli u sąsiadów („resztki, które nikomu nie mogły zaszkodzić, na żaden naprowadzić trop”²⁴). Ocalałe relacje i wspomnienia żołnierzy batalionu „Zośka” trafiły potem do Hanny Długoszowskiej, matki innych „zośkowców”: Marka „Baobaba” i Andrzeja „Długiego”, którzy zginęli w powstaniu. Ostatecznie jednak (zanim Hanna Długoszowska popełniła samobójstwo) znalazły się za jej pośrednictwem w rękach matki „Hani Białej”, Ireny Zakrzewskiej, która dopiero po kilku latach przez swoją siostrę przekazała je Aleksandrowi Kamińskiemu²⁵.

O śmierci syna i pochowaniu jego zwłok 12 stycznia 1949 roku na I Cmentarzu Miejskim na Powązkach Rodowiczowie dowiedzieli się z oficjalnego pisma, które otrzymali z Naczelnej Prokuratury Wojskowej i które nosiło datę 1 marca 1949 roku. Już następnego dnia po jego nadejściu odszukali mogiłę (w księdze ewidencyjnej cmentarza zmarły zapisany był jako NN, ale kierownik Biura Pogrzebowego na ulicy Rakowieckiej rozpoznał Rodowicza i zapobiegliwie przygotował informację dla jego rodziny). Wtedy pożegnali go tylko w gronie najbliższych (była wśród nich także narzeczona Janka, Alicja Arens). Dwa tygodnie później bez większych trudności formalnych ekshumowano „Anodę” i pochowano go raz jeszcze – z przypiętymi odznaczeniami i w nowej trumnie – już w rodzinnej mogile na Starych Powązkach (w kwaterze 228-I-12). Ogólnych oględzin zwłok dokonała wcześniej spokrewniona z rodziną lekarka Anna Rodowicz, gdyż rodzice nie uwierzyli w formalnie odnotowane w dokumencie samobójstwo syna). Wtedy też pojawiło się podejrzenie, iż „Anoda” został zastrzelony, na jego głowie, za uchem, zauważono bowiem ranę²⁶.

²³ Tamże, s. 137.

²⁴ Tamże, s. 144.

²⁵ Por. tamże, s. 146n.

²⁶ Por. tamże, s. 147-150.

Od tamtego dnia, 16 marca 1949 roku, trwało podjęte przez rodzinę „śledztwo” zmierzające do odkrycia faktycznych powodów śmierci „Anody”. Dokonane w późniejszych latach ustalenia wskazywały, że „Anoda” został w czasie śledztwa zamęczony. Od osób trzecich rodzina dowiedziała się między innymi, że sekcja zwłok wykazała, iż Jan Rodowicz miał wgniecioną klatkę piersiową. Ówczesny kierownik Zakładu Medycyny Sądowej nie chciał podpisać protokołu stwierdzającego nieprawdę i miał z tego tytułu nieprzyjemności. O tym, że śmierć „Anody” nie była spowodowana samobójstwem, powiedział najbliższym dopiero w drugiej połowie lat pięćdziesiątych Konrad Okolski, dyrektor Szpitala Dzieciątka Jezus w Warszawie, nie ujawniając jednak źródła swojej wiedzy. Co ważne, z całą pewnością „Anoda” żył jeszcze wieczorem 3 stycznia 1949 roku, widziany był bowiem na korytarzu w gmachu Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego przez aresztowanego w tym dniu i przewiezionego tam wieczorem Henryka Kozłowskiego „Kmitę” (który spędził w stalinowskich kazamatach osiem lat; w roku 1968 wyemigrował do Kanady)²⁷.

Ojciec Janka, profesor Politechniki Warszawskiej, zmarł w roku 1951. Po śmierci męża matka „Anody”, Zofia Rodowicz, znalazła pracę w bibliotece Politechniki, gdzie przepracowała następnie osiemnaście lat, awansując na stanowisko kustosa i kierowniczkę działu czasopism²⁸. Do końca swoich dni (zmarła w roku 1991, w wieku dziewięćdziesięciu sześciu lat) była też kustoszem pamięci o swoim synu. To właśnie dzięki jej zabiegom zawdzięczamy podstawową wiedzę na jego temat.

W roku 1995 swój pierwszy reportaż o „Anodzie” opublikował na łamach „Gazety Wyborczej” Piotr Lipiński²⁹. 27 kwietnia 1995 roku był on obecny jako dziennikarz przy ponownej ekshumacji Jana Rodowicza, którą w wyniku śledztwa rozpoczętego w roku 1992 zarządziła Główna Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu. Nawet wówczas istniały jeszcze trudności w ujawnianiu szczegółów zbrodni aparatu komunistycznego w Polsce. Lipiński pisze o tym, że chociaż byli funkcjonariusze Urzędu Bezpieczeństwa stali się podejrzanymi w prokuratorskich postępowaniach dotyczących torturowania więźniów, ich nazwiska zgodnie z prawem należało „ukryć pod inicjałem”, niektórzy świadkowie zaś „wciąż bali się mówić”, przyzwyczajeni przez lata komunizmu, że mogą sobie w ten sposób zaszkodzić – mając za sobą długi okres niewoli, nie byli pewni, jak skończy się dopiero wówczas kilkuletni „epizod” wolnej Polski³⁰. „Wszystko, co było związane z jej śmiercią, od

²⁷ Por. tamże, s. 150-158.

²⁸ Por. tamże, s. 194.

²⁹ Zob. P. L i p i ń s k i, *O Janie Rodowiczu, Anodzie. Jak po wojnie zamordowano uczestnika Akcji pod Arsenalem*, „Gazeta Wyborcza” z 29 IV 1995, <http://wyborcza.pl/1,76842,1391894.html?disableRedirects=true>.

³⁰ Zob. tamże. Por. t e n ż e, *Anoda. Kamień na szanie*, s. 13.

początku budziło wątpliwości. Poczynając od najprostszego pytania: dlaczego go aresztowano? Przecież nie prowadził już żadnej konspiracji. Kto go przesłuchiwał? Polacy czy może Sowieci? Jak zginął? Śmiertelnie pobity czy zastrzelony?”³¹ – pisał na początku swojej późniejszej książki Lipiński, informując niejako czytelnika o własnych motywacjach reporterskich (książka ta powstała właśnie w ich efekcie, po cyklu innych publikacji na temat „Anody”).

O wynikach ekshumacji Jana Rodowicza dokonanej w roku 1995 Lipiński pisze następująco: „Niestety, nadzieje, że nauka wyjaśni, co wydarzyło się w przeszłości, rozwiały się [...]. Kiedy wysuszono kości «Anody», okazało się, że nic nie można z nich odczytać. [...] Język medycyny fachowo opisywał to, co dało się zaobserwować kilkadziesiąt lat po śmierci Janka: z kości zostały tylko drobne szczątki. Żadna z nielicznych zachowanych kości nie była połamana. Z czaszki nie pozostało niemal nic. Ustalenie przyczyny zgonu okazało się niemożliwe. Biegli nie mogli potwierdzić ani wykluczyć żadnej wersji. Ani rany postrzałowej, ani urazów klatki piersiowej, ani upadku z wysokości”³².

W wyniku reporterskiego śledztwa Lipiński odnalazł nazwiska funkcjonariuszy, którzy przesłuchiwali „Anodę” w Departamencie V Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego na ul. Koszykowej w Warszawie, na czele którego stała wówczas Julia Brystygier³³. Dotarł też do protokołów przesłuchań Rodowicza, ale zastrzega, że wiedza ta opiera się na zachowanych dokumentach MBP, którym nie można w pełni ufać. Wśród funkcjonariuszy, którzy prowadzili przesłuchania „Anody”, byli na pewno Wiktor Herer i Bronisław Kleina. Źródłem tej informacji było śledztwo w sprawie losów Rodowicza, trzykrotnie wszczynane przez prokuraturę (w latach: 1994, 1995 i 1996) i trzykrotnie przez nią umarzane. Przesłuchiwani podczas niego byli funkcjonariusze Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego Herer i Kleina zaprzeczali jednak, że „Anodę” bito, i konsekwentnie trzymali się wersji o jego samobójczym skoku z okna. Inni funkcjonariusze, którzy na pewno zetknęli się ze sprawą Rodowicza na drodze służbowej (szefowa Departamentu V i jego wicedyrektor, dwóch śledczych, sekretarka oraz prokurator), zmarli, a więc nie mogli już niczego wniesić do śledztwa³⁴. Lipiński pisze: „Z punktu widzenia prawa sytuacja była oczywista – nikomu nie można postawić zarzutu zabójstwa. To oznaczało zamknięcie śledztwa. Ale z punktu widzenia historii do odłożenia akt na półkę było jeszcze bardzo daleko. Reporter i historyk mogą chwytac

³¹ T e n ż e, *Anoda. Kamień na szaniecu*, s. 13.

³² Tamże, s. 87n.

³³ Por. P. B u k a l s k a, *Krwawa Luna*, Wielka Litera, Warszawa 2016, s. 162-166; I. K i e n z l e r, *Krwawa Luna i inni. Prokuratorzy i śledczy systemu stalinowskiego w Polsce*, Bellona, Warszawa 2016, s. 31, 146.

³⁴ Por. L i p i ń s k i, *Anoda. Kamień na szaniecu*, s. 93n.

się poszlak, które nie przekonają żadnego sądu. Ale dzięki tym strzępom informacji mogą stawiać pytania zbliżające do prawdy”³⁵.

W książce Lipińskiego pojawiają się zatem kolejne poszlaki dotyczące możliwych przyczyn śmierci „Anody”. Żadna jednak nie jest wystarczająco mocna, aby wykluczyć pozostałe. Najwięcej trudności przysparzało autorowi jednak to, że apele środowiska byłych żołnierzy batalionu „Zośka” o przekazywanie informacji na temat³⁶ oraz dziennikarskie reportaże Lipińskiego często spotykały się z odzewem ze strony zwykłych konfabulantów lub osób, których opowieści nie były wystarczająco wiarygodne. Co ważne, Lipińskiemu udało się porozmawiać o „Anodzie” i z Kleiną, i z Hererem, którzy jednak uparcie trzymali się swoich, zbieżnych ze sobą wersji zdarzeń. W ostatnich akapitach „Epilogu” książki Lipińskiego czytamy zatem: „Po latach wciąż nie wiemy, jak zginął Janek”³⁷.

Praca Mariusza Olczaka, historyka i archiwisty Archiwum Akt Nowych w Warszawie, zatytułowana *Jan Rodowicz Anoda. Życie i śmierć bohatera „Kamieni na szaniec”*, ukazała się w roku 2015 już po publikacji książki Lipińskiego i poprzedziła książkę Wachowicz. We wstępie autor pisze o chronologii badań historycznych nad postacią Jana Rodowicza: „O pamięć o «Anodzie» od 1949 r. walczyła jedynie rodzina. Później starali się badać konfidenccjonalnie sprawę również koledzy z batalionu i z Politechniki Warszawskiej. Z czasem własne śledztwo zaczęli prowadzić także badacze i miłośnicy historii. [...] Wśród postaci popularyzujących wiedzę o Janie Rodowiczu w okresie PRL na pewno wypada wymienić wybitnego badacza Polskiego Państwa Podziemnego prof. Tomasza Strzembosza, Barbarę Wachowicz, w szeregu publikacji opisującą postacie poszczególnych żołnierzy «Zośki», jak i w artykułach prasowych samego Jana Rodowicza. Na pewno duże zasługi w tym dziele mają koledzy i koleżanki z Politechniki Warszawskiej [...]. Ważne na pewno były również programy telewizyjne Dariusza Baliszewskiego i artykuły redaktora Piotra Li-

³⁵ Tamże, s. 95.

³⁶ Zob. m.in. Społeczny Komitet Opieki nad Grobami Poległych Żołnierzy Batalionu „Zośka”, <http://www.batalionzoska.pl/>; Światowy Związek Żołnierzy Armii Krajowej, <https://www.armia-krajowa.org.pl/>.

³⁷ L i p i ń s k i, *Anoda. Kamień na szaniec*, s. 260. Niebywale krytyczną ocenę reporterskich dociekań Piotra Lipińskiego, opisanych w jego książce o „Anodzie”, przedstawiła Joanna Rodowicz, jedna z trzech córek Krystyny i Stanisława Rodowiczów. W kwietniu 2015 roku skierowała ona upowszechniony później w mediach list do autora (zob. *Dla Ubecji konieczne było zrobienie z Anody samobójcy, dlaczego informacja, że zginął ZAKATOWANY jest tak bardzo niewygodna do dzisiaj?*, List Joanny Rodowicz do autora książki *Anoda*, 26 IV 2015, <http://niezломni.com/dla-ubecji-konieczne-bylo-zrobienie-z-anody-samobojcy-dlaczego-informacja-ze-zginal-zakatowany-jest-tak-bardzo-niewygodna-do-dzisiaj-list-joanny-rodowicz-do-autora-ksiazki-anoda/>). Zob. też: *Legenda Jana Rodowicza „Anody”* (Z Piotrem Lipińskim rozmawia Konrad Tracz), 8 VI 2015, <http://historia.org.pl/2015/06/08/legenda-jana-rodowicza-anody-wywiad-z-piotrem-lipinskim/>.

pińskiego. Dogłębne badania naukowe nad represjami wobec środowiska byłych żołnierzy «Zośki» i «Parasola» praktycznie rozpoczęła i posunęła naprzód dopiero dr Agnieszka Pietrzak, która sięgnęła do niedostępnych wcześniej dokumentów przechowywanych w Instytucie Pamięci Narodowej. W trakcie ostatnich badań ustaliła tożsamość agentury UB w [tym – A.F.B.] środowisku [...]. W tej książce chciałem pokazać, że Jan Rodowicz to nie tylko bohaterski żołnierz i dowódca, ale również osobowość, która potrafiła dokonać równie ważnych rzeczy w okresie pokoju”³⁸.

Zdaniem Olczaka do zasług „Anody” na tym polu należały: uruchomienie akcji zbierania dokumentów dotyczących historii batalionu „Zośka”, współtworzenie Archiwum Baonu Zośka, współpraca z Aleksandrem Kamińskim („Anoda” wywarł pośredni wpływ na kształt powojennego wydania *Kamieni na szaniec*, a także na powstanie książki *Zośka i Parasol*), spisanie osobistych wspomnień dotyczących śmierci „Pudla” (Tadeusza Tyczyńskiego z plutonu „Felek”) w czasie walk o Gęsiówkę, akcji pod Arsenalem, a także opracowanie szeregu zestawień (spisu akcji batalionu, list awansów i odznaczeń dla poległych, stanów plutonu „Felek” do powstania i w czasie powstania). Warto też wspomnieć o jego tekstach z roku 1945 zamieszczonych w *Biuletynach Historycznych Brody* 53³⁹, które przygotowywał wspólnie z Bogdanem Celińskim. Trzeba przy tym podkreślić, że Olczak nie tylko odnalazł część tych materiałów, ale jako pierwszy zidentyfikował „Anodę” jako ich autora⁴⁰.

U podstaw powojennego zaangażowania Rodowicza legł szereg różnych okoliczności, wśród których znalazło się i to, że co najmniej do czerwca 1945 roku stan jego zdrowia nie pozwalał na inną aktywność (po kilku operacjach musiał wracać na kolejne zabiegi do szpitala). W marcu 1945 roku uznano go za niezdolnego do służby wojskowej, a później, po przejściu badań przeprowadzonych przez komisję przy Związku Inwalidów Wojennych, został uznany za inwalidę z uszczerbkiem na zdrowiu sięgającym 81%. Wszystko to jednak nie przeszkadzało „Anodzie” w poszukiwaniach grobów poległych żołnierzy „Zośki” – uczestniczył w nich niemal od początku roku 1945 (ważna była jego wiedza o lokalizacji grobów i obecność przy identyfikacji zwłok). Współorganizował też 31 października 1945 roku na Powązkach Wojskowych uro-

³⁸ Olczak, dz. cyt., s. 5n.

³⁹ W trakcie prac nad tworzeniem Archiwum Batalionu „Zośka” przez środowisko byłych żołnierzy starano się zebrać możliwie jak najwięcej wspomnień. Latem 1945 roku „Anoda” wspólnie z Bogdanem Celińskim przygotował trzy biuletyny kolportowane w środowisku „zośkowców”, które swą treścią zachęcały do podejmowania pracy w tym kierunku. Ich nakład był niewielki i – jak zaznaczano – powinny być zwrócone do Biura Archiwum po odpowiednim wykorzystaniu. Dodatkowo 5 kwietnia 1946 roku komisja wydawnicza batalionu „Zośka” ogłosiła konkurs na najciekawsze wspomnienia dotyczące historii batalionu. Zebrane wówczas materiały posłużyły także Kamińskiemu między innymi do przygotowania powojennego wydania *Kamieni na szaniec* (por. tamże, s. 313n.).

⁴⁰ Por. tamże, s. 315-323 (tam treść trzech biuletynów).

czysty pogrzeb harcmistrza por./kpt. Andrzeja Romockiego „Morro”, którego powstańczy grób został wówczas odnaleziony. Andrzej Romocki – kawaler orderu *Virtuti Militari*, w roku 1944 dwukrotnie odznaczony Krzyżem Walecznych – był dowódcą 2 kompanii „Rudy” i jednocześnie zastępcą dowódcy batalionu „Zośka” i z tego tytułu kondukt pogrzebowy aż z Solca nad Wisłą stał się zarazem manifestacją patriotyczną.

Inwalidztwo nie stanęło też Rodowiczowi na przeszkodzie w objęciu dowództwa tak zwanej Grupy Bojowej w Oddziale Dyspozycyjnym, który w marcu 1945 roku sformował „Kmita” na rozkaz płk. Jana Mazurkiewicza „Radosława”, wówczas szefa Obszaru Centralnego Delegatury Sił Zbrojnych na Kraj, w roku 1944 dowódcy Kedywu KG AK, a w czasie powstania warszawskiego dowódcy Zgrupowania AK („Radosław”), w skład którego wchodziły między innymi bataliony „Zośka” i „Parasol”. „Anoda” był jednak aktywnym członkiem Oddziału tylko do sierpnia 1945 roku, gdyż podczas zaplanowanej wówczas akcji uległ wypadkowi⁴¹.

Sytuacja zasadniczo zmieniła się po formalnym ujawnieniu się „Anody” w związku z amnestią we wrześniu 1945 roku, której forma budziła jednak kontrowersje: 1 sierpnia 1945 roku „Radosław” został aresztowany przez funkcjonariuszy Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego i po kilkudniowym pobycie w więzieniu podjął decyzję o rozwiązaniu Delegatury Sił Zbrojnych na Kraj. Ostatecznie wiązana z amnestią nadzieja na „normalizację”, a także poczucie obowiązku oraz zaufanie wobec argumentacji przełożonych wzięły u większości byłych „zośkowców” górę. W konsekwencji amnestii w środowisku byłych powstańców i konspiratorów doszło do mocniejszego zwarcia szeregów, zintensyfikowano między innymi działania na rzecz upamiętnienia tych, którzy zginęli (dalsze ekshumacje powstańców prowadzone były aż do kwietnia 1946 roku). Wszystkiemu temu towarzyszyło pragnienie unormowania i odbudowy życia w cywilu. Tylko nieliczna grupa zaufanych osób (do której zaliczał się „Anoda”) wiedziała od pułkownika „Radosława” (ostatecznie wyszedł on na wolność po krótkim pobycie w więzieniu Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego), że działalność konspiracyjna będzie kontynuowana (głównie przez ukrywanie broni i zachowywanie gotowości do wystąpienia zbrojnego w wypadku kolejnej wojny światowej)⁴².

Z dzisiejszej perspektywy można by sądzić, że tworzenie archiwum batalionu „Zośka” było w ówczesnej sytuacji działaniem nieroztropnym. Wtedy jednak wydawało się, że ratowanie od niepamięci nie tylko zasług i bohater-skich czynów, ale także szarej pracy konspiracyjnej z okresu okupacji, czyli z czasu przed amnestią, nie mogło już nikomu zaszkodzić. Podobne działania

⁴¹ Por. tamże, s. 277-282.

⁴² Por. tamże, s. 305.

podejmowały zresztą również inne środowiska, którym z pewnością trudno było zaakceptować „władzę ludową”⁴³. Świadczą o tym szczegółowe dane podawane w arkuszach Komisji Likwidacyjnej i innych stowarzyszeń o charakterze kombatanckim. Jak się niestety okazało, inicjatywy te – obok donosów osób złamanych przez UB lub współpracujących z jego agendami z własnej woli – stały się dla służby bezpieczeństwa źródłem nieocenionej wiedzy operacyjnej, i to mimo środków ostrożności podejmowanych przez byłych członków podziemia (w przypadku środowiska „zośkowców” zebrane wspomnienia i dokumenty przechowywane były w mieszkaniach kilku osób)⁴⁴.

Jak się później okazało, w latach 1947-1948 czujność byłych konspiratorów z batalionu „Zośka”, których ówczesnej aktywności niejako „patronował” pułkownik „Radosław”, uległa jednak uspieniu. Świadczyć o tym może choćby ich zachowanie po aresztowaniu „Anody”. Olczak pisze o tym w ten sposób: „Wiadomość o aresztowaniu «Rodowicza» rozeszła się po Warszawie szybko. Do «Kmity» dotarł od razu z mieszkania na Lwowskiej «Synon» [Wojciech Szymanowski – A.F.B.]. «Kmita» poprzez właśnie «Synona» i lokal kontaktowy przy ul. Nowogrodzkiej o aresztowaniu «Anody» zawiadomił jeszcze tego samego dnia «Radosława». Czy to przeczuwając nadchodzące aresztowania, czy też nie widząc w zatrzymaniu «Anody» nic groźnego i traktując to jako odosobniony przypadek, «Radosław» wyjechał na Nowy Rok do Krakowa i Zakopanego. O kolejnych aresztowaniach dowiedział się już po powrocie 4 lub 5 stycznia od żony «Kmity» – «Paulinki» [Anny Kozłowskiej – A.F.B.]”⁴⁵.

Trzeba też dodać, że mimo rozpaczy państwa Rodowiczów (przesłuchiowanych później w związku z aresztowaniem ich syna i znalezieniem w ich mieszkaniu przez funkcjonariuszy Urzędu Bezpieczeństwa przechowywanych przez niego materiałów oraz obcej waluty), a także bliskich przyjaciół Janka (choćby zrozpaczonej „Paulinki”) część „zośkowców” starała się bagatelizować sprawę – niewątpliwie wpływ na tę sytuację miała też aktywność działających w środowisku agentów UB, którzy do takich postaw zachęcali.

⁴³ „Od pierwszej chwili po powrocie do kraju miałem świadomość, że trzeba zapisać przeżycia niedawno minionego czasu, w którym kierowałem Szarymi Szeregami. [...] Przystąpiłem do tej pracy niezwłocznie. Do Polski powróciłem w marcu 1946 roku, a już w maju lub czerwcu tegoż roku rozpocząłem pracę nad ową historią w małym, gdyż liczącym zaledwie dwie osoby zespole, nazwanym Komisją Historyczną Naczelnictwa ZHP. Tą drugą osobą – obok mnie – był mąż mej łączniczki «Izy», wywodzący się z «Parasola» Witold Dunin-Wilczyński. [...] Dwie sprawy hamowały podjętą pracę, tzw. «okazje» oraz niedoceniony początkowo trud pracy zawodowej. [...] «Okazje» pojawiały się same i domagały natychmiastowego ich wykonania. Pamiętam dwie. [...] Druga to wywołana przez aktywność Jana Rodowicza «Anody» możliwość napisania artykułu na temat akcji pod Arsenalem do «Nowin Literackich». S. B r o n i e w s k i „Orsza”, *To nie takie proste. Moje życie*, Wing, Warszawa 2001, s. 62. Por. tamże, s. 211n.

⁴⁴ Por. O l c z a k, dz. cyt., s. 323.

⁴⁵ Tamże, s. 453.

Po aresztowaniu „Anody” część środowiska zorganizowała nawet wspólnego sylwestra u Bogdana Celińskiego przy ul. Filtrowej, a wśród życzeń noworocznych wymieniano pragnienie, by Janek szybko wrócił. Zebrani nie spodziewali się, że zaledwie za kilka dni sami zostaną aresztowani⁴⁶. Niektórzy znajomi „Anody” spodziewali się jednak najgorszego⁴⁷.

I choć ostatecznie nie wiadomo, z jakich powodów aresztowano „Anodę”, to według Olczaka, „przystępując do aresztowania i przesłuchań Rodowicza funkcjonariusze MBP byli w dyspozycji informacji pozyskanych wcześniej”⁴⁸. Kwestia ta jest bardzo ważna, stawia bowiem w zupełnie innym świetle „Anodę” i protokoły „jego zeznań”. To, jak wyglądały te przesłuchania, co potwierdził i na jakim ich etapie, a czemu zaprzeczał i czego ubekom nie ujawniał (milcząc, zasłaniając się niepamięcią lub kłamiąc), a co na nim wymuszono (uciekając się do presji psychologicznej i fizycznej – bo takie były praktyki), zabrał ze sobą do grobu. Dokumenty, które wytworzone zostały w śledztwie przez funkcjonariuszy MBP, nie miały na celu ukazania obiektywnej prawdy, a jedynie udowodnienie przyjętej z góry tezy. Między innymi twierdzono, że w sierpniu 1945 roku pułkownik „Radosław” nie był szczery i nadal konspirował przeciwko „władzy ludowej”, wykorzystując zwarte środowisko swoich byłych podkomendnych z powstania. Koronnym dowodem na rzecz tej tezy miała być odnaleziona broń. Niebawem zresztą „Radosław” został ponownie aresztowany, był torturowany oraz przymuszany do składania fałszywych zeznań i ostatecznie skazany na dożywocie. Istnieją zatem ogromne zastrzeżenia co do wiarygodności dokumentacji śledztwa w sprawie „Anody”. Nie sposób sprawdzić, co faktycznie przesłuchiwany „Anoda” powiedział, a co do protokołu przesłuchania dodano z innych źródeł (agenturalnych lub zeznań innych osób), aby przedstawić określoną wersję wydarzeń. Trzeba pamiętać, że podpis na tego rodzaju „dokumencie” wcale nie oznaczał potwierdzenia,

⁴⁶ Por. tamże, s. 454.

⁴⁷ „Pierwsze dni po aresztowaniu pozostały w pamięci jako pełne krzyżujących się w naszym środowisku informacji. [...] Był to dla nas przedziwny okres. Gdzieś w podświadomości funkcjonowała automatyczna reakcja: opuszczenie mieszkania, ukrywanie się, zmiana osobowości (nazwisko, dokumenty, dzielnica, wygląd). Teraz to wszystko było na tyle niemożliwe, że nawet nie ujawniło się w postaci jakiegos rozumowania. Przecież w domu żona, 4,5-letnia Anusia, 2,5-letni Wituś, praca z licznymi i rozgałęzionymi kontaktami... Trzeba było czekać... Pamiętam, że z początku wyrażało się to czekaniem wieczorem i w nocy na charakterystyczny dzwonek do drzwi. [...] Dzwonka nie było. Gdzieś po trzeciej godzinie załamywaliśmy się i kładliśmy się jednak spać. Następną noc to samo. W dzień wynosiło nas z domu. [...] To wszystko trwało. Dotarła informacja o śmierci «Anody», oficjalnie podawana kłamliwa wersja, że to samobójstwo. Seria aresztowań powoli wygasła. [...] A «łazłem» im w oczy jeszcze wiele razy. Tak znalazłem się np. z którymś kolegą z batalionu «Zośka» w zakładzie pogrzebowym przy rogu ul. Rakowieckiej i Sandomierskiej. Chodziło o zwłoki «Anody» [...]. Lecz z bytności tej niewiele pamiętam, pewnie dlatego, że zwłok nie oglądałem; nie pamiętam też, kto towarzyszył mi z «Zośki». B r o n i e w s k i „Orsza”, dz. cyt., s. 127-130.

⁴⁸ Olczak, dz. cyt., s. 456.

że zawiera on prawdę – czasem była to ze strony przesłuchiwanego po prostu walka o kolejne godziny życia... Funkcjonariusze Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego bardzo sprawnie też zacierali ślady swojej działalności. Nie mamy żadnej gwarancji, że po pierwszej ekshumacji Rodowicza i złożeniu jego ciała do grobu rodzinnego nikt w ten pochówek już nie ingerował. Rodzinie zadziwiająco sprawnie udało się odnaleźć pierwszą kwaterę, w której spoczywał, a potem bez trudności uzyskano zgodę „poza godzinami urzędowania” na nowy pochówek. Czy widoczny stan zwłok oraz ich pedantyczny ubiór nie był przypadkiem zaplanowany celowo, po to, by odwieść bliskich od pomysłu ubrania ich na nowo i bardziej precyzyjnego sprawdzenia obrażeń „Anody” po jego „samobójczym skoku”?

Wyróżnikiem pracy Olczaka z pewnością jest jej bogata, wysokiej jakości ikonografia. Ilustracje to niemal połowa książki, a reprodukowane są wśród nich także dokumenty historyczne – z tego względu praca ta na pewno stanowić będzie bezcenną pamiątkę dla kolejnych pokoleń rodziny Rodowiczów, a dla badaczy i czytelników zainteresowanych tematem cenne źródło samodzielnej analizy.

Swoistym dopełnieniem obrazu postaci Jana Rodowicza jest wydana w ostatnim czasie przez Instytut Pamięci Narodowej książka autorstwa Przemysława Benkena *Tajemnica śmierci Jana Rodowicza „Anody”*⁴⁹. Benken twierdzi, że do dziś „powstało przynajmniej pięć wersji mających wyjaśnić okoliczności tajemniczej śmierci Jana Rodowicza w areszcie śledczym MBP”⁵⁰. Prawdopodobne warianty wydarzeń opisał w podrozdziałach: „Nieumyślne pobicie ze skutkiem śmiertelnym” i „Skok samobójczy wymuszony przebiegiem śledztwa” (sam przychyliła się do tej drugiej wersji). Zastrzega też jednak: „Trzeba [...] raz jeszcze podkreślić, że obie [wersje – A.F.B.] mają słabe punkty tak istotne, że nie można z całkowitą pewnością przyjąć żadnej z nich”⁵¹. W zakończeniu tej pracy czytamy: „Komunistycznemu aparatowi bezpieczeństwa nie udało się w dłuższej perspektywie czasowej zrealizować celu, jakim było wyeliminowanie ze zbiorowej pamięci Polaków bohaterskiej karty zapisanej w latach 1939-1945 i po zakończeniu II wojny światowej. [...] Jan Rodowicz, niezależnie od kontrowersji dotyczących okoliczności jego śmierci, stał się niekwestionowanym symbolem konspiracji antyniemieckiej, jak również oporu przeciwko władzy komunistycznej. Trzeci pogrzeb «Anody», który odbył się 24 maja 1995 r., przerodził się w manifestację patriotyzmu mieszkańców stolicy. [...] Mam nadzieję, że przez swoje badania, zaprezen-

⁴⁹ Zob. P. B e n k e n, *Tajemnica śmierci Jana Rodowicza „Anody”*, Instytut Pamięci Narodowej – Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, Warszawa 2016.

⁵⁰ Tamże, s. 160.

⁵¹ Tamże.

owane w niniejszej publikacji, również przyczynię się do popularyzacji tej niezwyklej postaci, a także sprawię, że ostatnie dni życia «Anody» staną się okazją do pogłębionej refleksji nad bogatym spektrum ludzkich postaw zajmowanych w okresie stalinowskim i bolesną historią naszego narodu⁵².

Współczesnym pozostaje pytanie, czy z dzisiejszej perspektywy należy skupiać się przede wszystkim na okolicznościach tragicznej śmierci „Anody”. To oczywiście niebywale ważna kwestia, jeszcze ważniejsze jest jednak to, że Rodowicz całym swoim życiem zaświadczyl o wierności wyznawanym zasadom, ideom i wartościom. Mamy na to bardzo wiele dowodów. Rodowicz mógł zginąć przynajmniej dwukrotnie jeszcze w trakcie powstania. Opatrzność chciała jednak inaczej. Po wojnie miał odpowiednie kontakty, by móc wybrać wolność na Zachodzie, pozostał jednak w Ojczyźnie – z dawnymi towarzyszami walki, także z tymi w powstańczych mogiłach. Z tej perspektywy istotne jest przede wszystkim to, jakim był człowiekiem i jak wiele uczynił w ciągu swojego krótkiego, ale jakże intensywnego życia. W uszanowaniu jego służby Ojczyźnie już w III Rzeczypospolitej przyznano mu pośmiertnie odznaczenia. Postanowieniem prezydenta Lecha Wałęsy z 25 lipca 1994 roku otrzymał Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski „za wybitne zasługi w walce o niepodległość Rzeczypospolitej Polskiej”⁵³, a postanowieniem prezydenta Lecha Kaczyńskiego z 7 lipca 2008 roku – Krzyż Wielki Orderu Odrodzenia Polski „za wybitne zasługi dla niepodległości Rzeczypospolitej Polskiej”⁵⁴.

Warto też przypomnieć, że 3 sierpnia 2011 roku Muzeum Powstania Warszawskiego ustanowiło Nagrodę im. Jana Rodowicza „Anody” – honorowe odznaczenie dla osób wyróżniających się zaangażowaniem w działaniach społecznych oraz postawą stanowiącą przykład dla młodego pokolenia. Obecnie trwa już szósta edycja tej cennej inicjatywy MPW, które w ten sposób podtrzymuje pamięć o powstańcach warszawskich oraz o wartościach, którymi się kierowali. Przyznając to wyróżnienie, inicjatorzy nagrody pragną uhonorować osoby, które realizują dziś w życiu podobne ideały bez względu na napotykaną trudności czy niepowodzenia⁵⁵. O tym, że siła tego wyróżnienia – już na poziomie nominacji – jest motywacją na przyszłość, przekonałem się nie tak dawno osobiście, recenzując wiosną tego roku dla Muzeum II Wojny Światowej opracowanie na temat „Petu”, konspiracyjnego środowiska warszawskiej młodzieży skupionej wokół Bolesława Srockiego, która poprzez współpracę z Organizacją Małego Sabotażu „Wawer”, a potem zaangażowanie w Grupy Szturmowe Szarych Szeregów zasiłowała elitę warszawskiego Kedywu KG AK.

⁵² Tamże, s. 184n.

⁵³ „Monitor Polski” 1994, nr 54, poz. 454.

⁵⁴ „Monitor Polski” 2008, nr 97, poz. 841.

⁵⁵ Zob. Nagroda „Anody” dla „Powstańców” czasu pokoju, <http://www.anoda.org/>.

Podczas powstania warszawskiego jego dowódcy i liderzy środowiskowi tych konspiracyjnych struktur dowodzili z wielkim poświęceniem poszczególnymi jednostkami batalionów „Parasol” i „Zośka”. Autorem książki jest Waldemar Stopczyński, polonista i nauczyciel w Gdańskim Autonomicznym Gimnazjum, prezes Stowarzyszenia im. Bolesława Srockiego – nominowany do Nagrody im. Jana Rodowicza „Anody” w drugiej jej edycji⁵⁶.

⁵⁶ Zob. W. S t o p c z y ń s k i, *W kręgu Bolesława Srockiego. Ludzie „Petu”*. Relacje – wspomnienia – polemiki, Muzeum II Wojny Światowej, Gdańsk 2016.

Patrycja MIKULSKA

PERSONALIZM I STEREOTYPY

W książce *Osob(n)a: kobieta a personalizm Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*¹ Justyna Melonowska podejmuje próbę pokazania, że myśl Karola Wojtyły–Jana Pawła II nie jest konsekwentnie personalistyczna, a oprócz wątku personalistycznego znaleźć można w jego pismach – tam, gdzie podejmuje on temat kobiety i kobiecości oraz relacji między płciami – poglądy uznawane przez autorkę za wyraz esencjalizmu płci, zgodnie z którym „istnieją dwa różne porządki bytu osobowego: kobiecy i męski” (s. 19). Zdaniem Melonowskiej esencjalizm płci jest niemożliwy do pogodzenia z personalizmem: „Stwierdzenie, że istnieją dwa sposoby bycia osobą, zależne od struktur cielesnych, to dekapitacja tego nurtu” (s. 33).

Swój projekt autorka realizuje w ośmiu rozdziałach. Dwa pierwsze mają charakter przygotowawczy. W pierwszym wyjaśnia, do jakiego rozumienia pojęcia osoby i personalizmu się odwołuje, i przedstawia zarys historii pojęcia osoby oraz główne tezy personalizmu. Te ostatnie rekonstruuje, odwołując się przede wszystkim do myśli Charlesa Renouviere i Emmanuela Mouniera. W rozdziale tym charakteryzuje również esencjalizm płci. Rozdział drugi

przygotowuje dalsze analizy od strony metodologicznej, omawiając relacje między teologią, filozofią i Magisterium Kościoła oraz implikacje relacji między tymi dyscyplinami dla myśli antropologicznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II. W rozdziale tym znajdujemy między innymi omówienie encykliki *Fides et ratio* i wybranych komentarzy do tego dokumentu. Kolejne trzy rozdziały poświęcone są analizie najważniejszych z punktu widzenia podejmowanego przez autorkę problemu tekstów Karola Wojtyły–Jana Pawła II. I tak w rozdziale trzecim autorka przedstawia rozumienie osoby, płciowości, seksualności oraz relacji płci w *Miłości i odpowiedzialności* oraz w wybranych artykułach filozoficznych i teologicznych Wojtyły, w tym w jego komentarzu do encykliki *Humanae vitae*. W rozdziale czwartym omawia *Osobę i czyn*, w piątym – wprowadza w Jana Pawła II antropologię teologiczną i teologię osoby, a zwłaszcza w jego teologię ciała, przedstawioną w cyklu katechez *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Rozdział szósty oparty został na tekstach innego rodzaju niż omawiane dotąd prace o charakterze naukowym: na encyklikach, listach i katechezach, które „nie są wykładem antropologii, ale [...] zakładają i [...] pozwalają podjąć dyskusję kwestii kultury personalistycznej w praktyce pastoralnej” (s. 17). Rozdział siódmy zawiera rekapitulację badań autorki: „zestawienie koncep-

¹ Justyna Melonowska, *Osob(n)a: kobieta a personalizm Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Doktryna i rewizja*, Difin, Warszawa 2016, ss. 350.

cji osoby w myśli Karola Wojtyły i koncepcji kobiety w pismach Jana Pawła II” (tamże). W rozdziale ósmym zaś wnioski z wcześniej przeprowadzonych badań zostały odniesione – jak pisze autorka – „do możliwości dialogicznych współczesnego Kościoła i dynamiki procesów emancypacji” (tamże). W rozdziale tym jednak Melonowska poszukuje także odpowiedzi na pytanie, dlaczego w swoich poglądach na kobiecość Jan Paweł II odchodzi od personalizizmu, i rozważa kwestię, czy „kobieta jest w ogóle ważnym tematem studiów” (s. 336) oraz czy „piśmiennictwo Jana Pawła II o kobietach bywa ideologią” (s. 338). W „Zakończeniu”, które wydaje się należeć do tego rozdziału, przedstawia zarys struktury osobowego bytu ludzkiego i wskazuje na miejsce różnicy płci w tej strukturze².

Nie tylko w ostatnim rozdziale autorka realizuje więcej niż zapowiada – jest to charakterystyczna cecha całej jej książki. Po przeczytaniu „Wprowadzenia”, na którym w znacznej mierze oparty został przedstawiony wyżej przegląd jej treści, spodziewałam się innego rodzaju tekstu, pracy bardziej skupionej na samej antropologii filozoficznej i teologicznej. Tymczasem znalazłam w niej między innymi również refleksję na temat wspólnoty Kościoła czy roli jej członków w przechowywaniu i interpretacji depozytu wiary. Oprócz głównego wątku rozważań znalazłam szereg dygresji, obok zdyscyplinowanych

logicznie analiz, wypowiedzi o charakterze raczej publicystycznym oraz liczne postulatory i wezwania – między innymi do stworzenia prawdziwie personalistycznej katolickiej antropologii – które autorka wypowiada w nieoczekiwanych niekiedy momentach narracji.

W tej wielowątkowej i w pewnym sensie „wielojęzycznej” książce, w której autorka porusza się po obszarach kilku dyscyplin, za najważniejszy i najciekawszy uważam wątek filozoficzny. Opinia ta nie jest tylko wyrazem osobistej skłonności – praca Melonowskiej unaocznia bowiem doniosłość rozstrzygnięć filozoficznych dla różnych dziedzin refleksji i życia.

Poddając krytycznej analizie antropologię Karola Wojtyły–Jana Pawła II, Melonowska bada ją zarówno w aspekcie wewnętrznej spójności, jak i zgodności z doświadczeniem – co też w pewnym stopniu rzutuje na ocenę tego pierwszego aspektu ze względu na rolę, jaką według Wojtyły odgrywa doświadczenie w filozofii. Diagnoza, jaką stawia autorka, wydaje się następująca: W analizowanej myśli występują dwa nurty, dwie linie: jedną z nich jest personalizizm, drugą refleksja o płci – prowadzona w duchu esencjalistycznym, oparta z jednej strony na stereotypach płci właściwych dla określonej kultury, traktowanych jako wyraz prawdziwej wiedzy o istocie płci, a zwłaszcza „kobiecości”, i niepoddanych krytycznej analizie, z drugiej na założeniach biologicznego determinizmu. Nurty te, jak już wspomniano, są zdaniem autorki niemożliwe do pogodzenia, a w nauczaniu Jana Pawła II – czyli w przekazie, który dociera do znacznie liczniejszych odbiorców niż książki i artykuły filozoficzne i teologiczne – ostatecznie przewagę zyskuje ten drugi.

W ocenie myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II szczególnie ważne wydaje się kluczowe dla opisu bytu osobowego pojęcie wolności i niewyraźności. Melonowska za pomocą rozumienia wolności zaczerp-

² Być może bliższy stanowisku autorki jest pogląd Roberta Spaemanna: „Jeśli bycie osobą polega na posiadaniu ludzkiej natury, to polega ono zawsze na posiadaniu natury kobiecej lub męskiej, czyli natury, która zawiera w sobie przyporządkowanie do osoby drugiej płci. Osoba jako taka nie jest płciowa. Jest ona tylko a priori odniesiona do innych osób” (R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 281n.).

niętego z *Osoby i czynu* niejako „mierzy” wizję kobiety (kobiety jako takiej czy też kobiecości) przedstawianą w katechezach środowych oraz w wybranych dokumentach papieskich. Dochodzi do wniosku, że nauczanie papieskie proponuje takie postrzeganie kobiety, w którym nie można jej już przypisać wolności w sensie właściwym; ta przysługuje mężczyźnie i jako taka traktowana jest wzorczo, jako wolność człowieka, czyli wolność osoby. W przypadku kobiety fakty biologiczne, biologiczna struktura jej ciała modyfikują wolność – wolność kobiety staje się w tym ujęciu czymś specyficznym, różnym od wolności osoby, a ona sama jawi się jako „inna”, jako tytułowa „osobna” – przede jako biologiczna „matka człowieka”, ale czy także jako człowiek, jako osoba? Kobieta zostaje tu zdaniem Melonowskiej zredukowana do tego, co zewnętrzne – do jej ciała, a Jan Paweł II w swoich analizach kobiecości w istocie nie przekracza stereotypowo męskiego sposobu postrzegania kobiety, w którym jej cielesność stanowi przeszkodę w widzeniu kobiety jako osoby. Można by powiedzieć, że ciało, które w papieskiej antropologii miało objawiać osobę, według Melonowskiej ostatecznie ją przesłoniło.

Melonowska krytykuje Jana Pawła II za przeniesienie akcentu z jedności wyrażającej się w byciu osobą, człowieczeństwie i cielesności zarówno kobiety, jak i mężczyzny, na różnicę płci i swoistą absolutyzację tego aspektu, która ostatecznie prowadzi do zakwestionowania jedności – i „pęknięcia” tego nie usuną deklaracje jedności czy równej godności. Chociaż autorka zarzuca Papieżowi powielanie określonego stereotypu, sprawą zasadniczą wydaje się nie jego treść, lecz esencjalistyczny sposób myślenia, którego jest wyrazem.

Przedmiotem jej krytyki jest również nie tylko absolutyzacja aspektu płci, lecz „umiejscowienia” płciowości w struktu-

rze bytu ludzkiego. W odniesieniu do tej kwestii autorka nie poprzestaje na krytyce, lecz proponuje rozumienie osoby ludzkiej, w której uznany zostaje prymat jedności i jednorodności człowieczeństwa: „Osoba jest rozumną wolnością spełniającą czyny i kierującą się ku miłości. Spełnia je, bytując w ciele, którego zasadniczą konstytucję obie płcie dzielą ze sobą [...]. Zauważalna różnica pojawia się więc dopiero jako trzeci poziom «zstępowania»” (s. 339n.).

Spór, który toczy Melonowska z Janem Pawłem II, rozgrywa się zatem przede wszystkim na podstawowym poziomie filozoficznym. Autorka stara się pokazać konsekwencje wadliwego jej zdaniem ujęcia osoby na innych poziomach refleksji oraz w praktyce, sedno problemu pozostaje bowiem metafizyczne. Polemika ta odnosi się jednak również do metody. Melonowska twierdzi bowiem, że odejście przez Jana Pawła od filozofii, które nastąpiło w katechezach środowych, „istotnie obniżyło jakość i moc dowodową jego wyводу i jego myśli” (s. 151). „Kościół [...] dysponowałby dziś znakomitą, nowoczesną, na wskroś personalistyczną antropologią (a skoro byłaby personalistyczna, to zachowałaby związek z istotą swej tradycji i nie oznaczałaby dla Kościoła żadnej brutalnej zmiany, ani też żadnego zerwania), gdyby Jan Paweł II podążał konsekwentnie wcześniejszą drogą filozoficzną. Za kulminację jego myśli personalistycznej uznaję pracę *Osoba i czyn*” (tamże). W pracy tej Wojtyła podkreśla, że „system odniesienia «bliźni» [...] ma znaczenie podstawowe wśród wszelkich układów płynących ze wspólnoty ludzkiej”³ i Melonowska wskazuje, że każde odniesienie do drugiego człowieka powinno być rozumiane przede wszystkim właśnie jako odniesienie do bliźnie-

³ K. Wojtyła, *„Osoba i czyn”*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 333.

go. Teologia płci natomiast opiera się na fałszywym założeniu antropologicznym dotyczącym znaczenia płciowości i ani w aspekcie teoretycznym, ani praktycznym nie jest – zdaniem autorki – „nowym otwarciem” (s. 339). „Jest raczej kolejną próbą zdyscyplinowania świata przez narzucenie mu dostatecznie zaangażowanego, hermetycznego i stwarzającego pozory nowości opisu symbolicznego uniwersum płci” (tamże).

To uproszczone streszczenie głównego moim zdaniem wątku omawianej książki może rodzić pytanie o nastawienie autorki do dorobku i postaci Karola Wojtyły–Jana Pawła II; czytelnik może chcieć wiedzieć – chociaż to nie całkiem filozoficzna ciekawość – czy Melonowska jest „za”, czy „przeciw” i jak rozumie sens prowadzonej przez siebie krytyki. Być może najlepszej odpowiedzi udzieli ona sama: „Pozostać wiernym osobie poniekąd przeciw Janowi Pawłowi II kategorycznie wypowiadającemu się o kobiecie i kobiecości, to w istocie pozostać wiernym najlepszej, najbardziej pewnej części jego dziedzictwa. Jeśli ten wielki przecież pontyfikat o czymś poucza i jeśli poucza o czymś sposób wiary i świętość tego człowieka, to właśnie o tym, by bezkompromisowo i niezależnie od kosztów iść za osobą, by jej tylko bronić. Należy wszak zauważyć, że to właśnie piśmiennictwo Karola Wojtyły pozwala postawić pytanie o osobę w pismach Jana Pawła II. Mając w pamięci słowa Wojtyły o sprzeciwie jako wyrazie pełnego uczestnictwa we wspólnotie i pełnej odpowiedzialności za nią, trzeba rozumieć, że takie zakwestionowanie ma głęboki sens eklezjologiczny” (s. 333).

Cytowany fragment ukazuje również język, jakim posługuje się autorka – jest to język zdecydowanie zaangażowany. „Mimo wysiłków nie udało mi się sprawić, by ta książka była chłodna” (s. 8) – pisze Melonowska. Należy jednak powiedzieć, że „temperatura” jej wypowiedzi nie jest

stała; można w jej pracy znaleźć rzeczową argumentację, jak i fragmenty, w których daje się „ponieść swojej namiętności” (s. 217) – a czyni to w sposób świadomy i podaje czytelnikowi powody, dla których na taki „wybuch” się decyduje.

Zapewne właśnie nieobojętny język będzie dla wielu czytelników zaletą książki Melonowskiej, na pewno czyni on ją bardziej dynamiczną, w pewien sposób łatwiejszą w lekturze. Autorka starała się też uczynić swoją pracę możliwie jak najbardziej przystępną i wydaje mi się, że w dużym stopniu się to jej powiodło. Miejscami zaangażowany język jednak nieco mi przeszkadzał – nawet wtedy, gdy podzielałam oceny autorki. Nie wydaje mi się, by dobrze służył on sprawie zrozumienia i oceny trafności jej filozoficznych analiz, a także możliwości rzeczowej dyskusji. Czytelnicy podziеляjący oceny Melonowskiej mogą być skłonni do bezrefleksyjnego przyjęcia jej argumentów, ci zaś, których język jej wypowiedzi zantagonizował – do bezrefleksyjnego ich odrzucenia i będą czytać jej książkę wyłącznie z punktu widzenia – jak pisał Dobrosław Kot – „ja” wystawionego do walki⁴. Wydaje mi się ponadto, że do omawianej pracy można odnieść uwagę, którą autorka poczyniła w stosunku do myśli Karola Wojtyły–Jana Pawła II: tam, gdzie Melonowska oddala się od metody i języka filozofii, obniża się jakość jej wywodu.

W książce Justyny Melonowskiej cenna wydaje mi się – obok umiejscowienia refleksji na płaszczyźnie filozoficznej – nieoczywista afirmacja personalizmu, dostrzeżenie w nim filozofii żywej, intelektualnie i społecznie owocnej, a także wciąż wymagającej rozwijania (por. s. 25-27). W czasach, gdy filozofia odzyskuje swoją rolę jako przewodniczka życia (choć może jest to zjawisko „niszowe”),

⁴ Por. D. K o t, *Miedzy rozmowa a sporem*, „Ethos” 27(2014) nr 2(106), s. 265.

warto także zwrócić uwagę na podkreślane przez autorkę ujęcie personalizmu jako filozofii życia, „orientacji życiowej (s. 25) czy „ćwiczenia duchowego” (tamże) – swoistego treningu, który prowadziłby do rozumienia zarówno siebie samego, jak i innych w sposób, który oddaje im sprawiedliwość oraz ocenę w tym właśnie aspekcie ludzkiego działania i jego wytworów, całej ludzkiej kultury.

Szczegółowa dyskusja nad trafnością dokonanych przez Melonowską analiz tekstów Karola Wojtyły–Jana Pawła II – nawet w odniesieniu do zasygnalizowanego tutaj niewielkiego ich wycinka – przekracza ramy krótkiej recenzji. Być może zresztą bardziej interesujące byłoby przyjrzenie się analizie konsekwencji esencjalistycznego sposobu myślenia o płciowości, który miałyby prowadzić do wniosku, że konsekwencją różnych struktur i w pewien sposób odmiennej celowości biologicznej płciowego nacechowania ciała mężczyzny

i kobiety jest różny w przypadku mężczyzny i kobiety stosunek osoby do natury.

Książkę Justyny Melonowskiej warto przeczytać – jest to z pewnością praca pobudzająca do myślenia. Warto ją skonfrontować z własną lekturą i oceną dorobku Karola Wojtyły–Jana Pawła II. Być może właśnie to studium, dla niektórych czytelników zapewne obrazoburcze, zachęci do uważnej refleksji nad jego myślą (w odróżnieniu od częstego dzisiaj, bezrefleksyjnego powtarzania papieskich wypowiedzi), a może także do rozwinięcia tego, co ich zdaniem w tej myśli najcenniejsze. Warto byłoby także odpowiedzieć na wezwanie – i jednocześnie wyzwanie – płynące z *Osob(n)ej* i spróbować ćwiczyć się w personalizmie, czyli w takim uważnym patrzeniu na osoby, by najszlachetniej nawet prezentujący się stereotyp czy najważniejszy aspekt nie przesłonił ani ich wspólnego człowieczeństwa, ani niepowtarzalności i zagadki losu każdej z nich (por. s. 67).

Robert T. PTASZEK

„CZŁOWIEK NIE MOŻE ZAGUBIĆ WŁAŚCIWEGO SOBIE MIEJSCA WŚRÓD TEGO ŚWIATA”

Gdyby spojrzeć na książkę *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*¹ wyłącznie od strony formalnej, to trzeba by ją uznać za dzieło niezbyt istotne. Wszak są to materiały pokonferencyjne, czyli rodzaj publikacji, który nie cieszy się zbyt dużą renomą, gdyż nie dostarcza autorom punktów – jakże ważnych w dzisiejszej działalności naukowej. Na szczęście jednak Fundacja Konrada Adenauera, wydawca książki, zachowuje niezależność wobec tego rodzaju względów. Na szczęście, bo dzięki jej niezależności ukazał się zbiór ważnych i potrzebnych tekstów, które wcześniej zostały wygłoszone podczas międzynarodowej konferencji „Jan Paweł II i duchowy fundament jedności Europy”, która odbyła się w dniach 11-12 czerwca 2014 roku w Pałacu Prymasowskim w Warszawie. W recenzowanym tomie znalazła się większość zaprezentowanych wówczas wystąpień. O przyczynach pominięcia niektórych zawartych w programie tekstów redaktorzy tomu nie wspominają.

Konferencja, na której wygłoszono opublikowane referaty, była istotna przede wszystkim dlatego, że jej organizatorom: Centrum Myśli Jana Pawła II i Fundacji Konrada Adenauera, udało się zaprosić waż-

nych prelegentów reprezentujących świat nie tylko nauki, lecz także polityki, a także Kościół. Dlatego też w tomie znalazły się – zróżnicowane pod względem tematyki i objętości – artykuły europejskich i polskich polityków, naukowców oraz duchownych. Oprócz znanych humanistów, takich jak Rémi Brague czy Rocco Buttiglione, referaty przygotowali między innymi: Helmut Kohl, kanclerz Republiki Federalnej Niemiec w latach 1982-1998, Hans-Gert Pötering, przewodniczący Parlamentu Europejskiego w latach 2007-2009, oraz kard. Kazimierz Nycz, metropolita warszawski.

Do obecności tak znaczących gości przyczyniła się z pewnością ważna i aktualna tematyka konferencji, którą organizatorzy określili następująco: „Od kilku lat Stary Kontynent oraz instytucje europejskie przeżywają jeden z największych kryzysów w swojej nowoczesnej historii. Trudne zjawiska naszej współczesności trudno jest ograniczyć tylko i wyłącznie do płaszczyzny działań i wyborów politycznych oraz ekonomicznych. Konieczna jest więc odważna i – co najważniejsze – krytyczna dyskusja na temat kondycji naszych związków z duchowymi fundamentami Starego Kontynentu, jakimi są wiara chrześcijańska i kultura helleńsko-rzymska. Mocnym i wciąż zbyt słabo dostrzeganym głosem w debacie na ten temat pozostaje nauczanie Jana Pawła II”².

¹ *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Konrad Adenauer Stiftung, Warszawa 2016, ss. 170.

² Centrum Myśli Jana Pawła II, *Międzynarodowa konferencja „Jan Paweł II i duchowość”*, Warszawa 2014, s. 1.

To jasne określenie idei, będące punktem wyjścia podjętych w trakcie konferencji rozważań, zostało przez organizatorów w ciekawy sposób dodatkowo skonkretyzowane: „Mówienie o wartościach duchowych przychodzi nam stosunkowo łatwo, jednakże największe problemy powstają przy próbach [ich] przełożenia na codzienne życie społeczne i polityczne. Jakie działania powinni więc podjąć politycy, duchowni, przedstawiciele społeczeństwa obywatelskiego, aby zatrzymać negatywne tendencje w życiu Europy? Jakie są podstawowe wyzwania i zagrożenia dla duchowej konstrukcji kontynentu? Co na temat mówił Jan Paweł II, przed czym ostrzegał i jakie rozwiązania proponował? Skąd biorą się trudności w rozumieniu przez współczesnych Europejczyków oryginalnej antropologii Papieża, opierającej się z jednej strony na niepowtarzalnej godności człowieka objętego Bożym miłosierdziem, a z drugiej, na konieczności obrony podmiotowości ludzkich wspólnot przed zagrożeniami tzw. cywilizacji śmierci? Warto również zadać sobie pytania, czy transformacja, jaką przeszła Europa w ostatnim ćwierćwieczu, zdołała uniknąć czyhających na człowieka i narody pułapek obojętności religijnej, pustego konsumpcjonizmu czy zbytniej ufności idiomom procedur demokracji, rynku i administracji. Czy Jan Paweł II stanowi w tym pojęciowym i moralnym zamieszaniu czasów transformacji wzór autorytetu, nie tylko duchowego, ale również politycznego i społecznego?”³.

Dzięki omawianej książce możemy skonfrontować ze sobą różne punkty widzenia na te kwestie. Recenzowany tom

otwierają teksty polityków. Co istotne, zarówno Kohl, jak i Pöttering jasno stwierdzają, że Europa potrzebowała i nadal potrzebuje chrześcijaństwa jako stabilnego fundamentu. Czytając tak konkretne deklaracje schodzących już ze sceny polityków, należy żałować, że ich poglądów nie podzielają ich następcy – osoby, od których zależy dziś kurs ideowy Unii Europejskiej i Republiki Federalnej Niemiec. Lektura obu wspomnianych tekstów pokazuje też jednak, że politycy nie zdołali do tej pory wypracować konsensu w podstawowej sprawie: nie istnieje wspólny – lub chociaż akceptowany przez większość – model jednoczenia Europy. W tekście Pötteringa znajdujemy bowiem wprost odwołanie do stanowiska Jana Pawła II, który podkreślał, że Europa ma być „ojczyzną ojczyzn”, czy – jak pisze Pöttering – „domem wszystkich narodów Europy” (s. 14), Kohl natomiast widzi tę kwestię nieco inaczej. W swoim wystąpieniu stwierdza wprost, że istnieje konflikt między ideą europejską a kwestiami narodowymi (s. 9). Twierdzi też, że dla powodzenia procesu zjednoczenia Europy konieczne jest odrzucanie przez tworzące ją państwa „narodowych egoizmów” (s. 9). Jednakże wspomniane w dalszej części tekstu Kohla liczne, a zarazem istotne problemy, które pojawiają się przy realizacji wizji Europy jako zintegrowanej „unii politycznej” (s. 10) prowadzą do wniosku, że jego deklaracja: „Błędne procesy da się skorygować” (s. 10), wydaje się zbyt optymistyczna. Kohl nie podaje bowiem wystarczającego powodu, dla którego państwa tworzące Unię powinny zrezygnować z własnych politycznych celów.

Bardziej niż deklaracje polityków filozofa interesują jednak diagnozy kryzysu współczesnej Europy stawiane przez naukowców, które znajdujemy w pięciu rozdziałach książki. Pierwszy, zatytułowany „Kwestia antropologiczna a kryzys Europy”, zawiera dwa ważne teksty: Rémiego Brague’a i Zbigniewa Stawrowskiego.

wy fundament jedności Europy” 11-12.06.2014. Idea konferencji, <http://www.centrumjp2.pl/badania-naukowe/konferencje/miedzynarodowa-konferencja-jan-pawel-ii-i-duchowy-fundament-jednosci-europy-11-12-06-2014/idea-konferencji/>

³ Tamże.

Brague w swoim artykule modyfikuje tezę głoszącą, że Europa to pojęcie kulturowe, i przekonująco pokazuje, iż mamy dziś do czynienia jeśli nie z wieloznacznością, to przynajmniej z dwuznacznością tego pojęcia. Przez stulecia nie kwestionowano bowiem faktu, że Europa jest chrześcijańska, choć na jej obszarze mieszkali nie tylko chrześcijanie. W epoce oświecenia pojawiła się koncepcja nowej Europy, mającej być „substytutem dla świata chrześcijańskiego” (s. 18). Wskutek tego możemy dziś mówić – zależnie od sposobu rozłożenia akcentów – o Europie w kontekście „chrześcijańskości albo planowego wyjścia z chrześcijaństwa” (tamże). Autor pokazuje też, że nasila się dzisiaj szkodliwa tendencja, którą nazywa „samonienawiścią Europejczyków” (s. 24). Nie tylko coraz bardziej odwracają się oni od wielkiego dobrodziejstwa, który do kultury wniosło chrześcijaństwo, ale wręcz go potępiają, uznając, że jego konsekwencją są zbrodnie zarówno wobec mieszkańców naszego kontynentu, jak i przedstawicieli innych kultur. Brague krytycznie ocenia taką postawę, i to nie tylko dlatego, że jest to pogląd jednostronny i fałszujący rzeczywistość. Twierdzi, że groźne są jego praktyczne konsekwencje: dla Europy i jej kultury to „wyznanie winy, które nie kończy się jednak ich odpuszczeniem, staje się śmiertelną, a właściwie samobójczą trucizną” (tamże).

Zbigniew Stawrowski pokazuje z kolei, że kluczem do zrozumienia sytuacji człowieka we współczesnej Europie jest kwestia wolności religijnej. Wychodząc od koncepcji człowieka rozumianego jako byt otwarty na Boga (łac. *capax Dei*), zwraca uwagę na fakt, że przez stulecia Bogiem, którego poszukiwał Europejczyk, był Bóg chrześcijański. Obecnie jednak nastąpiła w tej kwestii zasadnicza zmiana. Co więcej, w dużej mierze przyczynił się do tego sam Kościół katolicki, który w przyjętej przez II Sobór Watykański Deklaracji *Dignitatis humanae* stwierdził, że prawda re-

ligijna „nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą całej prawdy”⁴.

Deklaracja ta, z punktu widzenia teoretyka godna uznania – choćby dlatego, że uzasadnia negatywną ocenę wszelkich prób „nawracania siłą” – w praktyce okazała się jednak źródłem gwałtownej dechrystianizacji Europy. Stało się tak dlatego, że zaproponowany przez Kościół katolicki idealny model wolności religijnej (wolności do praktykowania religii w zgodzie z własnym sumieniem) nie został zaakceptowany nie tylko przez inne religie, ale także przez ideologię wrogie Kościołowi. A przecież, jak słusznie zauważył Paweł Lisicki: „Dla Kościoła przez wieki spór z innymi wierzeniami i ideologiami, był kontynuacją zmagania o duszę człowieka. Uratować człowieka od potępienia – oto był cel, któremu miała być podporządkowana polityka. Państwo nie mogło do wiary zmuszać, mogło jednak i powinno w jej przyjęciu i utrzymaniu pomagać. Wolność sumienia osób tak, wolność kultu publicznego nie. Tolerancja błędu religijnego tak, akceptacja prawa do błędu nie. Było to podejście wszystkich papieży epoki nowożytnej. Sprzeciwiali się oni takiemu rozumieniu wolności sumienia, z którego wynikałoby prawo człowieka do głoszenia publicznie dowolnych tez religijnych”⁵.

Tymczasem Sobór, przyjmując w swoim dokumencie, że prawda religijna obroni się sama, przyznał, iż decyzje dotyczące wiary mają charakter indywidualnych, moralnych wyborów, na które nikt nie powinien wpływać. W ten sposób z własnej inicjatywy pozbawił Kościół katolic-

⁴ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* o prawie osoby i wspólnot do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych, nr 1, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Test polski*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 1968, s. 415.

⁵ P. Lisicki, *Dżihad i samozagłada Zachodu*, Fabryka Słów, Lublin 2015, s. 178n.

ki skutecznej możliwości zwracania się do państw i instytucji społecznych w celu jakiegokolwiek prawnej ochrony głoszonych przez siebie prawd i będących ich konsekwencją norm postępowania.

Właśnie dlatego Kościół w Europie nie jest dziś w stanie skutecznie przeciwstawić się islamowi, w którym nie odróżnia się sfery religii od sfery polityki. Co więcej, Kościół katolicki okazuje się także bezradny wobec postaw coraz liczniejszych zwolenników wolności o d religii, których działalność „sprowadza się ostatecznie do propagowania państwa wyznaniowego, które poprzez swoje prawa i instytucje gotowe jest wspierać wyłącznie jedną religię – tę głoszącą nihilistyczną wizję rzeczywistości” (s. 37).

Już to krótkie omówienie dwóch tekstów składających się na pierwszy rozdział książki pokazuje, że gdyby zwrócić należną uwagę na wszystkie zawarte w niej artykuły, recenzja nadmiernie by się rozrosła. Aby tego uniknąć, podążę inną drogą, wskazując korzyści, jakie może odnieść czytelnik z lektury pozostałych rozdziałów omawianej pracy.

Centralny problem recenzowanej książki przedstawiony został w rozdziałach drugim i trzecim. Składające się na nie cztery teksty zawierają filozoficzne rekonstrukcje i analizy poszczególnych aspektów antropologii Karola Wojtyły. Dla większej przejrzystości jej prezentację podzielono na omówienie zagadnień antropologii politycznej (w rozdziale drugim) i antropologii filozoficznej (w rozdziale trzecim). Choć podział ten wydaje się nieco sztuczny – na przykład dlatego, że autorzy wszystkich czterech tekstów odwołują się do głównej pracy antropologicznej Karola Wojtyły *Osoba i czyn* – to z punktu widzenia czytelnika takie uporządkowanie uznać należy za korzystne.

Na szczególną uwagę zasługują dwa omówienia politycznych aspektów wizji człowieka zawartej w filozofii Jana Pawła II,

Teksty ks. Alfreda M. Wierzbickiego i Rocca Buttiglioneego zawierają dużo więcej niż tylko sprawną rekonstrukcję stanowiska Karola Wojtyły. Uważna lektura pozwala docenić jakość zawartych w nich analiz, zwrócić należną uwagę na trafny dobór cytatów (fragment jednego z nich posłużył jako tytuł tej recenzji), ciekawą rekonstrukcję tła kulturowego oraz na ważne uwagi dotyczące rodziny (w wypowiedzi Buttiglioneego – por. s. 57-59), a także pojęć takich, jak alienacja czy uczestnictwo (w wypowiedzi Wierzbickiego – por. s. 46n). Fakt, że rozważania te prowadzone są przez autorów prezentujących nieco inne podejście do filozofii, wyjaśnia, dlaczego odmiennie odpowiadają oni na pytanie, czy Karol Wojtyła był filozofem polityki. Co ciekawe, to filozof-poeta (Wierzbicki), nie zaś filozof-polityk (Buttiglione), skłania się ku odpowiedzi twierdzącej. Pomimo tych klasyfikacyjnych rozbieżności dwa omówione artykuły stanowią lekturę obowiązkową dla osób zainteresowanych antropologią Wojtyły.

Dwa ostatnie rozdziały recenzowanej książki zawierają trzy teksty. Wypełniający rozdział czwarty artykuł *Idea Europy w myśli Karola Wojtyły*, którego autorem jest Karl-Joseph Hummel, nieco wbrew tytułowi koncentruje się na kwestii pojednania polsko-niemieckiego. Tekst rzetelnie dokumentuje historię tego procesu. Zastanawia jedynie fakt, że autor niemal zupełnie nie poświęca uwagi uważanemu za kluczowy jego moment orędziu biskupów polskich do biskupów niemieckich z roku 1965 – orędziu, zawierającemu słynną frazę: „udzielamy wybaczenia i prosimy o nie”⁶.

⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Orędzie biskupów polskich do ich niemieckich Braci w Chrystusowym urzędzie pasterskim*, http://web.archive.org/web/20130408125116/http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/orędzie-niem_18111965.html.

Jako recenzent mam pewien problem z oceną dwóch tekstów kończących książkę. Ponieważ problematyka obu artykułów nie jest do końca zgodna z tematyką omawianej pozycji (która nie dotyczy poglądów papieża Jana Pawła II, lecz koncentruje się, jak wskazuje tytuł, na antropologii filozoficznej Karola Wojtyły i jej oddziaływaniu), sądziłem, że o ich umieszczeniu w tomie zdecydowała jakość i znaczenie podjętej w nich tematyki. Jednak, chociaż oba teksty są rzeczywiście interesujące, to artykuł kardynała Nycza pozostawia pewien niedosyt. Źródłem tego niedosytu jest hermetyczna terminologia, która w istotny sposób utrudnia lekturę. Aby nie być gołosłownym, przytoczę fragment tekstu: „Biofobia czy też nekropatia zamienia się w praktykowaną codziennie theofobię i theopatię. Te gesty ludzkiej patofobii zwrócone przeciw czynom Boga [...]” (s. 144).

Trudno natomiast cokolwiek zarzucić artykułowi Michała Gierycza i ks. Piotra Mazurkiewicza *Europejska antropologia i europejska polityka – obserwacja współczesności*. Tekst, najdłuższy w całej książce (liczący trzydzieści cztery strony), nie tylko świetnie pokazuje, że współczesna Europa odrzuciła antropologię Jana Pawła II, lecz także prezentuje zamęt dotyczący wizji człowieka panujący w dzisiejszej, pluralistycznej Europie oraz jego najbardziej widoczne konsekwencje. Artykuł napisany jest eleganckim, przystępnym językiem i odwołuje się do jasno przedstawionych, konkretnych argumentów. Oto przykład: „Nie wiadomo, czym właściwie miałyby być «orientacja seksualna». Jeśli pojęcie to oznacza naturalny pociąg seksualny do osoby płci przeciwnej (mężczyzny do kobiety i kobiety do mężczyzny), to nie widać, czym ta nowa podstawa miałyby się różnić od zakazu dyskryminacji z uwagi na płeć. Chyba że przyjmujemy w punkcie wyjścia odmienną antropologię, zgodnie z którą seksualna atrakcyjność kobiety

dla mężczyzny i mężczyzny dla kobiety nie ma w sobie nic naturalnego. A nie ma w sobie nic naturalnego dlatego, że ludzka populacja nie dzieli się – jak mylnie sądzono przez wieki – na mężczyzn i kobiety, lecz na osoby homo- i heteroseksualne” (s. 133).

Na zakończenie należy wspomnieć, że recenzowana książka ukazała się także w języku niemieckim w serii „Wojtyła-Studien”, wydawanej przez Berliner Wissenschafts-Verlag. Edycja niemieckojęzyczna nosi tytuł *Europa und die Anthropologie seiner Politik: Der Mensch als Weg der Geschichte – Zur Philosophie Karol Wojtylas*⁷ i zawiera wszystkie teksty zamieszczone w polskiej publikacji. Różnice między wydawnictwami dotyczą głównie kwestii edycyjnych. W wersji niemieckiej znajdują się obszerniejsze biogramy autorów i inaczej zredagowana została bibliografia, a całość lepiej opracowano pod względem redakcyjnym. Trzeba bowiem odnotować, że w edycji polskiej przypisy bibliograficzne nie zawsze są pełne (brakuje czasami numerów stron, z których pochodzą cytaty, niekiedy też nie ma informacji o adresach internetowych, pod którymi znaleźć można cytowane dokumenty). Zdarzają się również błędy literowe i redakcyjne (najpoważniejszy znajduje się na stronie 145, gdzie niepotrzebnie wstawione słowo „podejmowano” burzy sens całego zdania).

Mimo tych drobnych uchybień *Europa i jej antropologia polityczna* to pozycja, po którą sięgnąć powinien każdy, kogo interesuje sytuacja ideowa współczesnej, integrującej się Europy. Zebrane w tomie teksty, oprócz prezentacji filozoficznej antropologii Karola Wojtyły, dostarczają

⁷ Zob. *Europa und die Anthropologie seiner Politik: Der Mensch als Weg der Geschichte – Zur Philosophie Karol Wojtylas*, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2016.

wiedzy na temat gwałtownych przemian obrazu człowieka i jego kultury, z jakimi mamy dziś do czynienia na naszym kontynencie. Pokazują też, że współczesne

próby integrowania Europy bez uwzględnienia jej chrześcijańskich fundamentów to proces, którego powodzenie jest co najmniej wątpliwe.

Ks. Sławomir NOWOSAD

PRZEMIENIENIE EKOLOGICZNE

Znane jest zainteresowanie prawosławia kwestią ekologiczną, a potwierdza to bogata literatura, powstająca zwłaszcza od lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Zainteresowaniu temu dawał również wielokrotnie wyraz Patriarcha Ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej. Przedstawiana tu pozycja *Toward an Ecology of Transfiguration* [„W kierunku ekologii przemienienia”]¹, opublikowana przez wydawnictwo jezuickiego Fordham University w Nowym Jorku, ponownie podkreśla i tłumaczy ugruntowaną teologicznie prawosławną troskę o stworzenie. Książka ta stanowi zapis konferencji, która odbyła się w San Francisco w dniach 25-28 października 2007 roku. O randze tej konferencji, jak i samej publikacji świadczy zamieszczony w niej osobisty list wstępny (*Prefatory Letter*) Patriarchy Ekumenicznego Bartłomieja, w którym przypomina on, jak ważne jest uznanie „świętości materialnego stworzenia, utworzonego z niczego przez naszego kochającego Stwórcę i danego ludzkości jako sakrament komunii i dziękczynienia”² (s. xi). Bartłomiej, zwany

często „zielonym patriarchą”, nazywa ten obszerny zbiór tekstów „prawdopodobnie najbardziej wszechstronną refleksją nad teologią środowiska naturalnego w naszych czasach” (s. xii).

Jeden z redaktorów tomu, John Chrysavgis, jest duchownym prawosławnym od dawna związanym z Patriarchą Bartłomiejem, któremu służy jako doradca teologiczny. Wśród licznych publikacji Chrysavgisa, podejmujących różne zagadnienia zwłaszcza z zakresu prawosławnej teologii i historii, znajduje się także książka *Beyond the Shattered Image: Insights into an Orthodox Ecological Worldview*³ oraz kilka zredagowanych przez niego zbiorów przemówień Bartłomieja na temat teologii, duchowości i ekologii⁴. Drugi redaktor, Bruce V. Foltz, prowadzi wykłady na

³ Zob. J. Chrysavgis, *Beyond the Shattered Image: Insights into an Orthodox Ecological Worldview*, Light and Life Publications, Minneapolis 1999.

⁴ Zob. np. *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew*, red. J. Chrysavgis, Eerdmans, Grand Rapids–Cambridge 2009; *On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew*, red. J. Chrysavgis, Fordham University Press, New York 2012; *Dialogue of Love: Breaking the Silence of Centuries*, red. J. Chrysavgis, Fordham University Press, New York 2014; *Dialogue of Love:*

¹ *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, red. John Chrysavgis, Bruce V. Foltz, Fordham University Press, New York 2013, ss. xiv+487.

² Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.N.

prezbiteriańskim Eckerd College na Florydzie. Jest także założycielem i przewodniczącym International Association for Environmental Philosophy, autorem między innymi książki *The Noetics of Nature: Environmental Philosophy and the Holy Beauty of the Visible*⁵ i współredaktorem *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy*⁶.

Wprowadzając do lektury, redaktorzy wyjaśniają związki refleksji na temat ochrony środowiska naturalnego z teologią prawosławną. Wskazują zwłaszcza na wieloletnie, osobiste zaangażowanie Patriarchy Bartłomieja, który wytrwale głosi „prymat wartości duchowych przy określaniu etyki i działania na rzecz środowiska” (s. 1). Krótko precyzują, jakie zasady prawosławia są istotne dla zbudowania duchowości chrześcijańskiej, która pozwoliłaby sprostać stojącemu przed ludzkością zadaniu ochrony stworzenia przed zniszczeniem. Do zasad tych należą prawdy: o możliwości poznania i doświadczenia Bożej mocy działania; o Synu Bożym, przez którego świat został stworzony i który odzwierciedla się w pewien sposób we wszystkich rzeczach jako ich wewnętrzne znaczenie, co pozwala „według słów Blake’a, dostrzec «Niebo w kwiecie polnym»” (s. 3); o oczyszczeniu człowieka przez ascezę, co pozwala mu zobaczyć przyrodę jako „napisaną przez Boga ikonę” (s. 4) oraz wielbić Stwórcę i dziękować Mu, a także o zobowiązaniu wszystkich, by odczytali swoje odniesienie do stworzenia

jako kapłańskie (por. s. 3n.). Ze względu na treściowe bogactwo tego obszernego tomu warto przynajmniej zasygnalizować jego poszczególne artykuły.

Eseje pierwszej części *Toward an Ecology of Transfiguration* sięgają ku patrystycznym korzeniom teologii prawosławnej. David Bradshaw pisze o „wewnętrznej istocie rzeczy” (s. 9) (grec. *logoi*) w myśli greckich ojców Kościoła. Źródłem owej istoty jest Boże spojrzenie, nie zaś ludzki ogląd czy poznanie. Pochodzenie tej idei jest platońskie, później jednak została ona rozwinięta właśnie w nauczaniu ojców greckich. Koncepcja ta „otwiera nową możliwość poznania przyrody w zupełnie nowy sposób, o wiele bardziej zgodny z jej prawdziwym miejscem w ramach teistycznego światopoglądu” (s. 22). Eric D. Perl odwołuje się natomiast do Dionizego Areopagity, by wskazać, że przez pochodzenie od Stwórcy „wszystkie rzeczy na wszystkich poziomach, najmniejsza odrobina pyłu w nie mniejszym stopniu niż największy z serafinów, są teofaniami, bezpośrednią manifestacją i obecnością Boga, w silniejszy lub słabszy sposób, wskutek czego absolutnie transcendentny Bóg może i musi być widziany i poznawany we wszystkich rzeczach” (s. 27). Wynika z tego, że ochrona i szacunek należne są całemu stworzeniu, wszystkie rzeczy bowiem ogarnięte są Bożą miłością. Stwierdzenie istnienia wśród bytów hierarchii nie powinno zatem rodzić przekonania o prawie człowieka do wykorzystywania stworzenia, lecz raczej prowadzić do przyjęcia wobec niego postawy służby i miłości na wzór samego Stwórcy.

John A. McGuckin przywołuje w swoim eseju postać św. Grzegorza z Nazjanzu (Teologa) i jego podkreślanie piękna całego stworzonego świata. Wskazuje, że za pomocą formy poetyckiej Grzegorz widział „świat w jego pięknie i tajemnicy” (s. 44n.) jako „sakrament, który milcząco wyśpiewuje, a którego pieśń może usły-

Breaking the Silence of Centuries (Fordham University Press, New York 2014).

⁵ Zob. B.V. Holtz, *The Noetics of Nature: Environmental Philosophy and the Holy Beauty of the Visible*, Fordham University Press, Oxford 2013.

⁶ Zob. *Rethinking Nature: Essays in Environmental Philosophy*, red. B.V. Holtz, R. Frodeman, Indiana University Press, Bloomington 2004.

szeć jedynie wyrobione ucho” (tamże). „Posiadanie takiego ucha, usłyszenie tej pieśni oznacza bycie kapłanem piękna kosmosu” (tamże). Ta relacja człowieka do stworzenia, przez niektórych ojców Kościoła opisywana jako naturalna kontemplacja, domaga się oczyszczenia duszy z namiętności i nieładu pogrzechowego oraz oświecenia przez łaskę.

W następnym eseju Metropolita Jonasz z Waszyngtonu za pomocą wielu terminów greckich wykorzystywanych przez ojców ukazuje taki właśnie stan ludzkiej duszy, by podkreślić przynależność człowieka do całego stworzenia. Wtedy, jak pisał św. Izaak Syryjczyk, „jego serce płonie miłością do całego stworzenia, widzialnego i niewidzialnego” (s. 57). Żyjąc pośród całego świata stworzenia, „człowiek może wypełnić rolę, dla jakiej został stworzony: by ofiarować stworzenie z powrotem Bogu wraz z dziękczynieniem” (tamże).

Jeszcze inaczej o wzajemnej relacji człowieka i kosmosu pisze Andrew Louth, który sięga do nauczania św. Maksyma Wyznawcy, często uważanego za największego teologa bizantyjskiego. Tutaj także pojawia się dawny obraz człowieka jako kapłana kosmosu bądź stworzenia – to człowiek zwraca kosmos ku Bogu i w człowieku kosmos odnajduje swoje znaczenie. Louth podkreśla zarazem, że skutki niespełnienia przez człowieka tej roli dotyczyć będą nie tylko jego samego, lecz także całego kosmosu (por. s. 61). Angielski teolog odnajduje w myśli Maksyma jeszcze inne cenne wątki, a nawet dostrzega aktualność tej myśli w kontekście współczesnego rozwoju nauki, często ujmującej rzeczywistość fragmentarycznie, gdyż „wizja Maksyma podtrzymuje zaufanie do rozumu, jak i poczucie wewnętrznej jedności całości [stworzenia]” (s. 71).

Kolejna część analizowanego zbioru przedstawia ujęcia tematu środowiska naturalnego we współczesnej, dwudziestowiecznej myśli prawosławnej. Savas

Agourdis dokonuje przeglądu nowszych podjęć do tematyki ekologicznej, w których nie może zabraknąć inspiracji teologicznej (por. s. 75-85). W charakterystycznym dla siebie swobodnym, ale i ciekawym stylu o potrzebie dotarcia od stworzenia do Stwórcy pisze Kallistos Ware, były profesor Oksfordu. Sięga przy tym nie tylko do myśli ojców Kościoła, lecz także do poglądów św. Hildegardy z Bingen czy Dietricha Bonhoeffera – również w ich pismach odnajduje cenne wskazówki pozwalające podkreślić sakramentalność całego stworzenia oraz pełnią wobec niego przez człowieka funkcję kapłańską. Dostrzega też sens otwierania się nawet na dawne wschodnie tradycje religijne i filozoficzne, jak taoizm czy buddyzm. Ware wskazuje na grzech jako na źródło narastającego kryzysu ekologicznego oraz na potrzebę kosmicznego nawrócenia: „Potrzebujemy nowego sposobu myślenia, pełnego odwrócenia perspektywy, radykalnej przemiany naszego postrzegania siebie” (s. 102n.).

Jeszcze innym aspektem prawosławnej wizji świata jest ujęcie stworzenia jako komunii, o czym pisze Aristotle Papanikolau z Fordham University, odwołując się do trzech wiodących teologów współczesnych: Siergieja Bułgakowa, Władimira Lossky’ego i Johna Zizioulasa. Refleksja Papanikolau zmierza w kierunku trynitarnej teologii stworzenia, które przez człowieka otwiera się na komunię ze Stwórcą: „Rzeczywistości stworzone nabierają charakteru osobowego w komunii z tym, co Boskie” (s. 118). Wszelka teologia natomiast – jak tłumaczy za Lossky’em – „zaczyna się od Wcielenia, które jest realizacją komunii bosko-ludzkiej w Chrystusie” (s. 111).

Perry T. Hamalis przybliża teologiczno-etyczny wkład wniesiony do debaty ekologicznej przez Sofrona Sacharowa, dla którego najważniejsza jest koncepcja teologii osoby, cały problem ekologii bowiem

„jest w swej istocie jest zarówno antropologiczny, jak i soteriologiczny” (s. 130).

W krótkim eseju George Theokritoff tłumaczy za św. Ireneuszem ideę kosmologii Eucharystii – ideę, która opiera się na prawdzie o „stworzeniu jako sakramencie, środka komunikacji, darze od Boga dla nas, by go «uprawiać i doglądać», ale na pewno nie towarze, by go nadużywać” (s. 135).

Do głośnych niegdyś zarzutów pod adresem chrześcijaństwa za jego rzekomy antropocentryzm, który miałby utorować drogę eksploatacji środowiska naturalnego, odnosi się Jurreta J. Heckscher, przypominając główne przesłanki teologii prawosławnej, które domagają się troski o cały świat stworzony. Prawosławie w specjalny sposób formuje sumienia do takiej proekologicznej postawy, głosząc „zmartwychwstanie ciała, radykalny materializm św. Jana Damasceńskiego, prawdziwy ascetyzm monastycznej ciszy i teologię ikony, głoszącą, że całość materii została napełniona niewypowiedzianą obfitością Boskich Energii” (s. 150).

W następnym tekście John Chryssavgis, współredaktor omawianego tomu, dokonuje pożytecznego podsumowania zaangażowania prawosławia na rzecz dojrzałej ekologii, wskazując na liczne inicjatywy Patriarchatu Ekumenicznego i samego Bartłomieja. Właściwy zachwyt nad Bożym stworzeniem umożliwia w prawosławiu trzy drogi: droga ikony (ikonicznego postrzegania stworzenia), droga liturgii (celebracji stworzenia) i droga ascezy (szacunku dla stworzenia). Można z nich wyprowadzić trzy modele troski o ziemię: biblijny, sakramentalny i ascetyczny (por. s. 155-162).

W ostatnim eseju tej części John Zioulas, metropolita Pergamonu, pokazuje, że idea „czynienia sobie ziemi poddaną” bywała interpretowana jako zachęta do panowania nad nią i jej nieograniczonego wykorzystywania. Stąd potrzeba dziś akcentowania raczej postawy włodarza

stworzenia, a nawet postawy kapłańskiej, często zresztą w prawosławiu podkreślanej. Idea człowieka jako kapłana stworzenia powinna „na nowo wkroczyć do naszej kultury i kształtować nasz etos” (s. 171).

Kolejnych dziesięć esejów prezentuje wybrane aspekty historyczne, filozoficzne i teologiczne centralnej w tym zbiorze tematyki ekologicznej. James Carey prowadzi interesujące analizy samego pochodzenia i znaczenia takich terminów, jak „środowisko” i „natura” („przyroda”), odwołując się do Husserlowskiej koncepcji osadu znaczenia (por. s. 175-185). Christos Yannaras pokazuje kwestię środowiskową jako problem egzystencjalny, wykorzystując idee płynące z myśli nie tylko starożytnych Greków, ale i Kartezjusza czy Hegla. Analizy prowadzą go ostatecznie do Apokalipsy św. Jana, w której cel eschatologiczny ukazany został „nie jako zniszczenie przyrody i koniec czasu, ale jako odnowienie przyrody i czasu w spełniającej się komunii życia ze stworzonym i niestworzonym bytem, w uniwersalnej Eucharystii” (s. 191n.).

Podobne akcenty można dostrzec w ciekawym filozoficznym rozważaniu, w którym Nikos Nissiotis dochodzi do wniosku, że „chronimy środowisko nie dlatego, że jest piękne i pożyteczne, ale dlatego, że jako materialne należy do stworzenia, jest twórczym organizmem, czymś na zawsze niepowtarzalnym – i dlatego, że utożsamiamy się z głębokim, materialnym i duchowo-etycznym pokrewieństwem [z nim], prowadzącym do właściwego współistnienia i współpracy” (s. 202).

Po części filozoficzne, ale bardziej jeszcze teologiczne wymiary stworzenia i jego zbawienia odkrywa John P. Manoussakis, akcentując teologiczną prawdę, że to „Wcielenie Logosu zbawia stworzenie” (s. 208), gdyż „kiedy Logos przyjmuje ludzką naturę, bierze na siebie wraz z nią całe stworzenie” (tamże).

Philip Sherrard przypomina o świętości całego stworzenia, a więc i samego

człowieka, a także o konieczności „świętej kosmologii”, której źródłem jest oczywiście Bóg Stwórca. Jak „Logos jest Obrazem Ojca” (s. 222), tak świat jest „obrazem tego Obrazu” (tamże), stąd zaś płynie przekonanie, że „widzialny wszechświat jest żywym Ciałem Boga. Jest świątynią żywego Boga” (tamże).

Kilka kolejnych artykułów to teksty o charakterze bardziej praktycznym i konkretnym niż filozoficzno-teologicznym, dotyczą one bowiem naruszenia bezpieczeństwa ludzkości wskutek kryzysu ekologicznego (Costa Carras), postrzegania dzikiej przyrody (jak amerykańskie parki narodowe) w kategoriach sanktuarium (L. Michael Harrington), tradycji ekopoezji (Alfred K. Siewers) czy relacji między ewolucją a ekologią (Gayle W. Voloschak).

Nieco dłuższy artykuł znanego amerykańskiego bioetyka prawosławnego H. Tristrama Engelhardta ogniskuje się na moralnym wymiarze ekologii, wypunktując obszary, w których teologia prawosławna może przysłużyć się zbudowaniu etyki ekologicznej, lecz także wskazując pola, na których jej możliwości są ograniczone. Engelhardt precyzuje również kilka fundamentalnych przesłanek dla etyki i polityki środowiskowej, która „musi potwierdzić obecność człowieka i pogodzić się z konsekwencjami, do jakich ta obecność prowadzi” (s. 285). Na zakończenie w duchu wiary stwierdza, że „chrześcijańska teologia prawosławna relatywizuje wszelkie zobowiązania na tym świecie, w tym zobowiązania wobec środowiska naturalnego, w świetle ostatecznego źródła i celu wszystkiego: Trójcy” (s. 290), dlatego „troska o ochronę przyrodniczego królestwa tego świata musi być rozumiana w kategoriach właściwego ukierunkowania poszukiwania królestwa niebieskiego” (tamże).

Rozważania na temat ekologii zamieszczone w ostatniej części omawianego zbioru mają swoje źródła w szeroko ro-

zumianej duchowości prawosławnej (por. s. 291-376). Wśród nich jest zatem miejsce na fundamentalne widzenie wszechświata w świetle liturgii (Elizabeth Theokritoff), także liturgii świąt ku czci Bogarodzicy (Christina M. Gschwandtner) oraz dostrzeganie piękna widzialnego stworzenia przez „boską woń” i „kropelki Bożej miłości” (Bruce V. Flotz). Chrysostomos Koutloumousianos i Archimandryta Vasilios przedstawiają w swoich tekstach odczytanie dawnych źródeł monastycznych odnośnie do różnych kwestii ekologicznych. Dwa ostatnie artykuły zwracają uwagę na potrzebę ascezy i postu w kontekście kryzysu ekologicznego (Anestis Keselopoulos) oraz na odczytywanie świętości w świecie przyrody w świetle pism dziewiętnastowiecznego prawosławnego świętego Hermana z Alaski (Donald Sheehan). Autor tej ostatniej medytacji opisuje postać Hermana, który, żyjąc w bliskości przyrody i zwierząt w duchu prawosławnej praktyki ascetycznej, ukazał swoje współczujące serce w „pięknie swojej jaśniejącej twarzy, lepiej, swojego oblicza” (s. 372). „A takie piękno nie umiera” (s. 372).

Recenzowany tom, zawierający obszerny i bogaty wybór studiów teologiczno-ekologicznych, redaktorzy uzupełnili o zawsze pożyteczne indeksy osobowe i rzeczowe oraz o informację o (aż trzydziestu trzech) autorach. Są to głównie teologowie i filozofowie z różnych uniwersytetów i środowisk, ale także duchowni i hierarchowie prawosławni, niekiedy dziennikarze i działacze ekologiczni. Dla czytelnika nieprawosławnego szczególnie interesujące będą aneksy, w których można znaleźć *Vespers for the Environment* [„Nieszpory za środowisko naturalne”], jak też zestawienie piśmiennictwa prawosławnego oraz słownik terminów. *Toward an Ecology of Transfiguration* trzeba określić jako merytorycznie wyjątkowo cenne opracowanie zarówno fundamentalnych, jak i bardziej szczegółowych zagadnień

z zakresu prawosławnej teologii stworzenia i środowiska naturalnego. Ze względu na wielość autorów i różnorodny charakter tekstów styl zawartych w tomie wypowiedzi jest zróżnicowany, zawsze jednak zarówno styl, jak i terminologia pozostają staranne, język zaś jest dojrzały teologicznie, a niekiedy poetycki. Czytelnik napotka w tekstach również bardzo wiele odwołań do myśli patrystycznej, co oczywiście jest charakterystyczne dla prawosławia.

Tak ambitny zbiór artykułów, jakim jest *Toward an Ecology of Transfiguration*, z pewnością stanie się punktem odniesienia dla przyszłych studiów nad kwestiami ekologicznymi w świetle teologii prawosławnej. Jak piszą we „Wprowadzeniu” John Chrysavgis i Bruce V. Foltz, wspól-

ne dla zamieszczonych w nim tekstów jest zwłaszcza to, że ich źródło stanowi żywa duchowość i doświadczanie religijne, nie zaś doktryna czy metafizyka, że więcej w nich mistyki niż analizy, że często ich autorzy sięgają do wrażliwości sakramentalnej i liturgicznej, że zorientowanie myśli jest kosmiczne, nie zaś antropologiczne – a ostatecznie, że u podstaw całej tej wizji znajduje się prawda o Wcieleniu, która kieruje myśl ku przemienieniu całego stworzenia jako celowi historii (por. s. 4-5). Dzięki temu czytelnik – także nieutożsamiający się z tradycją prawosławną – chętnie weźmie do ręki omawianą książkę i dzięki jej lekturze poważniej i z większą odpowiedzialnością, ale i z wdzięcznością spojrzy na cały stworzony świat.

Patrycja WŁODEK

GRZECHY KOLONIALIZMU

Książka Krzysztofa Loski *Postkolonialna Europa. Etnoobrazy współczesnego świata*¹, wydana w serii Universitas „Horyzonty Kina” (tom 10), z kilku powodów doskonale trafia w swój czas. Przede wszystkim dotyczy najnowszego kina europejskiego – filmów ostatnich lat, powstających na przełomie wieków. Jej kontekstem jest zarówno bieżąca sytuacja społeczna krajów zachodniej Europy, jak i aktualne napięcia polityczne wstrząsające Unią Europejską mierzącą się z kryzysem imigracyjnym. Ponadto postkolonializm to temat w polskim filmoznawstwie podejmowany jeszcze niezbyt często – nie licząc pojedynczych artykułów – na co wskazuje bibliografia zdominowana przez tytuły angielskojęzyczne.

Zamysł książki rysuje się już w samej kompozycji – wychodząc od przybliżenia zwrotu postkolonialnego we współczesnym filmoznawstwie, autor opisuje narodziny kina postkolonialnego i multikulturowego, a następnie jego współczesne egzemplifikacje we Francji, Wielkiej Brytanii, Włoszech, Hiszpanii i Niemczech. Każda z podejmowanych kwestii zasługuje na zastanowienie. Należy też zaznaczyć, że aktualność pracy Krzysztofa Loski nie jest

równoznaczna z doraźnością – książka, analizując pewne zjawisko i „chwytając” trend w kinie najnowszym, pozostanie relewantna i trafna także wtedy, gdy będzie już dotyczyć historii kina.

Punktem wyjścia rozważań jest obserwacja, że zmiana światowego porządku geopolitycznego związanego z upadkiem mocarstw kolonialnych znalazła odbicie nie tylko w sferze politycznej, ale także społecznej i kulturowej. Jednym z naturalnych następstw wycofania się – mniej lub bardziej dobrowolnego – europejskich potęg z zamorskich posiadłości był więc wpływ tego niezwykle złożonego procesu także na kulturę, zauważalny przede wszystkim w literaturze i kinie. Siła tych zjawisk okazała tak duża, że postkolonializm stał się jednym z „zasadniczych zwrotów (*turns*)” (s. 7) we współczesnej myśli humanistycznej, a także w filmoznawstwie (biorąc pod uwagę pewną dynamikę metodologiczną w studiach nad kinem, można żałować, że autor nie doprecyzowuje tu pozostałych). Krzysztof Loska omawia interdyscyplinarną przynależność tak kluczowych pojęć drugiej połowy dwudziestego wieku oraz wieku dwudziestego pierwszego, jak: dekolonizacja, diaspora, tożsamość, hegemonia bądź imperializm, powołując się przy tym na klasyków dziedziny, poczynawszy od Edwarda Saïda i Gayatri Chakravorty Spivak, ale odwołując się także do innych nurtów współczesnej my-

¹ Krzysztof Loska, *Postkolonialna Europa. Etnoobrazy współczesnego świata*, Universitas, Kraków 2016, ss. 392.

śli humanistycznej, takich jak chociażby memory studies i teksty Svetlany Boym o nostalgii.

W tym miejscu trzeba poczynić uwagę, że autor operuje prawie wyłącznie pojęciem postkolonializmu, nie czyniąc rozróżnienia na post- i neokolonializm. Rozróżnienie takie byłoby nie tylko terminologicznie trafne, ale i użyteczne, zwłaszcza tam, gdzie omawiana jest nostalgia za minioną świetnością (na przykład *Raj Revival* w kinie brytyjskim lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku), doskonale wpisująca się w tęsknoty i procesy o charakterze właśnie neokolonialnym.

Najsilniejszy kulturowy wpływ upadku systemu kolonialnego można odnotować w literaturze. Proza postkolonialna jest dziś jedną z literackich potęg, fenomenem zróżnicowanym – tak jak niejednorodna jest historia i doświadczenie kolonialnego zniewolenia – a jednocześnie silnie reprezentowanym; książki należące do tego nurtu nader często bywają nagradzane. Autor pisze zresztą także o współpracy z jej autorami (przede wszystkim w kinie brytyjskim), chociażby na przykładzie utworów Hanifa Kureishiego (między innymi omawiając film *Moja piękna pralnia*² według jego scenariusza), choć nie zmienia to faktu, że proza postkolonialna zostaje tu pominięta. Nadal jednak pytanie podstawowe, choć niepostawione w książce wprost, brzmi: Czy kino stworzyło wokół refleksji około kolonialnej równie znamienny i wpływowy nurt?

Z pewnością początki kina postkolonialnego w Europie były równie mocne, jak najlepsze dzieła tego nurtu w literaturze – odbijające się szerokim echem książki Salmana Rushdiego, Vidiadhara S. Naipaula lub bardziej współczesne powieści Zadie Smith. Nagrodzona w Wenecji *Bi-*

*twa o Algier*³ w reżyserii Gillo Pontecorvo z roku 1966 to film „założycielski”, któremu Krzysztof Loska poświęca największej uwagi. Eksponuje przede wszystkim okoliczności powstania, fabułę i recepcję krytyczną. Z jednej strony „Narodziny kina postkolonialnego” (zob. s. 35-56) są interesujące, dlatego że to właściwie jedyny historyczno-filmowy rozdział książki, pokazujący omalże bieżącą reakcję kina na wydarzenia społeczne (Pontecorvo wybrał zresztą poetykę zbliżoną do reportażowej, paradokumentalnej). Brak szerszych odniesień do historii kina nie jest bynajmniej zarzutem, ponieważ książka z założenia traktuje o współczesności, pojedyncze akapity bądź przypisy przywołujące na przykład imaginarium kolonialne, a zwłaszcza orientalistyczne w klasycznych dziełach, takich jak *Pépé le Moko*⁴ Juliena Duviviera, pokazują jednak, jak interesujący i wart rozwinięcia jest to temat.

Z drugiej strony wspomniany rozdział pozostawia pewien niedosyt, związany ze słabszym zaakcentowaniem cech i elementów, które pojawiają się już w *Bitwie o Algier*, a potem stają się dystynktywne dla całego kina postkolonialnego. Metodą stosowaną w książce jest zresztą analiza przedkładana nad syntezę, stąd globalne cechy łączące filmy przynależące do nurtów i podnurtów – nostalgicznego kina francuskiego i brytyjskiego (cinéma de petrimoine i *Raj Revival*) lub kina dzielnic (franc. cinéma de banlieue) – pojawiają się przy okazji omawiania poszczególnych obrazów.

Tak skonstruowana jest cała praca, poruszającą od najobszerniejszego fragmentu, traktującego o kinie francuskim – poszczególne nurty są tu przedstawiane przez pryzmat cech wynikających z analizy najbar-

² *My Beautiful Laundrette*, Wielka Brytania, 1985, reż. S. Frears, scen. H. Kureishi.

³ *La battaglia di Algeri*, Włochy, Algieria, 1966, scen. G. Pontecorvo, F. Solinas.

⁴ *Pépé le Moko*, Francja, 1937, scen. J. Duvivier.

dziei reprezentatywnych filmów, których fabuły są zresztą przywoływane ze znaczną rzetelnością. Także jednak przy zastosowaniu tej metody autor sprawnie ujmuje istotę wyszczególnionych zjawisk, nie poprzestając tylko na ich głównych rysach, ale pamiętając o roli perspektywy. Nawet w szeroko rozumianym kinie nostalgicznym (co nie jest równoznaczne z estetyką retro) zauważalne – i zaznaczone w książce – jest rozróżnienie punktów widzenia. Ogląd białych kolonizatorów i ich potomków zmuszonych opuścić swe domy dominuje – co interesujące – zwłaszcza w kinie francuskim, w którym zaistniał szczególnie na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku przy okazji premier głośnych melodramatów, takich jak *Kochanek*⁵ i *Indochiny*⁶.

Krzysztof Loska analizuje tęsknotę za idealizowanym rajem utraconym także na przykładzie mniej słynnych filmów, nie zapominając o jej drugiej stronie, czyli o tęsknocie tych, którzy należą do narodów podbitych. Często perspektywy te spotykają się w jednym filmie, co sprawia, że nawet kino nostalgiczne okazuje się niejednoznaczne, jak w przypadku *Czekolady*⁷. Obserwacja ta zwykle bywa pomijana, a kinowa nostalgia spłyca – tym bardziej interesujące są dotyczące go fragmenty *Postkolonialnej Europy*. Warto tu zaznaczyć, że środkiem narracyjnym dobrze wyrażającym ten stan emocjonalny i przekładającym go na ekran są retrospekcje, łączone w tym typie kina z perspektywą kobiecą. Właśnie te trzy elementy – tęsknota, kobiecy punkt widzenia i wspomnienia –

wyodrębniane są w analizach fabuł jako kluczowe cechy kina nostalgicznego. Autor analizuje je, jak wspomniałam, przede wszystkim w odniesieniu do Francji, ale niektóre z nich pojawiają się i gdzie indziej, zwłaszcza po drugiej stronie kanału La Manche.

Z zestawienia tych dwóch kinematografii wyłania się interesujące spostrzeżenie. Otóż, o ile w filmach francuskich (takich jak wymienione) obrazowana jest nawet nie nostalgia, ale wręcz trauma związana z utratą domu (także w sensie najbardziej podstawowym), o tyle kino brytyjskie lat osiemdziesiątych tęskni za imperialną wspaniałością. Dowodem na to jest wspomniany już podnurt Raj Revival, zwany tak od określenia odnoszącego się do angielskiego panowania w Indiach (Raj). Reprezentowany przez filmy i serie takie, jak *Klejnot w koronie*⁸, *Dalekie pawilony*⁹, *Gandhi*¹⁰, *Upał i kurz*¹¹, *Podróż do Indii*¹², stanowi element szerszego trendu w kinematografii brytyjskiej, a mianowicie kina dziedzictwa (ang. heritage cinema). Chociaż wszystko, co autor pisze o Raj Revival, jest słuszne – podkreślone zostają: neokolonialna tęsknota za Imperium i adekwatne strategie zarówno fabularne, jak i wizualne, oraz analogiczna do kina francuskiego perspektywa kobieca – to jednak szkoda, że nie poświęcono więcej miejsca samej tożsamości zjawiska. Jest to ważne, ponieważ nurt heritage wywołał wiele dyskusji, by nie rzec: awantur

⁵ *L'Amant*, Francja, Wielka Brytania, Wietnam, 1991, reż. J.J. Annaud, scen. J.J. Annaud, G. Brach.

⁶ *Indochine*, Francja, 1992, reż. Régis Wargnier, scen. R. Wargnier, C. Cohen, L. Gardel, E. Orsenna.

⁷ *Chocolat*, Francja, RFN, Kamerun, 1988, reż. C. Denis, scen. C. Denis, J.P. Fargeau.

⁸ *Jewel In the Crown* (serial), Wielka Brytania, 1984, reż. Ch. Morahan, Jim O'Brien, scen. K. Taylor.

⁹ *The Far Pavilions* (serial), Wielka Brytania, 1984, reż. P. Duffell, scen. J. Bond.

¹⁰ *Gandhi*, Indie, Wielka Brytania, 1982, reż. R. Attenborough, scen. J. Briley.

¹¹ *Heat and Dust*, Wielka Brytania, 1983, reż. J. Ivory, scen. R. Prawer.

¹² *A Passage to India*, USA, Wielka Brytania, 1984, reż. i scen. D. Lean.

naukowych i medialnych. Krzysztof Loska przywołuje niektóre z nich, choć nie eksponuje nadmiernie ich polemicznej natury – powołuje się tak na Andrew Higsona, jak i na Claire Monk, stojących po dwóch stronach barykady. Konieczne jest jednak podkreślenie, że strategię kina dziedzictwa i Raj Revival się różnią. O ile to drugie zjawisko zdradza wyraźną tęsknotę za Imperium i ma jednoznacznie neokolonialny charakter, o tyle pierwsze dalekie jest od pochwały tej epoki. Idąc za argumentacją Higsona, można by wprawdzie skupić się wyłącznie na ornamentyce, roli rekwizytu, kostiumu, dziedzictwa materialnego i – w konsekwencji – nie czynić rozróżniania między filmami, których akcja toczy się w koloniach, a tymi umiejscowionymi w Anglii tego samego okresu. Z drugiej jednak strony, jak podkreśla Claire Monk, kino dziedzictwa łączy nutę melancholii z wyraźną krytyką imperialnego porządku świata i społeczeństwa, chociażby przez oddanie głosu tym, którzy byli go wówczas pozbawieni – na przykład kobietom bądź służącym (jak w filmach Jamesa Ivory'ego). Ponieważ brytyjskie kino dziedzictwa obejmuje znacznie więcej filmów i nurtów niż Raj Revival, podkreślenie tej właśnie różnicy wydaje się ważne. Także dlatego, że pozwoliłoby bardziej wybrzmieć „nierówności emancypacyjnej” zawartej w tych filmach. Z jednej strony, jak w nurcie heritage, wyzwolone i docenione zostają kobiety, a z drugiej – dzieje się to kosztem ludności natywnej, traktowanej przede wszystkim jako barwne, stereotypowe i instrumentalizowane tło dla przegód i dojrzewania białych ludzi. Podążenie tym tropem byłoby interesujące też ze względu na to, że podobną strategię wybierają niektórzy twórcy francuskiego kina nostalgicznego, jak wspomniana już Claire Denis, co w odniesieniu do jej filmów Krzysztof Loska zresztą podkreśla.

Wspomniany wątek nie zostaje wprawdzie w książce podjęty, ale autor na przy-

kładzie Raj Revival analizuje inną kluczową dla myśli postkolonialnej kwestię, czyli tożsamość „pośrednią” (ang. *betwixt identity*). Konieczność przystosowania się do nowej rzeczywistości, trauma związana z utratą, a także konieczność stałych kulturowych negocjacji wpływających na hybrydyczność tożsamości, naznaczają egzystencję wspólnot diasporycznych i głównych bohaterów, ujmowaną w tonacji zarówno dramatycznej (jak w filmie *Głową w mur*¹³), jak i lżejszej (na przykład w *Podkręć jak Beckham*¹⁴). Mimo wypracowania pewnej formuły opowiadania o doświadczeniu migracji i „zderzeniu” kultur, stosowanej często w odniesieniu do diaspory pakistańskiej i hinduskiej w Wielkiej Brytanii (na przykład powtarzająca się w filmach rola tradycyjnej kuchni, opowieści o związkach międzyrasowych bądź aranżowanych małżeństwach), wielość gatunków i strategii „przykładanych” do kwestii imigracyjnych koresponduje z ich niezwykłą złożonością.

Co ważne, autor nie traktuje zagadnień etnicznych i rasowych esencjalnie, osobno, ale pokazuje, w jaki sposób łączą się one z innymi rodzajami podziałów i wykluczenia. Kwestia klasowa właściwie nie zostaje rozwinięta, a przynajmniej nie jest nazwana wprost, choć autor opisuje zubożenie francuskich blokowisk (franc. *banlieue*) zamieszkanych w głównej mierze przez bezrobotnych Francuzów należących do mniejszości. Pominięte są jednak praktyki neokolonializmu – zniewolenia ekonomicznego i symbolicznego – którego granice pokrywają się z historycznymi podziałami kolonializmu geograficznego i politycznego; tematyką tą interesował

¹³ *Gegen die Wand*, Niemcy, Turcja, 2004, reż. i scen. F. Akin.

¹⁴ *Bend it Like Beckham*, Niemcy, USA, Wielka Brytania, 2002, reż. G. Chadha, scen. P. Mayeda Berges, G. Bindra, G. Chadha.

się chociażby w *Niewidocznych*¹⁵ Stephen Frears, którego wcześniejsze dzieło, słynna *Moja piękna pralnia*, zostaje omówione jako egzemplifikacja wzajemnego oddziaływania rasy, gender oraz orientacji seksualnej.

Właśnie na aspekt przecinających się podziałów – krajobraz relacji płć-narodowość-rasa – autor kładzie szczególny nacisk. Takie połączenie tematyczne charakteryzuje zresztą także literaturę postkolonialną, co łatwo zaobserwować chociażby w prozie Zadie Smith, Kiran Desai i Chimamandy Ngozi Adichie. Autor akcentuje ten wątek we współczesnym kinie europejskim, zaczynając od kobiecej perspektywy w kinie nostalgicznym i strategii wpisywania snów o minionej (i jednostronnie postrzeganej) świetności w konwencję melodramatyczną, poprzez powiązanie opresji etnicznej i płciowej (jak w *Głową w mur*), aż po ujmowanie rozmaitych zwyczajów, jak na przykład małżeństw aranżowanych, w konwencji komediowej.

Pisałam wcześniej, że z analizy wybranych filmów wynikałoby, że ich twórcy oddają głos „Innym” – jak chociażby w *Czekoladzie* Claire Denis, gdzie uwzględniony zostaje punkt widzenia i białej kobiety, i jej czarnego służącego. W dyskursie postkolonialnym kwestia ta jest jednak znacznie bardziej skomplikowana, wykracza poza samą diegezę i środki filmowego wyrazu. Istotne jest bowiem przede wszystkim to, czy o tożsamości ludności natywnej bądź diaspory mają szansę opowiedzieć jej przedstawiciele, czy też ich obraz zostaje zawłaszczony i staje się elementem dyskursu większościowego, a niekiedy wręcz dalszej, symbolicznej i ikonicznej kolonizacji. Dlatego też autor zwraca uwagę na kino mniejszości, w którym zdaje się celować kinematografia niemiecka i do

pewnego stopnia brytyjska, zwłaszcza w odniesieniu do diaspory południowoazjatyckiej. Można odnieść wrażenie, że twórcy koncentrują się tu przede wszystkim na rzeczywistości bieżącej, znanej im codzienności, niekoniecznie idąc tropem literatury postimperialnej (której główną strategią jest „przepisywanie” historii, szczególnie wiktorianizmu, z punktu widzenia wykluczonych), ale także trendów heritage i krytycznego retro, coraz silniej obecnego w kinie i telewizji w Stanach Zjednoczonych.

Od samej pamięci istotniejsze okazuje się więc tematyzowanie postpamięci, kolejnej kategorii kluczowej dla tematu postkolonializmu. Postpamięć definiowana jest w książce jako „międzypokoleniowe przekazywanie traumy” (s. 112) i zostaje ukazana (głównie na przykładzie kina dokumentalnego) przede wszystkim jako cecha kolejnej generacji przedstawicieli mniejszości, urodzonej już gdzie indziej i czerpiącej wiedzę o utraconym domu przodków i ich międzykontynentalnej drodze z przekazów, najczęściej rodzinnych. Jednocześnie postpamięć jest narzędziem legitymizacji narracji historycznych.

Oproblematycznej tęsknocie za krajem pochodzenia (urodzenia) własnego bądź przodków Krzysztof Loska pisze bowiem nie tylko w odniesieniu do imperiów kolonialnych, ale także współczesnej migracji zarobkowej i politycznej, której obrazy są silnie reprezentowane w najnowszym kinie brytyjskim i niemieckim – autorstwa zarówno przedstawicieli dominującej większości, jak i mniejszości etnicznych. Tu powraca wątek historyczno-filmowy, tureckich imigrantów zarobkowych zaczęto bowiem przedstawiać w kinie już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, w tak zwanym Gastarbeiterkino. Od tego czasu obraz imigrantów jednak się zmienił – od wizerunku ludzi wyizolowanych kulturowo, społecznie i językowo, do „godzących nowoczesność z tradycją”

¹⁵ *Dirty Pretty Things*, Wielka Brytania, 2002, scen. S. Knight.

(s. 290) i biegłych w życiu „pomiędzy” przedstawicieli kolejnych pokoleń. Nie znaczy to jednak, że najnowsze kino idealizuje sytuację multikulturowości. Jest wręcz przeciwnie, na co wskazują chociażby znakomite filmy Fatiha Akina, ale także przykłady z kinematografii włoskiej i hiszpańskiej. Spotkanie z „Innym” ma bowiem w tych ostatnich najczęściej negatywne, a nawet tragiczne skutki – w białych mieszkańcach wyzwała lęk, niechęć, agresję i rasizm. Próby przełamania tych reakcji przynoszą dalszą traumę, nakręcają spiralę wzajemnych uprzedzeń i krzywd.

Zabrakło natomiast w książce obszernego omówienia filmów z przeciwnego biegunu, optymistycznie nawołujących do tolerancji, a zwłaszcza tych, które stały się nie tylko wielkimi hitami kasowymi, ale wręcz szeroko komentowanymi w prasie fenomenami społecznymi. Mam tu na myśli francuskie „przeboje” ostatnich lat: *Nietykalnych*¹⁶, *Sambę*¹⁷ czy *Za jakie grzechy, dobry Boże?*¹⁸. Pomijając przykłady takie, jak ekscentryczny *Człowiek z Hawru*¹⁹ i komedie Gurinder Chadhy, najbardziej pozytywny wydźwięk ma rozdział stanowiący zakończenie książki (zob. s. 311-333), funkcjonujący raczej na zasadzie kody bądź aneksu niż pełnoprawnej części pracy (co – podobnie jak okazjonalnie powtarzające się obserwacje – może wynikać z tego, że niektóre jej fragmenty były publikowane już wcześniej). Ostatni rozdział jest poświęcony roli muzyki zarówno jako nośnika tradycji (podobnie jak kuchnia), strategii oporu i narzędzia wyrażania emocji – także gniewu, co zo-

staje podkreślone przy omawianiu hip-hopu w kinie francuskim – jak i języka uniwersalnego, budulca hybrydycznej tożsamości, nadziei na porozumienie ponad granicami.

Autor wyraźnie preferuje jednak tematykę krzywd i rozliczeń, być może dlatego, że – po pierwsze – jest to ważna kategoria w dyskursie postkolonialnym, a – po drugie – takich obrazów jest zapewne więcej. Znaczna część książki została więc poświęcona filmom fabularnym i dokumentalnym mierzącym się nie tylko z traumą po utracie domu (domenie francuskich obrazów nostalgiczych), ale też z istotniejszą i często nadal nieprzepracowaną traumą po kolonialnych przestępstwach wymierzonych w ludność natywną i jej potomków. Pod tym względem *Postkolonialna Europa* jest szczególnie wartościowa poznawczo, ponieważ przywołuje wydarzenia z historii, przede wszystkim historii algierskiej walki o niepodległość – zarówno powstanie w samej Algierii, jak i prowolnościowe demonstracje organizowane we Francji. Przykład ten po raz kolejny pokazuje, że kino jest przestrzenią pozwalającą może nie aż na zbiorowe przepracowanie traumy, ale z pewnością na przywracanie pamięci o dramatycznych wydarzeniach, które zostały „wypchnięte” ze społecznej świadomości (najdonioślejszym przykładem problematyzowania tego mechanizmu we współczesnym kinie pozostaje przeanalizowane przez autora *Ukryte*²⁰ Michaela Haneke). W odniesieniu do walk Algierczyków o niepodległość takim wydarzeniem była niewątpliwie masakra z 17 października 1961 roku, podczas której z rąk francuskiej policji zginęło kilkudziesięciu demonstrantów. Ich ciała wrzucono do Sekwany i przez wiele lat ukrywano prawdę o tym, co się stało. Autor pokazuje, jak bolesne są – mające znamiona doświadczeń granicznych – wydarzenia związane

¹⁶ *Intouchables*, Francja, 2011, reż. i scen. O. Nakache, E. Toledano.

¹⁷ *Samba*, Francja, 2014, reż. i scen. O. Nakache, E. Toledano.

¹⁸ *Qu'est-ce qu'on a fait au Bon Dieu?*, Francja, 2014, reż. Ph. de Chauveron, scen. Ph. de Chauveron, G. Laurent.

¹⁹ *Le Havre*, Finlandia, Francja, Niemcy, 2011, reż. i scen. A. Kaurismäki.

²⁰ *Caché*, Austria, Francja, Niemcy, USA, Włochy, 2005, scen. M. Haneke.

z powstaniem w Algierii, budzące do dziś reakcje nie tylko post-, ale i neokolonialne (jak do pewnego stopnia w *Wewnętrznym wrogu*²¹).

Kwestie poruszane w książce i w omawianych filmach są więc niezwykle żywotne we współczesnej Europie, obecne w kulturze i dyskursie; znajdują też odbicie w emocjach, procesach dziejowych i decyzjach politycznych. Teraźniejszość jest, rzecz jasna, zakorzeniona w przeszłości, a jej konsekwencje decydują o realiach dzisiejszego świata – autor wielokrotnie podkreśla ten właśnie aspekt terminu „postkolonializm”, niebędącego „wyłącznie kategorią periodyzacyjną [...], ale wskazującą na ciągłe [...] uwikłanie w dyskurs imperialny” (s. 35). Dlatego interesujące byłoby pokazanie, chociażby pobieżne, recepcji kina postkolonialnego, omówionej tylko (za to obszernie) w odniesieniu do filmu *Bitwa o Algier* (w niektórych przypadkach przywoływane są natomiast wyniki frekwencyjne). Recepcja filmów,

a także ich tematów, wydaje się jednak istotnym elementem zjawiska filmowego, które nie funkcjonuje w społecznej i politycznej próżni. Oczywiście dotyczy to każdego dzieła sztuki i wytworu kultury – dla wszystkich kluczowy jest przede wszystkim kontekst – w tym wypadku jednak wydaje się szczególnie ważne.

Jeśli jednak pewne sprawy zostają w książce pominięte, wynika to po prostu z wielkiego bogactwa zarówno samej tematyki postkolonialnej, jak i jej ekranowych aktualizacji. Nie da się opowiedzieć o wszystkim, a *Postkolonialna Europa* w interesujący sposób odnosi się do zagadnień najważniejszych, sygnalizując też możliwość podjęcia wielu innych tropów.

Na koniec warto zwrócić uwagę, że wielką zaletą książki – traktującej przecież o złożonej koncepcji teoretycznej – jest jej daleka od terminologicznej hermetyczności otwartość na czytelnika. Autor zgrabnie łączy bowiem walory naukowe, porządkując wiele kluczowych i niełatwych kwestii, z przystępnością, także stylu – *Postkolonialną Europę* po prostu dobrze i z satysfakcją się czyta.

²¹ *L'Ennemi intime*, Francja, Monako, 2007, reż. F.E. Siri, scen. F. Rotman.

Mariusz ZEMŁO

DOKĄD ZMIERZA RELIGIJNOŚĆ W CZASACH WSPÓŁCZESNYCH?

Od wielu dziesiątków lat liczni badacze społeczni, poczynając od klasyków socjologii: Karola Marksa, Maxa Webera i Émile’a Durkheima, ogłaszają zmierzch religii. Paradoksalnie jednak – mimo wielu tego rodzaju zapowiedzi i, jak można by sądzić, sprzyjających takiemu zjawisku okoliczności (do których można zaliczyć industrializację, wzrost dobrobytu czy pluralizm społeczno-kulturowy) – religia nadal pozostaje istotnym elementem życia współczesnego świata. Obserwując wydarzenia ostatnich kilku lat, a szczególnie ostatnich kilkunastu miesięcy, mające miejsce za sprawą zderzenia emigrantów z Afryki ze społecznościami Starego Kontynentu, dojść można do wniosku, że jeśli nawet wymiar religijny nie jest w tych relacjach kluczowy, to niewątpliwie należy on do najważniejszych kształtujących je czynników. W obliczu tego rodzaju sytuacji socjologia nie powinna odsuwać na margines namysłu nad fenomenem, który od powstania tej dyscypliny był żywo badany i dyskutowany przez uczonych, chociaż dzisiaj bywa niestety w znacznej mierze pomijany w badaniach i interpretacjach świata społecznego.

Sprawy związane z religijnym aspektem życia społecznego są od wielu lat przedmiotem zainteresowań Janusza Mariańskiego. Dzięki swoim licznym, wnikliwym i z dużą starannością oraz rozmachem opracowanym studiom, poświęconym

różnym aspektom religijności, Mariański stał się niekwestionowanym autorytetem z dziedziny socjologii religii. Fakt ten zachęca, mobilizuje i zobowiązuje do zapoznawania się z opracowaniami, jakie wychodzą spod pióra tego uczonego, a odnoszą się właśnie do zjawisk dotyczących społecznego wymiaru religii.

Na religię spoglądać można z punktu widzenia doświadczeń jednostki, wybranych grup społecznych lub też ujmując zagadnienie całościowo – śledząc trendy, jakim podlega ona w skali globalnej. W wielu swoich pracach poświęconych religijności Mariański bierze pod uwagę kondycję religii w społeczeństwie polskim¹.

¹ Zob. J. M a r i a ń s k i, *Miedzy sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003; t e n ż e, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Nomos, Kraków 2004; t e n ż e, *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008; t e n ż e, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Gaudium, Lublin 2005; t e n ż e, *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011; t e n ż e, *Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2014.

Inne² mają charakter bardziej ogólny i tak też można określić książkę *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*³. Zapewne nie bez przyczyny tym razem autor obrał za przedmiot swoich analiz to właśnie zagadnienie. Na przyjętą w pracy perspektywę oglądu religii niewątpliwie wpływ miała dzisiejsza ogólna sytuacja Europy i świata, warunkowana szczególnie aktywnością czynnika religijnego.

Uwaga autora ogniskuje się na kategorii megatrendów religijnych. Socjolog amerykański John Naisbitt, w literaturze światowej inicjator tematyki megatrendów, określa je jako kluczowe procesy, które wyznaczają zmiany we współczesnych społeczeństwach. W swojej słynnej pracy z roku 1984 *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*⁴ wyszczególnił wśród nich następujące rodzaje przejść: (1) od społeczeństwa przemysłowego do informacyjnego, (2) od technologii siłowej do ultratechnologii, (3) od gospodarki narodowej do gospodarki globalnej, (4) od myślenia krótkofalowego do długofalowego, (5) od centralizacji do decentralizacji, (6) od pomocy zinstytucjonalizowanej do samopomocy, (7) od demokracji przedstawicielskiej do

uczestniczącej, (8) od hierarchii do sieci, (9) z północy na południe, (10) od schematu „albo–albo” do wielokrotnego wyboru. Przeprowadzone przez Naisbitta ustalenia dotyczyły przemian życia społecznego w Stanach Zjednoczonych. Jak się jednak okazało, odczytane przez niego tendencje wyznaczają kierunek przeobrażeń nie tylko w Ameryce, ale w znacznie szerszej przestrzeni – w świecie państw wysoko rozwiniętych.

Badania Naisbitta nie zakończyły się wraz z publikacją pracy *Megatrendy*. W roku 1990 wraz z Patricią Aburdene wydał on książkę *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1990s*⁵, w której poszerzył wcześniejsze analizy, wyszczególniając kolejnych dziesięć megatrendów. Tym razem znalazły się wśród nich także odniesienia do fenomenów związanych z życiem religijnym. Owe megatrendy – piszą Naisbitt i Aburdene – odnoszą się do zjawisk przybierających zasięg powszechny, globalny. Obejmować mogą wiele dziedzin życia: gospodarkę, technologię, politykę i kulturę. Siła ich oddziaływania nie ma charakteru dynamicznego, lecz statyczny i przez to trwale odciska się ono na różnych sferach życia zbiorowego, w efekcie narzucając nowe oblicze całemu światu.

Kontynuując badania w tej właśnie optyce, Janusz Mariański koncentruje się w swojej nowej książce na analizie kilku zasadniczych megatrendów ujawniających się w sferze religijnej, którymi są: sekularyzacja, desekularyzacja, pluralizacja, indywidualizacja religijności, globalizacja religii oraz nowa duchowość. Jak zaznacza, część z nich obecna jest przede wszystkim w krajach wysokorozwiniętych (głównie w państwach Europy Zachodniej), stąd bardziej adekwatnie można je

² Zob. t e n ż e, *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Pax, Warszawa 1983; t e n ż e, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006; t e n ż e, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010; t e n ż e, *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość*, Nomos, Kraków 2013.

³ T e n ż e, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, ss. 398.

⁴ Zob. J. N a i s b i t t, *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*, tłum. P. Kwiatkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

⁵ Zob. J. N a i s b i t t, P. A b u r d e n e, *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1990's*, William Morrow & Co, New York 1990.

określić jako trendy lub subtrendy. Mariański omawia przemiany religijności we wskazanych aspektach, zwracając uwagę na konsekwencje tych przemian dla społeczeństw.

Każdemu z omawianych megatrendów poświęcony został odrębny rozdział książki. Przed lekturą analizy zasadniczych kwestii związanych z danym megatrendem czytelnik ma możliwość zapoznania się z poprzedzającym rozdział wprowadzeniem, które pozwala umiejscowić zasadniczy temat w szerszej teoretycznej perspektywie. We wprowadzeniach zawarte zostały najważniejsze informacje dotyczące poruszanych megazjawisk religijnych: ujęcie tematu w podstawowych teoriach, jakie odnotowała literatura przedmiotu (ze wskazaniem na ich słabości, stronniczość czy niepełność), płaszczyzny, w których dane zjawisko się przejawia, i związki między nim a różnymi elementami życia społecznego (jak dobrobyt, rozwój cywilizacyjny, bezpieczeństwo egzystencjalne, wymiana informacji czy tradycja). Każde z badanych zjawisk autor śledzi wieloaspektowo, opisując, jak przebiega ono w doświadczeniu współczesnych społeczeństw. Ukazuje ich główne cechy charakterystyczne (nasilenia i osłabianie, sfery wpływu czy obszary opierające się przemianom), skutki, jakie niosą dla kondycji społeczeństwa w wymiarze zbiorowym i jednostkowym, a także konsekwencje w kontekście kondycji Kościoła, a nawet odniesienia do Boga.

Mariański skrupulatnie omawia ważniejsze stanowiska, jakie pojawiły się w literaturze przedmiotu w kwestii megaprzeobrażeń, pokazując ich trafne intuicje i konstatacje, jak i pomyłki, nadinterpretacje oraz ograniczenia. Wszystkie te ich elementy ujawniają się dzięki dokonanej przez autora konfrontacji teoretycznych konstruktów z żywym dzianiem się faktów. Prezentowany materiał został bowiem mocno osadzony w konkretnej przestrzeni, dostarczającej „twardego” materiału do

analiz. Przeobrażenia w sferze religijnej, które opisuje Mariański, odwołują się przy tym do przykładów nie tylko z krajów Europy Zachodniej, ale także z Ameryki, Korei Południowej, Indii, Chin, Rosji i Afryki. Autor roztacza przed czytelnikiem szeroką perspektywę analityczną, pozwalającą dobrze zrozumieć, czym są i jak funkcjonują opisywane przez niego megatrendy dotyczące współczesnej religijności. Analizuje ruchy ewangelikalne w Ameryce Południowej, islamizację Afryki, tradycyjne wyznania odradzające się w Indiach i Chinach, a także nową duchowość „rozlaną” po całym globie.

Chociaż opisywane przez Mariańskiego zjawiska ze swej natury mają powszechny zasięg, w pracy nie brakuje też szczegółowych odniesień do religijności w wymiarze polskim. Autor szuka odpowiedzi na pytania: Jak w stosunku do ogólnych trendów zachowuje się religia w Polsce? Czy poddaje się tym globalnym przeobrażeniom, czy też realizuje swoje własne, niezależne scenariusze? Podejmowanie tego rodzaju wątków niewątpliwie uatrakcyjnią lekturę. Rodzimym czytelnik będzie mógł zatem odnaleźć w tej książce informacje dotyczące jego najbliższego kontekstu i odnieść je do tendencji światowych.

Materiał, który przedstawia Janusz Mariański, jednoznacznie ukazuje, że sfera życia religijnego nie jest ani prosta, ani oczywista: mamy tu do czynienia z materiałą skomplikowaną, wielowątkową i wieloaspektową. Opisywanie jej w oparciu o proste teoretyczne formuły, a nawet bardzo rozbudowane teorie okazuje się mało skuteczne – nie wytrzymuje albo próby czasu, albo siły argumentów wykazujących krótkowzroczność, ułamkowość czy po prostu brak trafności. Nadto, jak zauważa sam autor, trudno jest znaleźć „złotą formułę”, aby móc adekwatnie uchwycić badany obszar świata społecznego i przedstawić jego trafną interpretację. Potrzebna jest ra-

czej otwartość na zastosowanie wielu dopełniających się punktów widzenia – tylko wówczas badacz jest w stanie przybliżyć się do właściwego odczytania zgłębianego fenomenu.

Mówiąc o działaniach megatrendów, Naisbitt wspomina, że wywierają one wpływ na różne sfery życia społecznego. To, co dzieje się w sferze życia religijnego, miałyby zatem znajdować określone odniesienia w kulturze, polityce czy gospodarce. Takie traktowanie zjawisk religijnych odnajdujemy u klasyków socjologii religii, choćby w pracach Maxa Webera czy Émile’a Durkheima. Janusz Mariański ten wątek potraktował jednak dość pobieżnie. Jego uwaga skupia się głównie na koncepcjach tłumaczących zauważane tendencje w sferze religijnej – na ich trafności, zakresie obowiązywania, brakach czy ograniczeniach. W omawianym materiale mamy zatem do czynienia z rozważaniami prowadzonymi raczej na metapoziomie niż na poziomie zasadniczym – życia społecznego, choć do tego drugiego autor wielokrotnie odwołuje się przy ocenie trafności omawianych koncepcji rozwojowych.

Skoro pojawił się wątek klasyków socjologii, należy podjąć jeszcze jedną kwestię. Coraz częściej mówi się, że współczesna socjologia zagubiła pierwotne inspiracje, jakie leżały u podłoża rozwoju tej dyscypliny, a szczególnie, że odeszła ona od badania religii, która stanowiła przedmiot zainteresowania największych socjologów epoki budzenia się naukowego namysłu nad faktami społecznymi, poczynając od Auguste’a Comte’a, przez Karola Marksa i Eugène’a Dupréla, aż do Émile’a Durkheima. Mimo, że każdy z nich inaczej traktował to zagadnienie, to jednak znajdowało się ono zawsze jeśli nie w centrum jego uwagi badawczej, to bardzo blisko tego centrum. Dziś uwagę badaczy ogniskują inne aspekty życia społecznego: globalizacja, rozwój, urbanizacja, migracje, etniczność, wykluczanie czy płęć

kulturowa. Sięganie do pierwotnych inspiracji socjologii zawsze jednak wzmacniało namysł naukowy nad światem społecznym – dowodzi tego również omawiana lektura.

Materiał przedstawiony przez Mariańskiego jest dziełem najwyższej próby. Nawet niebędący specjalistą czytelnik zyska pewność, że ma do czynienia z opracowaniem niemal kompletnym, pozwalającym rozumieć fenomen religii w warunkach społeczeństwa, które socjologia określa jako ponowoczesne, pluralistyczne, postkonwencyjne, jako społeczeństwo ryzyka, doznań, społeczeństwo sterowne czy zindywidualizowane.

Podstawowa perspektywa badawcza przyjęta w publikacji osadzona jest w narracji socjologicznej. Autor o sięga do podstawowych ustaleń swojej dyscypliny zarówno w jej wersji klasycznej, jak i w tej, którą odczytać można z najnowszych koncepcji, jakie w ostatnich kilkudziesięciu latach wzbogaciły dorobek socjologii religii. Wśród tych nowszych znalazły się między innymi stanowiska teoretyczne związane z teorią indywidualizacji religii (Karla Gabriela, Danièle Hervieu-Légér, Franza-Xavera Kaufmanna), teorią deprywatyizacji (José Casanovy), teorią globalizacji (Petersa Beyera, Andrzeja Wójtowicza), teorią duchowości (Paula Heelasa, Roberta Wuthnowa, Stanisława Wargackiego), teorią rynku religijnego (William S. Bainbridge’a, Rodneya Starka), teorią pluralizacji (Petersa L. Bergera, Thomasa Luckmanna). Janusz Mariański wielokrotnie podkreśla, że uchwycenie tak bogatego zjawiska, jakim jest religia, szczególnie w warunkach współczesnego świata nie jest możliwe w oparciu o żadną z tych koncepcji. Niezbędne jest zaś wykorzystanie jak największej liczby punktów widzenia, by choć w niewielkim stopniu móc sprostać z celom badawczym, jakie stawia przed sobą socjologia religii. Autor książki czerpie zatem z całego dorobku swojej dyscypliny. W prowadzonych analizach nie została przez niego pominięta żadna

znacząca teoria rzucająca nowe światło na badane kwestie.

Socjologiczny punkt widzenia – jak wskazuje podtytuł rozprawy – miał w prowadzonej narracji dominować. Bez wątpienia zapowiedź ta została konsekwentnie wypełniona. Należy jednak zaznaczyć, że Janusz Mariański wzbogaca prezentowany materiał stanowiskami filozofów, znajdując miejsce na wypowiedzi między innymi Richarda Rorty’ego, Johna Graya, Zofii Zdybickiej, Leszka Kołakowskiego i Stanisława Kowalczyka, a także i posiłkuje się głosami teologów – Jana Pawła II, Josepha Ratzingera i papieża Franciszka. Wypowiedzi tych autorów nie naruszają socjologicznego charakteru rozprawy, a jedynie w wybranych miejscach ją uzupełniają, wprowadzając istotne wzbogacenie prezentowanych wątków. Wszak podejmowana tematyka ze swej natury domaga się głębszej refleksji, której socjologiczny punkt widzenia nie jest w stanie dostarczyć.

Książka Janusza Mariańskiego *Megatrendy religijne w społeczeństwach po-*

nowoczesnych nie jest suchą, oderwaną od faktów rozprawą, ale żywą dyskusją na temat fenomenu religii w czasach współczesnych. Dzięki takiej stylizacji książki czytelnik może w niej znaleźć odpowiedzi na liczne pytania związane są z funkcjonowaniem religii w dwudziestym pierwszym wieku: Czy megatrendy religijne doprowadzą do zerwania z formami religijnymi wytworzonymi w tradycji określonych wspólnot? Jak wpłyną one na krajobraz życia religijnego współczesnych społeczeństw i jednostek? Czy doprowadzą do umocnienia, czy też osłabienia życia religijnego? Jakie będzie miejsce religii w życiu współczesnych społeczeństw (głównie w wymiarze politycznym)? Jak Kościół (Kościóły) zda (zdadzą) egzamin w obliczu zmian pojawiających się wskutek działania tych megatrendów?

Z pełnym przekonaniem rekomenduję książkę Janusza Mariańskiego jako lekturę nie tylko socjologom, ale także wszystkim śledzącym przemiany, jakim podlega współczesny świat.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Benedykt XVI, Peter Seewald, *Ostatnie rozmowy*, tłum. Jacek Jurczyński SDB, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2016, ss. 309.

Wywiady z papieżami zawsze spotykały się z dużym zainteresowaniem, z pewnością swoistą sensacją był pierwszy – opublikowany w roku 1892 w dzienniku „Le Figaro” wywiad z Leonem XIII. Wywiadów udzielali Paweł VI, Jan Paweł II, ostatnio także Franciszek. Po raz pierwszy jednak ukazał się wywiad z Papieżem emerytem – *Ostatnie rozmowy* opracowane zostały przez Petera Seewalda na podstawie wywiadów przeprowadzonych przez niego z Benedyktem XVI przed abdykacją, a także po niej.

Papież niesprawujący już urzędu może dokonać swego podsumowania całego (ośmioletniego) pontyfikatu. Ku takiemu podsumowaniu zmierza wiele pytań i odpowiedzi zawartych w książce, zwłaszcza w jej części pierwszej („Dzwony Rzymu”) i trzeciej („Papież Jezusa”). Benedykt XVI wypowiada się na temat kluczowych momentów pontyfikatu, mówi o tym, jak rozumiał swoją posługę jako Następcy Piotra i co sprawiało mu trudność, nie ukrywa, że ma świadomość popełnionych błędów, ale też przyznaje, że pewne swoje decyzje kwestionowane przez media uważa za słuszne. Wyjaśnia motywy, które skłoniły go do rezygnacji z funkcji Głowy Kościoła. Wypowiada się też na temat obecnego Papieża.

Jak zaznacza Seewald w „Prologu”, książka ma służyć „skorygowaniu fałszywych obrazów i rozjaśnieniu ciemności” (s. 21), zwłaszcza tych, które przesłaniają okoliczności abdykacji. Niemiecki dziennikarz, formułując pytania, odnosi się też do innych wzbudzających kontrowersje wydarzeń, które miały miejsce w czasie pontyfikatu Benedykta XVI (na przykład do afery Vatileax), a także do pewnych kwestii historycznych, jak postawa Kościoła wobec nazizmu. Wywiad-rzeka ma jeszcze jeden cel: „lepiej zrozumieć człowieka Josepha Ratzingera i pasterza Benedykta XVI, docenić jego świętość, a przede wszystkim uprzystępnąć jego dzieło” (tamże). Druga, najobszerniejsza część książki, to „Historia Sługi” przybliżająca życie skromnego księdza intelektualisty, określanego przez Seewalda mianem „Bożego filozofa” (s. 9). Papież wspomina swoje dzieciństwo, rodzinę, lata wojny, czas studiów, kolejne eta-

py pracy naukowej, uczestnictwo w Soborze Watykańskim II w charakterze eksperta teologicznego, współpracę z Janem Pawłem II podczas sprawowania urzędu prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Czytelnik łatwo dostrzeże pewne motywy łączące młodość Josepha Ratzingera z treścią jego pism teologicznych i papieskiego nauczania. (Na przykład odpowiadając na pytania dotyczące jego drogi do kapłaństwa, Papież mówi, że pierwszym sygnałem powołania było pogłębione uczestnictwo w liturgii i pragnienie jej poznania – a wszak właśnie liturgii poświęcił on wiele stronici jako teolog i wiele uwagi jako Ojciec Święty). Obecność niektórych z takich stałych wątków, jak prawda czy miłość, Benedykt XVI sam komentuje w rozmowie z Seewaldem. Interesujące są też wspomnienia spotkań ze znanymi teologami, między innymi z Hansem Ursem von Balthasarem czy Hansem Küngiem. W książce nie brak również zagadnień teologicznych (w „Aneksie” zamieszczono artykuł Josepha Ratzingera *Neopoganie i Kościół* z roku 1958), nie wysuwają się one jednak na pierwszy plan. Uderzająca jest prostota i szczerość słów Papieża emeryta – udziela odpowiedzi nawet na pytania dotyczące spraw tak bardzo prywatnych, jak relacje rodzinne, modlitwa, osobisty kontakt z Bogiem czy perspektywa własnej śmierci, zachowując zarazem pewną charakterystyczną dla niego powściągliwość.

Ostatnie rozmowy warto przeczytać i warto do nich powracać – nie tylko po to, by lepiej poznać i docenić osobę Benedykta XVI, ale także po to, by lepiej zrozumieć jego słowa stanowiące motto wywiadu-rzeki: „Wierzyć to nic innego, jak w nocy świata dotknąć ręki Boga, i tak – w ciszy – słuchać słowa i dostrzec miłość”.

M.Ch.

Nihad M. Farooq, *Undisciplined: Science, Ethnography, and Personhood in the Americas 1830-1940*, New York University Press, New York 2016, ss. 280.

Mówiąc o odchodzeniu od pojęcia osoby we współczesnej teorii antropologicznej, a także w filozofii kultury, warto pamiętać, że jeszcze w drugiej połowie dziewiętnastego wieku, a nawet w pierwszej połowie wieku dwudziestego w badaniach społecznych wcale nie uznawano treści tego pojęcia za oczywistą. Pytanie, kto jest osobą, miało charakter prowokujący, stanowiło wyzwanie dla ówczesnych kategorii społecznych, prawnych i naukowych. Konfrontacja z kulturami pozaeuropejskim, zetknięcie z utrudniającą komunikację obcością, postępujący rozwój badań antropologicznych, także tych inspirowanych teorią ewolucji, dostarczały jednak nieustannej inspiracji dla rozumienia człowieka i stopniowo prowadziły badaczy do wniosku, że kategoria osoby – w tym także osoby jako podmiotu prawa – wymaga poszerzenia. W ówczesnym społeczeństwie utrzymywało się zarazem silne przekonanie, że uregulowania prawne dotyczące osób muszą pozostawać pod ścisłą kontrolą, co w praktyce oznaczało, że prawa, którymi cieszą się osoby, nie przysługiwały wszystkim ludziom. Ten właśnie styk rezultatów badań antropologicznych z rzeczywistością kulturową świata zachodniego w dziewiętnastym stuleciu bada w swojej pracy Nihad M. Farooq. Autorka poddaje analizie dylematy poznawcze, w jakie

wikłali się wówczas podróżnicy, antropolodzy i etnografowie, i ukazuje, jak dalekie konsekwencje dla wiedzy o człowieku, a także dla życia samych badaczy przyniosły ówczesne możliwości podróży i bezpośredniego kontaktu z ludźmi kulturowo obcymi.

Farooq analizuje źródła pisane powstałe w latach 1830-1940, wśród których znajdują się dzienniki sporządzane w trakcie badań terenowych, pamiętniki, listy i różnego rodzaju świadectwa, a także powieści, sztuki teatralne czy zapisy dźwiękowe. Podróże autorów tych źródeł były częściowo powodowane pragnieniem przeżycia przygody, a częściowo wymuszone sytuacją życiową, wiele z nich zaś to wędrówki prowadzone w ściśle określonym celu. Wśród ich autorów są między innymi tak znane postacie, jak Karol Darwin, William James, Franz Boas czy Katherine Dunham. Zebrany przez Farooq materiał ukazuje interesujące interakcje między badaczami a badanymi, swoiste negocjacje kulturowe między obydwoma stronami, zdradzające zarówno elementy wzajemnej akulturacji, jak i znamiona konfliktu. Co może zaskakiwać, dla zachodnich obserwatorów kontakt z nowo poznawanymi kulturami często okazywał się w swoisty sposób „trzeźwiący”, a szczególnego znaczenia nabierała w nim kategoria tożsamości.

Farooq twierdzi, że zapisy analizowanych przez nią podróży ukazują konieczność, a zarazem niemożność zastosowania kategorii porządkujących do opisu ciągłej zmiany społecznej. Tytuł książki, *Undisciplined*, ma sens dwojaki: z jednej strony wskazuje, że tworzącej się rzeczywistości społecznej nie sposób uchwycić w ramach jednej, konkretnej dyscypliny (w tym wypadku przede wszystkim etnografii bądź też antropologii społecznej), z drugiej zaś odnosi się do niemożności narzucenia jednostkom ludzkim (osobom) w sposób arbitralny określonego porządku społecznego. W tym drugim sensie książka Farooq stanowi również interesujące spojrzenie na dzieje niewolnictwa, kolonializmu czy diaspory. Autorka wskazuje jednak na ciekawą zależność między dwoma znaczeniami pojęcia dyscypliny: stworzenie dyscypliny naukowej wymaga uporządkowania pewnych danych doświadczenia, ale gdy jej przedmiotem są jednostki ludzkie (osoby), wprowadzenie takiego porządku może zagrażać jednoczesnym wprowadzeniem przemocy instytucjonalnej do rzeczywistości społecznej. W istocie Farooq opisuje przypadki oporu tubylców wobec prób takiego właśnie badania ich świata, które łączyło się z jego uciskiem – opór ten wiązał się tak z odrzucaniem pewnych kategorii intelektualnych, jak i ze zwalczaniem siłowo wprowadzanych struktur instytucjonalnych.

Na tym tle interesujące wydają się też poglądy autorki na kwestię człowieczeństwa w szerszym, antropologiczno-filozoficznym sensie. Można sądzić, że Farooq jest zwolenniczką koncepcji osoby jako bytu „stającego się”, nie zaś po prostu „zastanego”. Człowiek jako osoba jest – w jej przekonaniu – nieograniczonym ruchem czy też procesem nieustannie zmierzającym ku przyszłości, a jedyne ograniczenie tego procesu dokonuje się za sprawą języka, który pozwala „osadzić” jednostkę ludzką w rzeczywistości kulturowej odbieranej przez nas jako stabilna. Człowiek jest zatem – zdaniem Farooq – z jednej strony „ja” niesubstancjalnym, z drugiej zaś nieustannym ontologicznym procesem stawania się, którego nie sposób „okiełznać”, poddając go dyscyplinie zewnętrznej.

Książkę Farooq warto polecić kulturoznawcom, socjologom, etnografom, a także filozofom. Stanowi ona kolejny przykład tak charakterystycznego dla humanistyki amerykańskiej dyskursu interdyscyplinarnego, a nawet transdyscyplinarnego. Ukazuje tym samym złożoność zjawisk kulturowych, ich wielopostaciowość i wielopłaszczyznowość, a jeśli nawet sformułowane w niej tezy antropologiczne wydają się dyskusyjne, może ona stanowić wzór uprawiania kulturoznawstwa niedogmatycznego, stawiającego interesujące pytania i budzącego refleksję własną czytelnika.

D.Ch.

ADAM FITAS

OD BOŻKÓW DO CELEBRYTÓW
CZYLI IDOL W KULTURZEOgólnopolska konferencja naukowa „Idol w kulturze”
KUL, Lublin, 12 V 2016

Organizatorzy konferencji, pracownicy Katedry Teorii i Antropologii Literatury KUL, a zwłaszcza główny pomysłodawca symposium, Edward Fiała, od wielu lat tropiący problematykę idola w literaturze i kulturze, podjęli się niełatwej próby interdyscyplinarnego oglądu zjawiska, którego teoria i historia są niezwykle bogate, same w sobie ciekawe oraz sięgające źródeł naszej cywilizacji, a które jednocześnie bardzo szeroko oraz aktywnie funkcjonuje we współczesnej kulturze. Już samo skonstatowanie tych dwóch stron pojęcia idola odsłania, jak wieloznaczny i mocno uwiłkany w rozmaite konteksty jest to termin. Gdy myślimy o jego proveniencji, kłania się i filozofia, i retoryka, i teologia (przede wszystkim biblistyka), gdy zaś rozpatrujemy dzisiejszy status idolatrii, nie obejdziemy się bez refleksji kulturoznawcy, socjologa, psychologa, literaturoznawcy, historyka sztuki czy medioznawcy, a – dodać trzeba – nie jest to pełna lista obecności dyscyplin, w których polu widzenia pozostaje zjawisko idola.

Nie udało się co prawda zgromadzić na krótkiej, jednodniowej majowej konferencji specjalistów reprezentujących wszystkie te dziedziny, ale niewątpliwie miała ona charakter interdyscyplinarny. Wśród referentów znalazł się przedstawiciel logiki oraz metodologii nauk (Stanisław Majdań-

ski, KUL, „Idol wobec logiki (racjonalności) i autorytetu”), psycholog (ks. Sławomir Bukalski, Uniwersytet Szczeciński, „Idol w kontekście psychologicznej koncepcji autorytetu”) i socjolog (Arkadiusz Jabłoński, KUL, „Idol jako performatywny regulator konsumpcji wiedzy), a także przedstawiciel nauk ścisłych (Andrzej Wojnowski-Krigier, Politechnika Lubelska, „Wartości czy idole?”).

Dwa spośród pozostałych wystąpień, choć wygłoszone przez polonistów, zorientowane były w kierunku bliskich sąsiadów literaturoznawstwa: w stronę kulturoznawstwa (Dariusz Skórczewski, KUL, „Hegemon jako idol”) oraz psychoanalizy (Edward Fiała, „Z labiryntów afekto-latrii ku dojrzałej osobowości. Bettelheima psychoanaliza baśni na przykładzie «Kopciuszka» oraz «Pięknej i Bestii»”).

Pozostałe referaty dotyczyły głównie aspektowej (idolatrycznej) analizy literatury zarówno w ujęciu bardziej metodologicznym (Jerzy Madejski, Uniwersytet Szczeciński, „Teologia interpretatywna wobec idola”), jak i interpretacyjnym (Jakub Kozaczewski, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, „Elementy myślenia idolatrycznego w krytyce literackiej Stanisława Barańczaka”; Wojciech Kaczmarek, KUL, „Latria i idolatria w *Wyzwoleniu* Stanisława Wyspiańskiego”; Sławomir Żurek,

KUL, „Idol» i «Idole» Arnolda Słuckiego. Próba odczytania”). Casus różnych relacji między literaturą a idolem zaproponował w wieńczącym symposium wystąpieniu „Idole w literaturze, idole literatury, literatura jako idol” Andrzej Stoff z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Jak można się zorientować z tego szybkiego rejestru głosów konferencyjnych, symposium musiało budzić niedosyt. Szczególnie odczuwalny był brak filozofa i historyka-bibliisty, którzy kompetentnie zarysowaliby rodowód pojęcia idola zgodnie ze współczesnym stanem badań, a także historyka sztuki (referat Jolanty Męderowicz z KUL, choć poruszający ważną sprawę pozycji artysty we współczesnym świecie, nie zappełnił tej luki) oraz znawców mediów i popkultury, które aktualnie stanowią główną scenę zagospodarowaną przez myślenie idolatryczne. Niemniej jednak warto zwrócić uwagę na kilka wątków, które pojawiły się w toku konferencji, były one bowiem inspirujące dla zabierających głos dyskutantów i stanowią zaproszenie do dalszej rozmowy.

Po pierwsze, zasygnalizowano bardzo wyraźnie, że problematyka idola stoi w centrum zagadnień aksjologicznych nie tylko dzisiaj, ale niemal od początku życia człowieka na ziemi. Najsilniej podkreślił tę kwestię w swoim wystąpieniu Wojnowski-Krigier, formułując tezę o ogniu jako praidolu, który zapoczątkował proces zdomawiania się człowieka na różnych obszarach globu, nawet tych najbardziej nieprzyjaznych klimatycznie, pozwolił człowiekowi opanować lęk przed śmiercią, a także dał mu władzę nad innymi ludźmi. Odtąd, zdaniem referenta, triada transcendentaliów: prawda – dobro – piękno, wypierana była stopniowo przez potrzeby utilitarne: bezpieczeństwo – wygodę – piękno. Nawiązując do Biblii i teologii chrześcijańskiej, autor wystąpienia umiejscawia walkę między opozycyjnymi triadami w kontekście zmagania się demona

(zła) z prawdziwym i transcendentnym Bogiem. W tym kontekście postawione w tytule wystąpienia pytanie „Wartości czy idole?” z jednej strony objawia swą retoryczność, z drugiej zaś diagnozuje silne pęknięcie nie tylko współczesnej kultury.

Po drugie, postawiono sam problem metodologiczny związany z terminem „idol”, który uwikłany jest w rozmaite konteksty pojęciowe i trudny do jednoznacznego zdefiniowania. Jak to bywa z określeniami często używanymi potocznie i wydawałoby się dobrze znanymi, ukrywają one w sobie, jak rozważany przez św. Augustyna czas, wielorakie odcienie semantyczne i relacyjny charakter. Interesującą ujął w tym aspekcie rzecz Majdański, komponując swoje wystąpienie ramowo za pomocą przedstawienia dwóch sytuacji autobiograficznych, w których osobiście i w sposób bardzo obrazowy zetknął się z myśleniem idolatrycznym. Pierwsza scena zapamiętana została przez autora wystąpienia z jego dzieciństwa, które spędził w Rosji sowieckiej tuż po drugiej wojnie światowej, kiedy to miał okazję obserwować całowanie – z głęboką nabożnością – portretów Lenina i Stalina przez dzieci. Drugi obraz, przywołany na końcu referatu, dotyczył już czasów bliższych współczesności. Oto pewien hrabia francuski, gdzieś pod Legnicą, nonszalancko traktuje swój samochód, gardząc powszechnym kultem, jakim obdarzają go Polacy.

Dla Majdańskiego są to przykłady niewątpliwie idolatrii, ale między nimi snuje on ciekawe i międzywydziałowe (z pogranicza filozofii, logiki i metodologii nauk humanistycznych) rozważania na temat trudności z samym pojęciem idola. „Idol” należy do mocno zasupłanej wiązki określeń, które trudno rozszczepić, takich jak: „bohater”, „wódz”, „lider”, „mentor”, „consultor”, „bohater medialny” czy „couch”. Poza tym dzisiejsze, wyraźnie negatywne nacechowanie „idola” ma swój szlachetny etymologiczny źródłosłów: wszak termin

ten pochodzi od słów oznaczających wiązanie (gr. eidolon = obraz).

W dalszej części wywodu, nawiązując do pracy Józefa M. Bocheńskiego o autorytecie¹, referent przeciwstawił obydwie pojęcia, sugerując, że w przypadku „idola” elementy szlachetne ulegają przewrotnej interpretacji i odsłaniają swoją mroczną stronę. Innymi słowy, idol to – podobnie jak bohater medialny czy celebryta – paradoksalny wzór osobowy, w którym dochodzi do defraudacji pojęcia autorytetu.

Diagnozę Majdańskiego o silnym aksjologicznym uwikłaniu pojęcia idola, a zwłaszcza o jego powinowactwach z autorytetem wyraźnie uzupełniał referat księdza Bukalskiego. Opierając się między innymi na badaniach, w których uczestniczyli polscy gimnazjaliści, bardzo często mieszający pojęcia idola i autorytetu, prelegent przekonująco zaprezentował tezę głoszącą, że idol to fałszywy autorytet, który znalazł świetną pożywkę we współczesnej kulturze narcystycznej. Na najbardziej skrajny kult idola wskazał, odwołując się do własnych badań nad sektami, w których więź między idolem-przywódcą a grupą wyznawców zamienia się w patologiczną jedność.

Dodać można na marginesie, komentując wystąpienie księdza Bukalskiego, że brak umiejętności odróżniania przez młodych ludzi autorytetu, który skutecznie kształtuje pozytywne postawy i wpływa na pożądane zachowania, od idola będącego w istocie wypaczeniem autorytetu, ale równie silnie, a może nawet jeszcze silniej pełniącego funkcję opiniotwórczą oraz stającego się wzorem do naśladowania, stanowi poważne niebezpieczeństwo dla całej kultury współczesnej.

¹ Zob. J.M. B o c h e ń s k i, *Co to jest autorytet?*, tłum. J. Parys, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, oprac. J. Parys, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 187-324.

Po trzecie, zaprezentowano na konferencji ciekawy kontekst kulturoznawczy problematyki idola. Myślę tu o błyskotliwej analizie postaci Stanisława Mikulskiego vel Hansa Klossa dokonanej przez Skórczewskiego. Korzystając z postkolonialnej matrycy interpretacyjnej, przeciwstawiającej hegemonia społeczności podbitej, prelegent ukazał, jak za pomocą pojęcia idola naturalizowała się w kulturze popularnej PRL-u władza hegemonia. Atrakcyjny wygląd, dykcja, osobisty wdzięk i charyzma, a także podwójna gra spełniająca marzenie podbitych o przechytzeniu wroga czyniły z Mikulskiego – agenta J-23 – idola wzorcowego. Miał on odegrać ważną rolę propagandową, a mianowicie skutecznie skupiać uwagę społeczną tylko na jednym agresorze (Niemcach), a odwracać wzrok od agresji sowieckiej na Polskę. Słowem, był figurą ideologicznej manipulacji, a posługując się terminologią postkolonialną – środkiem do uzyskania skutecznej asymilacji hegemonia w społeczeństwie podbitym.

Na marginesie referatu Skórczewskiego rodzi się refleksja węższa, ale i tak obejmująca materiał bardzo obszerny: jak myślenie idolatryczne wspomaga wszelkie procedury kolonizacyjne (z tego samego podwórka, które analizował referent, bez trudu dorzucić można serial dla młodzieży *Cztery pancerni i pies*, ale i wiele innych zjawisk ówczesnej popkultury). Wszakże rodzi się à propos wystąpienia Skórczewskiego także teza znacznie szersza: idol jako instrument wpływania przez każdą władzę (także tę medialną) na nastroje i preferencje społeczne. Wydaje się, że w dzisiejszych czasach jest to temat wart poważniejszego namysłu i wielu analiz konkretnych przypadków.

Po czwarte, podjęto problematykę związków między idolem a literaturą. W tym aspekcie konferencja była niewątpliwie przedsięwzięciem pionierskim i zapowiadającym ciągi dalsze. Porząd-

kujący relacje między literaturą a idolem Stoff wskazał w swoim referacie ogólnie na trzy obszary zjawisk. Primo, w samej literaturze pojawiają się sytuacje idolatryczne, jak na przykład bożek władzy w *Makbecie* czy inne tego typu ubóstwienia wątpliwych wartości, rzeczy czy osób. Innymi słowy, utwory literackie odślaniają w świecie przedstawionym spotkania z idolami, eksplikują idolatryczny temat. Secundo, sama literatura może pozostawać pod wpływem idoli wobec niej zewnętrznych, na przykład takiej czy innej ideologii czy mody. Idol w tym znaczeniu nie jest już tematem literackim, ale motywacją dzieła, elementem ważnym dla procesu twórczego. Literatura traci wówczas swą niezależność, zaczyna cechować ją interesowność i uleganie wpływom okoliczności zewnętrznych. Zdaniem Stoffa, w czasie zmieniają się różne idole tego typu z wyjątkiem jednego, który stale towarzyszy autorom, a którym jest dążenie do oryginalności. Tertio, literatura i jej autorzy stają się idolami. W ten sposób twórcy wychodzą ze swoich podstawowych ról i zaczynają pełnić funkcje nieliterackie, stawać się kryptoautorytetami w różnych dziedzinach życia.

Referat Stoffa, choć wstępnie uporządkował relacje między literaturą a idolem, zrodził też wiele pytań. Na przykład o szczególny status oryginalności jako permanentnego idola literatury. Czy w tym sensie jest on czymś złym, negatywnym, odbierającym literaturze niezależność? Czy zawsze musi tak być? A inne pytania: Jak szczegółowo może przedstawiać się temat idolatryczny w dziele, co w sferze poetyki może być jego nośnikiem? Czy zawsze sytuacja, kiedy literatura staje się idolem, pozbawia ją autonomii? Czy nie należałoby odróżnić literatury jako idola (dla określonej grupy odbiorców czy fanów) od autora, który staje się idolem także na mocy swojej aktywności pozaliterackiej?

Te i inne jeszcze pytania sugerują, że temat związków między literaturą a idolem został na konferencji teoretycznie „napoczety”, ale z pewnością domaga się uściśleń i dalszych analiz. Niektórych z nich, skoncentrowanych na konkretnych dziełach literackich i autorach, mogliśmy już wysłuchać w części polonistycznej symposium. Można się było zaznajomić na przykład z kulturową interpretacją dwóch ściśle związanych z idolem wierszy Arnolda Śluckiego (Żurek), z diagnozą postawy Stanisława Barańczaka, który – rezygnując z sacrum religijnego – w swojej praktyce krytycznoliterackiej przenosi jego cechy na drugiego człowieka czy samą poezję (Kozaczewski), a także z kerygmaticzną interpretacją *Wyzwolenia* Stanisława Wyspiańskiego, w której główny bohater dramatu, Konrad, porzuca jedną idolatrię (narodu) na rzecz innej (nietzscheańskiego indywidualizmu). Otwarta, pozostawiająca nadzieję na dotarcie do prawdziwej, a nie pozornej prawdy, jest jedynie ostatnia scena sztuki, w której, zdaniem Kaczmarka, pojawia się perspektywa zbawienia przez krzyż.

Zasygnalizowane wyżej cztery wątki nie wyczerpują naturalnie zagadnień poruszonych na wszystkich wystąpieniach w trakcie konferencji. Stanowią jedynie próbę myślowego podsumowania i problemowego streszczenia całości przedsięwzięcia. Niewątpliwie zjawisko idola jest jednym z ważnych zagadnień, które: (1) ogniskuje problematykę aksjologii kultury; (2) wchodzi w relacje z innymi zjawiskami, często prowadząc do chaosu pojęciowego i – co za tym idzie – rozmycia w subtelnej sferze wartości; (3) jest sposobem oddziaływania i manipulacji władzy czy mediów; (4) znajduje szerokie i niedostatecznie jeszcze odkryte oraz słabo opisane zastosowanie w badaniach nad literaturą i innymi tekstami kultury.

W tym sensie lubelska sesja dobrze wpisuje się w cykl sympozjów aksjo-

logicznych, zapoczątkowanych jeszcze w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku przez Stefana Sawickiego, a następnie kontynuowanych w wieku dwudziestym pierwszym przez jego uczniów Władysława Panasa i Andrzeja Tyszczyka. Liczyć należy, że – podobnie jak w przypadku tamtych spotkań² – szybko ukaże się wy-

² Zob. *O wartościowaniu w badaniach literackich. Studia*, red. S. Sawicki, W. Panas, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1986; *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze. Studia*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992; *Interpretacje aksjologiczne*, red. W. Panas, A. Tyszczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997; *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji*, red. E. Fiała, A. Tyszczyk, R. Zajączkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003; *Prawda w literaturze. Studia*, red. A. Tyszczyk,

dawnictwo, które zwierać będzie pokłosie konferencji. Jak sygnalizowałem na początku, nie złoży się ono w monografię czy wyczerpującą panoramę problematyki idola, ale stanowić będzie szereg studiów przypadków i prób wglądu w to obszerne i wielokontekstowe zagadnienie. Dzięki publikacji gros wygłoszonych myśli zacznie funkcjonować w szerokim kręgu badań interdyscyplinarnych, jaki sam problem idola wyraźnie wytycza.

Myślę zatem, że dzięki lubelskiej konferencji poczyniono w polskich badaniach nad idolatrią ważny, ale nadal dopiero mały krok, który być może stanie się inspiracją czy też punktem wyjścia do dalszych badań nad idolem oraz nad jego znaczeniem w literaturze i kulturze.

J. Borowski, I. Piekarski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009.

MAREK WÓDKA

ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA WOBEK KRYZYSU EUROPY

Symposium „Jana Pawła II antropologiczne podstawy ładu społecznego”
KUL, Lublin, 24 X 2016

Karol Wojtyła, filozof z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który zostając papieżem, przyjął imię Jana Pawła II, sam siebie określał jako fenomenologa, kontynuatora myśli Maxa Schelera, Edmunda Husserla i Romana Ingardena. Jak zaznaczają Christoph Böhr i Christian Schmitz, redaktorzy publikacji naukowej *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*¹ wydanej niedawno przez Fundację Konrada Adenauera, autorzy artykułów w niej zawartych podążają właśnie śladami koncepcji filozoficznych Wojtyły. Książka została zaprezentowana w ramach sympozjum „Jana Pawła II antropologiczne podstawy ładu społecznego”, które odbyło się 24 października 2016 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Spotkanie zorganizowała Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Etyki Socjalno-Gospodarczej działająca w ramach Instytutu Socjologii KUL oraz Fundacja Konrada Adenauera w Polsce. Instytucją wspierającą wydarzenie była Fundacja Rozwoju KUL. Organizatorzy postawili sobie za cel przedstawienie myśli antro-

pologicznej Karola Wojtyły–Jana Pawła II, dyskusję nad jego antropologią w aspekcie jej konsekwencji dla ładu społeczno-gospodarczego oraz prezentację wspomnianej książki, poświęconej antropologii politycznej Wojtyły.

W pierwszej części sympozjum trzej prelegenci: Christoph Böhr, Krzysztof Wielecki i ks. Stanisław Fel, omówili podstawy antropologii filozoficznej Wojtyły oraz jego ideę praw człowieka jako kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych, ideologii i programów działania. Referaty stały się punktem wyjścia dyskusji, w której specjaliści ustosunkowali się do postawionych przez uczestników konferencji problemów i pytań.

Christoph Böhr w swoim referacie zaznaczył, że w czasach żywych ideologii, których Karol Wojtyła doświadczał już w młodości, potem jako ksiądz i biskup, a następnie jako papież, istniała pilna potrzeba ukazywania człowieka jako fundamentu i centrum wszystkich systemów politycznych. W przekonaniu Böhra Unia Europejska potrzebuje głębokiej reformy o charakterze aksjologicznym. Wielu polityków wspólnoty europejskiej uważa, że reforma ta powinna kierować się wymogami technokratycznymi, tymczasem – zdaniem prelegenta – powinna ona uwzględnić przede wszystkim kryterium

¹ Zob. *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Konrad Adenauer Stiftung, Warszawa 2016.

antropologiczne. Karol Wojtyła zostawił nam takie kryterium – swoją wizję osoby. Koncepcja antropologiczna Wojtyły dojrzewała zarówno w Krakowie, jak i w środowisku wybitnych filozofów skupionych na KUL, którzy – jak podkreślił Böhr – spotykali się między innymi w sali wykładowej, w której odbywało się omawianie sympozjum.

Prelegent postawił tezę, że człowiek w ujęciu fenomenologicznym poznawany jest przez Wojtyłę „od wewnątrz”, a swoiste „wrota”, przez które poznanie to się dokonuje, stanowi ludzki czyn. Metafizyka człowieka wewnętrznego to *cantus firmus* obszernej działalności naukowej Wojtyły. Jej centralną myślą wydaje się uzasadnienie suwerenności osoby jako podmiotu tkwiące właśnie w wewnętrznym świecie człowieka, o czym pisze niemiecki uczony również w jednym z rozdziałów wspomnianej książki². Wnętrze człowieka można poznać przez jego czyn. Właśnie przez czyn człowiek przeżywa i doświadcza siebie, a także siebie określa. Czyn jest działaniem, które można przypisać tylko osobie (żadnemu innemu podmiotowi działającemu). Ponieważ sprawcą czynu jest zawsze osoba, każdy czyn ma wartość moralną. Dobro lub zło ujawnia się w czynach i poprzez czyny staje się częścią człowieka – jak stwierdza Wojtyła w studium *Osoba i czyn*³. W czynach zatem obiektywizuje się człowiek wewnętrzny, a dzięki tej obiektywizacji zyskujemy w niego wgląd, staje się on nam dostępny. Taka koncepcja poznania osoby „od wewnątrz”

przez poznanie jej czynów – innymi słowy, poznania osoby przez czyn – znajduje interesujące implikacje społeczne. O jednej z nich wspomina Böhr, a jest nią koncepcja pracy ludzkiej przedstawiona w *Laborem exercens*. Fenomen pracy, głęboko eksplorowany w tej encyklice, stanowi klucz do całej kwestii społecznej. Przyjęta przez Wojtyłę antropologia determinuje pojęcie pracy jako aktu osoby. Praca ma rangę czynu w przedstawionym wyżej sensie, a więc jest podstawowym doświadczeniem człowieka, stanowi *actus humanus par excellence*. Jej podmiotem jest człowiek. Pierwszą podstawą wartości pracy jest sam człowiek – jej podmiot, stąd też Wojtyła wyprowadza godność pracy ludzkiej⁴.

Prelegent zaznaczył, że każda koncepcja polityczna, także ta, która wyrasta z myślenia technokratycznego, podąża za jakąś antropologią. W wieku dwudziestym – wieku ideologii i dyktatur, które pogardzały człowiekiem – nie było systemu politycznego, który nie odnosiłby się do wizji człowieka zakładanej przez ideologie tego systemu. Technokratyczny duch antropologiczny bardziej szanuje rzecz niż człowieka, tymczasem w antropologii Wojtyły człowiek jest czymś więcej niż rzecz, system, administracja czy organizacja władzy. Zadaniem antropologii jest dzisiaj ochrona człowieka przed takim sposobem traktowania go, jaki występował w Europie przed rokiem 1989 – stwierdził niemiecki uczony.

Drugi referat, zatytułowany „Podmiotowa podstawa antropologii filozoficznej Karola Wojtyły”, wygłosił Krzysztof Wielecki z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Zdaniem prelegenta współczesne doświadczenie kryzysu tożsamości

² Zob. Ch. B ö h r, *Mogę być zrozumiany tylko od wewnątrz. Zarys myśli Karola Wojtyły o człowieku*, w: *Europa i jej antropologia polityczna*, s. 62.

³ Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 60n., 146n.; por. też: B ö h r, dz. cyt., s. 62n.

⁴ Por. S. F e l, *Společno-etyczny wymiar pracy ludzkiej*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia gospodarczego*, red. J. Kupny, S. Fel, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2003, s. 29n.

w przeżywaniu podstawowych ról społecznych staje się coraz bardziej powszechne w perspektywie „przesocjologizowanej” koncepcji człowieka. Istotą tego kryzysu jest ogromna dezorientacja współczesnego człowieka w świecie. Wielecki – powołując się na badania – przypomniał, że 42% populacji świata zachodniego cierpi na jakiś rodzaj depresji. Człowiek nie tylko nie potrafi dzisiaj zrozumieć otaczającego go świata, nie potrafi też zrozumieć samego siebie. Socjolog, aby zrozumieć, co dzieje się współcześnie za jego oknem, musi wrócić do korzeni socjologii, a więc do filozofii.

Wielecki większość swojego wystąpienia poświęcił znaczeniu antropologii społecznej dla socjologii. Filozofia Wojtyły i jego spojrzenie na otaczającą nas rzeczywistość społeczna pomaga widzieć świat z perspektywy człowieka jako podmiotu życia społecznego. Kryzys, również moralny, jaki dotknął Europę Zachodnią dwieście lat temu, przyczynił się do powstania socjologii. Kryzys ten – jak zaznaczył prelegent – okazał się tak głęboki i zarazem dynamiczny, że filozofia ze swymi głębokimi analizami „nie nadążała” za rozwijającą się w zawrotnym tempie socjologią. Wielecki zwrócił uwagę na fakt, że ów kryzys aksjologiczny do dziś się nie zakończył, a człowiek dwudziestego pierwszego wieku również szuka odpowiedzi na nurtujące go pytanie, co właściwie dzieje się obecnie za jego oknem. Socjologia, posługująca się metodą stworzoną dwieście lat temu, jest wobec tego pytania w dużym stopniu bezradna. Istotą bowiem dzisiejszego kryzysu jest kryzys tożsamości człowieka. Konsekwencje tego niezintegrowania tożsamości współczesnego człowieka są nam znane. Człowiek dwudziestego pierwszego wieku z całą swoją wiedzą o świecie – zauważa Wielecki – nie potrafi udzielić sobie odpowiedzi na pytanie, kim jest. Odpowiedzi takiej udziela jednak Wojtyła. Nie proponuje on jednak durkheimowskiego modelu

człowieka przesocjologizowanego, modelu, w którym formy społeczne kształtują człowieka. W tym ujęciu jego tożsamość można porównać do plasteliny, którą dowolnie formują instytucje, kultura, formy społeczne. Model stworzony przez Wojtyłę nie przypomina także modelu człowieka oświeceniowego, przeintelektualizowanego, o którym Margaret Archer mówi, że wprawdzie wiele wie, lecz mało rozumie. Nie jest to także model homo oeconomicus, człowieka żyjącego tak, jak gdyby jedyną miarą i sensem życia były jego potrzeby. Model człowieka przedstawiony w antropologii Wojtyłowskiej ukazuje go jako podmiot, a podmiotowość ta rozumiana jest oryginalnie. Przywołany przez Wieleckiego socjolog Piotr Sztompka stwierdził kiedyś, że o podmiotowości decydują dwie istotne władze: „chcę” i „mogę”. Sztompka przedstawił swoją koncepcję za pomocą prostego „matematycznego” równania: być podmiotem = chcieć + móc. Jednakże tak rozumiana podmiotowość – w przekonaniu prelegenta – nie może stanowić istoty człowieczeństwa, podobne dyspozycje mają bowiem również zwierzęta (żyrafa chce zerwać liść z palmy i zrywa go, czy jest więc podmiotem? – zapytał retorycznie prelegent). Do istoty podmiotowości dociera natomiast Wojtyła poprzez swoje fenomenologiczne odkrycie: „«mogę», ale «nie chcę»” oraz „«chcę», ale «nie muszę»”. Taka struktura podmiotowego działania człowieka znajduje zastosowanie w działaniu moralnie dobrym. Popędy ludzkiej natury („chcę”) poskramiane są moralną dyspozycją człowieka („nie muszę”), odrzucane ze względu na większe dobro⁵. Człowiek w ujęciu Wojtyły jest

⁵ „Wolność ta najwłaściwiej unaocznia się każdemu człowiekowi w przeżyciu, które można streścić jako «mogę – nie muszę». Jest to nie tylko treść świadomości, ale przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu. Leży on na linii działania i na tej linii wchodzi

wolny wtedy, gdy zachowuje podmiotowość względem własnej natury biologicznej i okoliczności zewnętrznych.

Ks. Stanisław Fel, wygłaszając referat „Jana Pawła II idea praw człowieka jako kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych, ideologii i programów działania”, przedstawił oryginalny wkład Papieża w teorię praw człowieka, określenie ich treści oraz ochronę. Prawa człowieka stanowią operacjonalizację koncepcji osoby, są zatem przełożeniem tej teoretycznej, filozoficznej idei na praktykę. Ksiądz Fel, prezentując koncepcję praw człowieka w ujęciu Jana Pawła II, skoncentrował się na problemie recepcji omawianych podstaw antropologicznych w życiu społeczno-gospodarczym, zaznaczając przy tym, że swoistym „papierkiem lakmusowym” kondycji człowieka we współczesnym społeczeństwie jest poziom poszanowania jego niezbywalnych praw, nie tylko wolnościowych, ale także społecznych i solidarnościowych. Spośród wszystkich papieży Jan Paweł II wniósł niewątpliwie najwięcej w rozwój koncepcji praw człowieka, ich upowszechnienie i ochronę. Z antropologią Wojtyły wiąże się przede wszystkim problem podstawy praw człowieka, którą jest godność osoby ludzkiej. W encyklice *Redemptor hominis* Papież formułuje zasadę praw człowieka osadzoną na godności osoby ludzkiej, prawa te traktuje jako uniwersalne kryterium oceny ideologii, programów działania i ustrojów społeczno-gospodarczych.

Prelegent przypomniał słuchaczom, że w obszarze podstawy praw człowieka kluczową rolę odgrywa sama koncepcja osoby, przesądza ona bowiem nie tylko o ich

źródle (skąd je wywodzimy), lecz także o ich treści (jakie prawa człowieka wyróżniamy) oraz o podejściu do ich ochrony (jak dalece mamy je chronić). Osoba w eksplikacji Jana Pawła II jest istotą cielesno-duchową, z natury społeczną i nastawioną na rozwój, która charakteryzuje się wolnością, rozumnością i sumieniem. Osoba jest niepodzielna, na potrzeby akademickie jednak możemy „sztucznie” wyróżnić w człowieku dwa wymiary: społeczny (dynamiczny) i indywidualny (statyczny). Analiza pierwszego wymiaru pokazuje, że w człowieku zapisane są pewne uzdolnienia, które ukierunkowują go na rozwój. Na tej podstawie formułuje się też jego prawa. W wymiarze indywidualnym osoba jest istotą rozumną i wolną, stąd też posiada godność. Uzasadniając tę tezę, Papież nie ogranicza się do argumentu filozoficznego, ale sięga po uzasadnienie teologiczne, w którym podkreśla, że o godności człowieka przesądza jego podobieństwo do Stwórcy. Konsekwencją uznania godności osoby za podstawę praw człowieka jest odrzucenie ich relatywnego charakteru, a więc poglądu, jakoby istnienie praw zależało od jakiegokolwiek władzy. W ujęciu Wojtyły normatywna podstawa praw człowieka jest niezależna od woli ustawodawcy. Prawa zatem należne są człowiekowi w każdym systemie politycznym, nawet jeśli nie są one spisane i obwarowane prawem stanowionym.

W dalszej części swojego wystąpienia ksiądz Fel zaznaczył, że w ujęciu Jana Pawła II prawa człowieka należy postrzegać w perspektywie ich celu, którym jest wszechstronny, integralny rozwój osoby. Rozwinał też kwestię treści praw człowieka, przypominając ich klasyczną typologię (prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe)⁶. Papież jednak posługuje się

w sprawczość osobowego «ja» [...]. Ów przejaw i konkretyzacja właściwego człowiekowi dynamizmu musi posiadać swój odpowiednik w potencjalności podmiotu «człowiek». Ów odpowiednik nazywamy wolą. Między «mogę» a «nie muszę» kształtuje się bowiem ludzkie «chcę»”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 148.

⁶ Zob. S. F e l, *Prawa człowieka – rozwój idei, podstawa, treść i ochrona*, w: *Katolicka nauka społeczna*, s. 57-75.

tą typologią niechętnie, traktując prawa ogólnie, ewentualnie wyróżniając dwie ich kategorie: prawa cywilno-polityczne i ekonomiczno-społeczno-kulturowe. Prawo do życia, jak zauważył prelegent, zajmuje centralne miejsce w nauczaniu papieskim i stanowi jego istotę, a za kompendium dotyczące tego zagadnienia i jednocześnie klucz interpretacyjny do całości pontyfikatu Jana Pawła II należy uznać encyklikę *Evangelium vitae*.

Papież ten wniósł znaczny wkład w obszar problematyki praw społecznych. W tym kontekście książka Fel przywołał encyklikę *Laborem exercens*, w której Jan Paweł II określił szereg praw związanych z działalnością zawodową, z prawem do pracy na czele. W odniesieniu zaś do praw solidarnościowych prelegent zwrócił uwagę na wysiłek włożony przez Jana Pawła II w ochronę prawa do pokoju. Trud ten podejmował Papież w ramach działalności dyplomatycznej Stolicy Apostolskiej oraz przez osobiste zaangażowanie, występując na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych czy też udając się w podróże apostolskie na niemal wszystkie kontynenty świata. Prelegent w konkluzji zaznaczył, że bez cienia przesady można nazwać Jana Pawła II papieżem praw człowieka⁷.

W drugiej części sympozjum uczestnicy mieli możliwość zapoznania się z najnowszą publikacją Fundacji Konrada Adenauera *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*. W dyskusji panelowej, której przewodniczyła Agnieszka Lekka-Kowalik z Wydziału Filozofii KUL, zabrali głos autorzy poszczególnych rozdziałów książki: Christoph Böhr, Alfred M. Wierzbicki i Krzysztof Wielecki. Agnieszka Lek-

ka-Kowalik, nawiązując do wypowiedzi Wieleckiego z pierwszej części sympozjum, wyraziła pogląd, że prezentowana publikacja jest swoistym „intelektualnym lekarstwem” na kryzys tożsamości, jaki osiągnął współczesnego człowieka. Książka stanowi pokłosie międzynarodowej konferencji naukowej „Jan Paweł II i duchowy fundament jedności Europy”, która miała miejsce w dniach 11-12 czerwca 2014 roku w Pałacu Prymasowskim w Warszawie.

W tej części konferencji paneliści ustosunkowali się do problematyki artykułów zawartych w prezentowanej publikacji. Christoph Böhr stwierdził, że za decyzjami politycznymi kryje się zwykle szerszy kontekst antropologiczny, o który powinniśmy pytać. Niemiecki uczony przywołał przykład ideologii gender, która – jak każda ideologia – przyjmuje pewien obraz człowieka. W tym przypadku jest to koncepcja człowieka pozbawionego statusu ontologicznego – człowieka będącego twórcą samego siebie i niepodlegającego w tym żadnym ograniczeniom, człowieka, który sam ustala, kim jest. Aby zapobiec drastycznym skutkom takiej ideologii, nie możemy – zdaniem Böhra – ograniczyć się do dyskursu politycznego. Konieczne jest odniesienie się do wizji człowieka. Pytanie o człowieka powinno determinować wszystkie nasze wysiłki poznawcze – stwierdził w konkluzji uczony.

W dyskusji panelowej Krzysztof Wielecki odniósł się do tekstów Zygmunta Bauman, w których znany socjolog charakteryzuje współczesnego człowieka niezakorzenionego. Owo niezakorzenienie pozwala mu na „lekkość jego bytu”, możliwość kreowania siebie od podstaw. Z taką koncepcją Wielecki się jednak nie zgadza, starając się jednocześnie odnaleźć źródło idei Bauman w jego doświadczeniu wspólnoty jako czegoś, co więzi człowieka (jak miało to miejsce w czasach komunistycznych). Współczesne po-

⁷ Zob. S. F e l, *John Paul II and Human Rights*, w: *De revolutionibus orbium populorum Ioannis Pauli II: The Pope against Social Exclusion*, red. K. Pilarczyk, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2015, s. 115-137.

kolenie, wychowane w duchu indywidualistyczno-liberalnym, szuka wspólnoty i wspólnych wartości. Erozja ładu społecznego w Europie, która rozpoczęła się w latach siedemdziesiątych minionego stulecia, ma swoją przyczynę w odejściu od wartości chrześcijańskich, konsensu, na którym przez setki lat budowany był ład społeczno-gospodarczy Europy. Baumanowska koncepcja „lekkości bytu dzięki niezakorzenieniu” – zdaniem panelisty – nie pozwala sformułować konstruktywnej recepty na pomyślność Europy.

Ks. Alfred M. Wierzbicki, zabierając głos w dyskusji, zwrócił uwagę na fakt, że u źródeł wielorako przejawiającego się kryzysu (na przykład poprzez konflikt na Ukrainie, kryzys związany z napływem uchodźców czy powolny rozpad Unii Europejskiej) leży zanik rangi fundamentu. Pisząc o granicach Europy, Jan Paweł II wskazywał, że pokrywają się one z granicami chrześcijaństwa i tej wizji człowieka, którą chrześcijaństwo ukształtowało. Ksiądz Wierzbicki zwrócił w tym kontekście uwagę na kształt konstytucji Unii Europejskiej, w której brakuje odniesienia do Boga, a także przypomniał Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej z roku 1997, w której ustawodawca umiał pogodzić

odniesienie do Boga i chrześcijańskich wartości z pluralizmem społeczeństwa, któremu ustawa zasadnicza ma służyć. Panelista odwołał się do poglądów Jürgena Habermasa, który w jednym z esejów napisanych po dyskusji z Josephem Ratzingerem stwierdził, że powinniśmy rozpocząć proces wzajemnego uczenia się i odstąpić od oświeceniowego dogmatyzmu na rzecz myśli chrześcijańskiej. Kryzys współczesnej Europy jest wyrazem słabości środowisk chrześcijańskich i liberalnych wobec nihilizmu, zaznaczył ksiądz Wierzbicki, dodając, że współcześnie polityka służy wprawdzie rozwiązaniom praktycznym, ale bez fundamentów antropologicznych jej praktyczne rozwiązania mogą zwrócić się przeciwko człowiekowi.

Symposium zamknął ks. Stanisław Fel, dziekan Wydziału Nauk Społecznych KUL, podsumowując jego merytoryczny przebieg i dziękując podmiotom współorganizującym to spotkanie naukowe. W konferencji wziął udział również Piotr Womela, koordynator projektów realizowanych przez Fundację Konrada Adenauera. Wydarzenie zostało objęte opieką medialną, którą sprawowały redakcje „Gościa Niedzielnego”, Polskiego Radia Lublin, Radia eR i TVP 3 Lublin.

Mirosława CHUDA

BŁĘDNY CZYTELNIK

„Bardzo mi, jak sądzę, poczęła szkodzić jedna rzecz [...]; bo choć matka moja tak była pobożna [...] to ja jednak, przychodząc do lat rozumu, niewiele przejmowałam się [...] tym, co było w niej dobrego, a ze złego wielką szkodę odniosłam. Lubiła bardzo np. czytać historie rycerskie; dla niej była to rozrywka nieszkodliwa, ja jej na złe używałam; ona dla tego czytania nie zaniedbywała obowiązków swoich, źle tylko, że nam takie rzeczy czytać pozwalała; zapewne, jak sama dla siebie szukała w tym czytaniu sposobu oderwania myśli od wielkich cierpień, jakie jej dolegały, tak i dzieci chciała nim zająć [...]. Powoli czytanie to stawało się dla mnie nałogiem; mała ta usterka matki, z której przykład brałam, studziła dobre pragnienia moje i była mi powodem do przewinień coraz większych. Nie widziałam w tym nic złego, że marnowałam wiele godzin we dnie i w nocy na takim czczym zajęciu i to jeszcze po kryjomu przed ojcem. Do tego stopnia pochłaniała mnie żądza tej przyjemności, że gdy skończywszy jedną książkę, nie miałam pod ręką nowej, uspokoić się nie mogłam”¹. Takie wyznanie uczyniła św. Teresa z Ávila w swojej *Księdze życia* – najwyraźniej konsekwencje owego pogrążania się w lekturze miały dla niej szczególne znaczenie.

Wyznanie to nie może nie przywołać na myśl Don Kichota z Manczy – uderzające jest podobieństwo przeżyć realnej świętej i jej fikcyjnego „rodaka”. Szlachcic Alonso, zanim sam został błędnym rycerzem, również „tak się zapamiętał w swej lekturze, że na czytaniu trawił całe noce, od zmierzchu do świtania, i całe dni, od świtu do zmierzchu”². On także w owym zapamiętaniu dopuszczał się coraz większych przewinień: „Wczytywał się w księgi rycerskie z takim zapałem i lubością, że o polowaniu zgoła zapominał oraz gospodarkę swej włości zaniedbywał”³.

Teresa słusznie nazywa nałogiem swoją skłonność do lektury opowieści rycerskich, opisane przez nią zachowania – podobnie jak zachowania postaci wykreowanej przez Miguela de Cervantesa – przypominają bowiem typowe objawy uzależnienia. Silna potrzeba czytania powoduje wykształcenie się nawyku – czytanie stopniowo staje się czynnością kompulsywną, coraz częściej powtarzaną i pochłaniającą coraz więcej czasu, a w końcu przymusem. Tak samo rozwija się psychiczne uzależnienie od alkoholu, narkotyków czy – współcześnie – od sieci. Towarzyszy mu wzmożony popęd związa-

¹ Św. Teresa z Ávila, *Księga życia. Życie św. Teresy od Jezusa napisane przez nią samą*, 2, 1, tłum. bp H.P. Kossowski, De Agostini Polska–Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2001, s. 38.

² M. de Cervantes Saavedra, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, tłum. A.L. Czerny, Z. Czerny, PIW, Warszawa 1972, t. 1, s. 28n.

³ Tamże, t. 1, s. 27.

ny z poszukiwaniem środka zaspokajającego ową dojmującą potrzebę. Jak alkoholik gotów jest pozbawić rodzinę finansowego zabezpieczenia, nabywając coraz większe ilości trunków, tak Alonso „sprzedał liczne morgi ziemi ornej, byle zakupić do czytania książki rycerskie i znosił do domu wszystkie, jakie mógł dostać”⁴. Nałóg prowadzi do osłabienia woli, braku zainteresowania otoczeniem i zaniedbywania obowiązków, wywołuje poważne zmiany w psychice (w przypadku szlachcica z Manczy doprowadził do „wyschnięcia mózgu” i utraty rozsądku⁵). Jego konsekwencją jest spadek krytycyzmu, osoba uzależniona wykazuje skłonność do samousprawiedliwień i – tak jak Teresa – „nie widzi nic złego” w swoim zachowaniu, a jednocześnie ukrywa nadużycia w obawie przed dezaprobatą otoczenia. Przyszła karmelitanka doświadczyła też pewnych objawów należących do zespołu abstynencyjnego: nie mając dostępu do książki, odczuwała silny niepokój, jak alkoholik w ciągu opileczym na widok pustej butelki. U źródła alkoholizmu również często leży pragnienie ucieczki od problemów codzienności i poszukiwanie sposobu „oderwania myśli” od cierpienia.

Kompulsywne czytanie pod pewnym względem wydaje się jednak nawet bardziej niebezpieczne niż inne nałogi – nie wzbudza podejrzeń. Podobnie jest z sieciaholizmem: rodzice często nie dostrzegają jego objawów u dzieci lub objawy te lekceważą, sądząc, że przesiadywanie w domu przed komputerem chroni pociechy przed narkomanią, nie powoduje uzależnienia fizycznego i nie prowadzi do degradacji organizmu. Pograżanie się w lekturze, jako zajęcie kulturalne i poszerzające horyzonty myślowe, zwykle spotyka się z uznaniem i szacunkiem. A jednak Cervantes, zaliczany – podobnie jak św. Teresa – do znaczących hiszpańskich pisarzy renesansu, stworzył swoją słynną powieść (opublikowaną dwadzieścia trzy lata po śmierci mistyczki) właśnie po to, by „zburzyć [...] bałamutną maszynę ksiąg rycerskich”⁶, sławionych i popularnych, lecz szkodliwych dla czytelnika (dopiero w drugim tomie cel utworu i jego parodystyczny charakter się zmienia, a bohater urasta do rangi archetypu). „Bałamutne” mogą być oczywiście nie tylko opowieści rycerskie, ale wszelkie książki, które nie służą pogłębieniu wiedzy, ale uwodzą wyobraźnię. Postacią szczególnie wyczuloną na niebezpieczeństwa wynikające z lektur raczej przyjemnych niż pożytecznych jest bohaterka opowiadania Iwana Turgieniewa, a zatem postać pochodząca z kręgu literatury odległego przestrzennie i czasowo od przywoływanych tu autorów. Pani Jelcow „jak ognia bała się wszystkiego, co może pobudzić wyobraźnię: dlatego też córka jej do siedemnastego roku życia nie przeczytała ani jednej powieści, ani jednej strofy poezji”⁷. Matka przewidywała, że Wiera, obcując z dziełami innymi niż te, które dostarczają wiedzy z zakresu geografii czy historii, nie pozostanie sobą i zboczy z bezpiecznej, prostej drogi życia. Zagłębiając się w utworach literackich, odkrywamy bowiem uczucia, których istnienia wcześniej sobie nie uświadamialiśmy, i rodzą się w nas niekiedy niebezpieczne tęsknoty.

Czytając o doznaniach bohaterów, pragniemy mieć w nich udział. Utożsamianie się z fikcyjnymi postaciami czy choćby śledzenie ich losów pozwala zapomnieć o własnej znikomości, o przykrym ograniczeniu do własnego „ja”, pozwala choć trochę poczuć

⁴ Tamże.

⁵ Por. tamże, t. 1, s. 29.

⁶ M. de Cervantes Saavedra, *Przedmowa autora*, w: tenże, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, t. 1, s. 14.

⁷ I. Turgieniew, *Faust*, tłum. Z. Kaczorowska, w: tenże, *Opowieści tajemnicze*, wybór A. Semczuk, tłum. M. Brzozowska i in., Książka i Wiedza, Warszawa 1988, s. 41.

się kimś na miarę naszych oczekiwań, przez pewien czas być inną, ciekawszą osobą. Niektórym taką transgresję umożliwia alkohol lub narkotyki. W przypadku czytania środkiem uzależniającym jest właśnie fikcja. W lesie fikcji odnajdujemy wiele rozgałęziających się ścieżek⁸ – jak pisze Umberto Eco – i za każdym drzewem pojawiają się nowe możliwości. Wyimaginowane światy są bardziej atrakcyjne, barwne i bardziej skondensowane niż ten jedyny, w którym przyszło nam żyć. Dzięki fikcji niemłody szlachcic wiodący skromny i raczej nudny żywot w jakiejś wsi w okęgu La Manca może stać się rycerzem „nigdy dosyć nie sławionym”⁹, obrońcą uciśnionych, „mścicielem krzywd i bezprawia”¹⁰. Może powiedzieć o sobie: „Szczęśliwy wiek i epoka szczęśliwa, które oglądać mogą słynne moje przewagi, godne, aby były wyrzeźbione w brązie, wyrzeźbione w marmurze, malowane w obrazach na wieczną pamiątkę”¹¹.

Świat fikcji wsysa swoich miłośników. Tak jak w przypadku innych nałogów wzrasta tolerancja na działanie środka zapewniającego oczekiwany skutek, tak też raczenie się fikcją wymaga stosowania coraz większych jej dawek. Nieumiarkowanie w „konsumowaniu” opowieści rycerskich doprowadziło Don Kichota do zatracenia się w niej. W żalostnej zbroi, na chudym Rosynancie przekroczył granice lektury, by jako błędny rycerz szukać zmyślonych przygód w świecie realnym. Gdyby żył w dwudziestym pierwszym wieku, mógłby uniknąć bolesnych razów i utraty połowy ucha, zamieniając kopię na PlayStation i realizując swoją pasję w grach; prawdopodobnie jednak także wtedy nie uniknąłby pomieszczenia tego, co realne, z fantazją.

Można jedynie spekulować, jak potoczyłoby się życie Teresy z Ávila, gdyby nie przezwyciężyła uzależnienia od fikcji. Zapewne nie zostałaby Doktorem Kościoła. Dzięki swej duchowej sile nie uległa jednak pokusie oderwania się od rzeczywistości. Mistyczka mocno stąpała po ziemi. Don Kichot borykał się z czarnoksiężnikami, ona zaś – z rozprzeżeniem obyczajów i konfliktami w klasztorach. On walczył z wiatrakami, ona z panującym w domach zakonnych brudem (w sensie dosłownym). On atakował armię przemienioną w stado owiec, ona – „armię” pcheł. Napisała nawet pieśń *Przeciw dokuczliwej gawiedzi* z takim oto refrenem:

Kiedy nam dałeś te wełniane szaty,
O Królu chwały,
Od dokuczliwych stworzeń broń na zawsze
Ten ubiór cały¹².

Nie jest to jej jedyny żartobliwy tekst. Święta zachowywała dystans wobec własnych poczyną i nie traciła poczucia humoru. Don Kichot zaś pozostał na zawsze rycerzem smętnego oblicza¹³.

⁸ Por. U. E c o, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, tłum. J. Jarniewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 10.

⁹ C e r v a n t e s S a a v e d r a, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, t. 1, s. 32.

¹⁰ Tamże, t. 1, s. 48.

¹¹ Tamże, t. 1, s. 33n.

¹² Św. T e r e s a o d J e z u s a, *Przeciw dokuczliwej gawiedzi*, w: tamże, *Dzieła*, t. 3, *Poezje*, tłum. bp H.P. Kossowski, Wydawnictwo oo. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 271n.

¹³ Por. C e r v a n t e s S a a v e d r a, *Przemysłny szlachcic Don Kichote z Manczy*, t. 1, s. 169.

Reformatorka karmelitów, pełniąc swoją misję, kierowała się prawdą objawioną, w życiu duchowym, przemierzając kolejne komnaty twierdzy wewnętrznej, zmierzała ku zjednoczeniu z Bogiem, a więc ku prawdzie absolutnej, a w swej działalności praktycznej, związanej choćby z zakładaniem klasztorów, musiała też odwoływać się do doświadczenia, do prawdy dostępnej w poznaniu rozumowo-zmysłowym. Alonso natomiast odwrócił się od tego, co dzieje się „naprawdę”, i zagłębiając się w historiach rycerskich, „tak sobie wbił do głowy, że cała ta wyczytana machina onych sennych majaczeń jest prawdą, że nie było już dłań pewniejszych dziejów na świecie”¹⁴. W swojej słynnej rozmowie z kanonikiem dowodził, że pozbawiony rozumu jest nie on, lecz ten, kto bluźnierczo zarzuca kłamstwo umiłowanym przez niego księgom. Swoista prawdziwość narracji bywa bardzo pociągająca, „czytamy powieści – jak pisze Eco, ponieważ zgodnie z argumentacją Don Kichota – ponieważ dają nam przyjemne wrażenie zamieszkiwania światów, w których pojecie prawdy jest niepodważalne, świat rzeczywisty zaś wydaje się nam zdradliwą, niepewną krainą”¹⁵.

Wskutek nieumiarkowanego czytania szlachcic z Manczy został zamknięty w klatce fikcji i pozostawał w niej znacznie dłużej niż w klatce z drewnianych palików, w której kazał go uwieźć proboszcz. Każdy nałóg pozbawia wolności i bardzo trudno się z niego wyzwolić. Don Kichot skłonny był raczej przedzierzgnąć się z błędnego rycerza w błędnego pasterza (czyli zamienić romans rycerski na sielankę) niż powrócić do rzeczywistości. Zabłąkany w lesie fikcji, dopiero na łożu śmierci odnalazł się w realnym świecie.

Nałóg niewoli jednak nie tylko tych, których dotyka bezpośrednio, także osoby z ich najbliższego otoczenia wpłatane zostają w mechanizmy uzależnienia, a niekiedy padają ofiarą przemocy będącej skutkiem jego kryminogennego charakteru. Jak pokazuje przedostatni rozdział *Garści prochu*¹⁶ Evelyn Waugha, dotyczy to również uzależnienia od książek. Analfabela Todd – postać z tej powieści – miłośnik Dickensa mieszkający na sawannie w dorzeczu Amazonki, więzi kolejnych przybyszów z Anglii, by czynić z nich dożywotnich niewolników-lektorów i zapewnić sobie codzienne obcowanie z prozą autora *Małej Dorrit*.

Aby nie popaść w nałóg czytania, należy zatem mieć na uwadze niebezpieczeństwa wynikające z pogrążania się w świecie literackiej fikcji – zwłaszcza że przestrzegają przed nimi sami jej twórcy.

¹⁴ Tamże, t. 1, s. 29.

¹⁵ E c o, dz. cyt., s. 102.

¹⁶ Por. E. W a u g h, *Garść prochu*, tłum. J. Olgar, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1957, s. 261-276.

Maria FILIPIAK

FILOZOFIA OSOBY

Bibliografia wypowiedzi papieży

Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2016

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888

XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I	(2005) ss. 1326	IV	(2008) t. 2, ss. 1099
II	(2006) t. 1, ss. 1008	V	(2009) t. 1, ss. 1439
II	(2006) t. 2, ss. 1065	V	(2009) t. 2, ss. 980
III	(2007) t. 1, ss. 1405	VI	(2010) t. 1, ss. 1166
III	(2007) t. 2, ss. 1065	VI	(2010) t. 2, ss. 1390
IV	(2008) t. 1, ss. 1280	VII	(2011) t. 1, ss. 1072

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

I (2013) t. 1, ss. 596

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479AP 3 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1989, ss. 395

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. Człowiek „obrazem Boga” (Audycja generalna, 6 XII), NP I, s. 129-131; toż: *L'uomo immagine di Dio*, IGP I, s. 284-288.

2. *Inteligencja i poszukiwanie naukowe w służbie Boga i człowieka* (Do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 8 XII), NP I, s. 135-139; toż: *L'intelligenza e la ricerca al servizio di Dio e dell'uomo*, IGP I, s. 297-303.

3. *Wymiar etyczny w życiu człowieka* (Audycja generalna, 20 XII), NP I, s. 168-170; toż: *La dimensione etica nella vita dell'uomo*, IGP I, s. 369-374.
4. *Boże Narodzenie świętem człowieka* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), NP I, s. 194-196; toż: *Natale, festa dell'uomo*, IGP I, s. 419-424.

1979

5. *Godność osoby fundamentem pokoju* (Przemówienie do członków Kolegium Obrony NATO, 8 II), NP II, 1, s. 143; toż: *La dignità della persona fondamento della Pace*, IGP II, 1, s. 365-366.
6. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Do świata uniwersyteckiego, Kinszasa, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispira la gioia della ricerca*, IGP II, 1, s. 1119-1126.
7. *Konstytucja apostolska Sapientia christiana o uniwersytetach i wydziałach kościelnych* (25 V), NP II, 1, s. 533-549 [zwł. art. 79-83]; toż: *Sapientia Christiana*, IGP II, 1, s. 1218-1246.
8. *Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* (Częstochowa, 6 VI), NP II, 1, s. 666-669.
9. *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie ogłoszone na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, 2 X), NP II, 2, s. 258-269; toż: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.
10. *Wasza ufność w człowieku i w społeczeństwie* (Przemówienie do pracowników FAO, 12 XI), NP II, 2, s. 545-546; toż: *La vostra fiducia nell'uomo e nella società*, IGP II, 2, s. 1144-1146.
11. *Również przez wspólnotę osób człowiek staje się obrazem Boga* (Audycja generalna, 14 XI), NP II, 2, s. 549-554; toż: *Anche attraverso la comunione delle persone l'uomo diventa immagine di Dio*, IGP II, 2, s. 1153-1162.
12. *W duchu otwartości i uniwersalizmu – filozofia św. Tomasza dla młodzieży naszych czasów* (Przemówienie na Papieskim Uniwersytecie „Angelicum”, 17 XI), NP II, 2, s. 561-568; toż: *In spirito di apertura e di universalismo la filosofia di San Tommaso si offre alla gioventù dei nostri tempi*, IGP II, 2, s. 1177-1191.
13. *Personalistyczna pełnia pierwotnej niewinności* (Audycja generalna, 19 XII), NP II, 2, s. 706-709; toż: *Pienezza personalistica dell'innocenza originale*, IGP II, 2, s. 1462-1468.

1980

14. *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem* (Audycja generalna, 16 I), NP III, 1, s. 61-64; toż: *L'uomo-persona diventa dono nella libertà dell'amore*, IGP III, 1, s. 148-156.
15. *Wymiar moralny studiów i poszukiwań naukowych* (Przemówienie do uczestników Kongresu „Univ'80”, 1 IV), NP III, 1, s. 321-324; toż: *La dimensione morale dello studio e della ricerca*, IGP III, 1, s. 780-787.

16. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Przemówienie do przedstawicieli świata uniwersyteckiego, Kinszasa, Zair, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispiri la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1127.

17. *Ciało nie poddane duchowi rozbija jedność człowieka jako osoby* (Audienca generalna, 28 V), NP III, 1, s. 654-656; toż: *Il corpo non sottomesso allo spirito minaccia l'unità dell'uomo-persona*, IGP III, 1, s. 1492-1499.

18. *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 VI), NP III, 1, s. 726-736; toż: *L'integrale umanità dell'uomo si esprime nella cultura*, IGP III, 1, s. 1636-1656.

19. *W dziele kultury Bóg sprzymierzył się z człowiekiem* (Spotkanie z ludźmi kultury, Rio de Janeiro, 1 VII), NP III, 2, s. 9-12; toż: *Nell'opera della cultura Dio ha fatto alleanza con l'uomo*, IGP III, 2, s. 18-24.

20. *Z chwilą opanowania woli – „pożądanie” dysponuje w pełni podmiotowością osoby* (Audienca generalna, 24 IX), NP III, 2, s. 377-382; toż: *La concupiscenza allontana l'uomo e la donna dalle prospettive personali e „di comunione”*, IGP III, 2, s. 717-727.

21. *Osoba, nie wiedza, jest miarą i kryterium wszelkiego działania ludzkiego* (Przemówienie do uczestników dwóch Kongresów Medycyny i Chirurgii, 27 X), NP III, 2, s. 534-537; toż: *La persona, non la scienza, è misura e criterio di ogni manifestazione umana*, IGP III, 2, s. 1005-1010.

22. *Nauka – teologia – magisterium* (Przemówienie do naukowców, Kolonia, 15 XI), NP III, 2, s. 617-623; toż: *Rinnovato collegamento tra pensiero scientifico e forza di fede dell'uomo che cerca la verità*, IGP III, 2, s. 1200-1212.

1981

23. *Służyć człowiekowi w całej jego ludzkiej i religijnej rzeczywistości* (Przemówienie do grupy francuskich parlamentarzystów, 3 III), NP IV, 1, s. 290-294; toż: *Servire l'uomo nell'integralità umana e religiosa*, IGP IV, 1, s. 598-605.

1982

24. *Antropologia Zmartwychwstania: 1 Kor 15, 42-43* (Audienca generalna, 10 II), NP V, 1, s. 165-169; toż: *La spiritualizzazione del corpo fonte della sua incorruttibilità*, IGP V, 1, s. 336-347.

25. *W pracy naukowej, w badaniach służycie człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów i intelektualistów, Kaduno, Nigeria, 15 II), NP V, 1, s. 199-202; toż: *Siete al servizio dell'uomo attraverso la scienza e la ricerca*, IGP V, 1, s. 439-448.

26. *Prawda utożsamia się z Żywą Osobą Chrystusa* (Do uczestników konkursu „Veritas”, 16 X), NP V, 2, s. 561-562; toż: *La verità si identifica con la persona vivente di Cristo*, IGP V, 3, s. 831-833.

27. *Osoba ludzka jest kryterium i miarą każdej polityki także międzynarodowej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 2 XI), NP V, 2, s. 668-670; toż: *La persona umana è criterio e misura politica, anche internazionale*, IGP V, 3, s. 1064-1067.

28. *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunkiem prawdziwego rozwoju kultury* (Do naukowców, Madryt, 3 XI), NP V, 2, s. 685-690; toż: *Libertà, cooperazione, universalità, servizio dell'uomo, condizioni per il vero avanzamento della cultura*, IGP V, 3, s. 1094-1103.

1983

29. *Spór Boga z człowiekiem o przyjęcie prawdy całego Objawienia* (Homilia podczas Mszy św. dla profesorów i studentów włoskich uniwersytetów, 17 III), NP VI, 1, s. 346-349; toż: *In Gesù è Dio a lottare con l'uomo, perchè questi la verità rivelazione accenti la verità della rivelazione*, IGP VI, 1, s. 724-730.

30. *Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka* (Podczas Kongresu Eucharystycznego, Mediolan, 21 V), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 16-17; toż: *Il mondo della cultura e dell'arte e chiamato a costruire l'uomo*, IGP VI, 1, s. 1321-1325.

31. *Wolność osoby i moralność czynu ludzkiego* (Audiencja generalna, 20 VII), NP VI, 2, s. 45-46; toż: *Libertà della persona e moralità dell'atto umano*, IGP VI, 2, s. 93-103.

32. *Stosunek pomiędzy prawem moralnym i wolnością* (Audiencja generalna, 27 VII), NP VI, 2, s. 61-63; toż: *Il rapporto tra legge morale e libertà*, IGP VI, 2, 124-133.

33. *Prawa i godność osoby ludzkiej w dzisiejszym badaniu teologicznym* (Do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 5 XII), NP VI, 2, s. 585-588; toż: *Diritti e dignità della persona umana nella odierna ricerca teologica*, IGP VI, 2, s. 1257-1262.

1984

34. *Wolność i antywolność* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 13 XII), NP VII, 2, s. 769-773; toż: *La salvezza è liberazione dell'uomo dell'era atomica dai timori palesi e nascosti che lo angosciano*, IGP VII, 2, s. 1585-1591.

1985

35. *Sprawa człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 31 III), NP VIII, 1, s. 455-459; toż: *Testimoni di verità, messaggeri di speranza*, IGP VIII, 1, s. 881-888.

36. *Wolność, prawda, poszanowanie sumień – w służbie człowiekowi* (Akredytacja nowego ambasadora Francji, 9 V), NP VIII, 1, s. 633-636; toż: *Libertà, verità, rispetto delle coscienze per servire l'uomo nella sua integralità*, IGP VIII, 1, s. 1238-1241.

37. *Liczy się człowiek* (Przemówienie do organizacji katolickich, 12 V), NP VIII, 1, s. 654; toż: *Le strade della cooperazione missionaria sono anche quelle che portano alla pace*, IGP VIII, 1, s. 1279-1284.

38. *Służyć człowiekowi* (Wizyta w Uniwersytecie Ca'Foscari, 17 VI), NP VIII, 1, s. 981-984; toż: *Cultura e ricerca scientifica non devono essere complici nella corsa alle armi*, IGP VIII, 1, s. 1892-1897.

39. *Bestia, Parsifal, Superman* (List do uczestników „Mityngu przyjaźni pomiędzy narodami”, Rimini, 6 VIII), ORpol. 6(1985) nr 8, s. 23; toż: *Con Cristo un uomo pienamente uomo ed un mondo pienamente umano*, IGP VIII, 2, s. 205-208.

1986

40. *Wartości oparte na antropologii „doktora powszechnego”: sprawiedliwość, wolność i pokój* (Przemówienie do uczestników Zjazdu „Stowarzyszenia Świętego Tomasza”, 4 I), NP IX, 1, s. 8-11; toż: *Fondati sull’antropologia del „Dottore Comune” i valori della giustizia, della libertà e della pace*, IGP IX, 1, s. 18-24.

41. *Duchowa wizja człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli różnych religii, 2 II), NP IX, 1, s. 137-141; toż: *La vera liberazione sarà raggiunta soltanto quando sarà perseguita la visione spirituale dell’uomo*, IGP IX, 1, s. 277-284.

42. *Zapewnić warunki sprzyjające rozwojowi osoby ludzkiej w prawdzie i godności* (Przemówienie do polskich prawników, 20 III), NP IX, 1, s. 406-409; toż: *Assicurare le condizioni giuridiche che favoriscono lo sviluppo della persona nella verità e nella dignità*, IGP IX, 1, s. 806-814.

43. *Postęp medyczny powinien być zintegrowany z całkowitą prawdą o osobie* (Przemówienie do uczestników Kongresu Neuropsychiatrycznego, 12 IV), NP IX, 1, s. 501-503; toż: *Il progresso della medicina va integrato nella più ampia verità della persona*, IGP IX, 1, s. 994-997.

44. *Prymat osoby w misji Kościoła* (Przemówienie do biskupów z Indii, 20 VI), NP IX, 1, s. 928-931; toż: *La centralità della persona nella missione della Chiesa*, IGP IX, 1, s. 1870-1875.

45. *Nauka i perspektywy człowieka* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Nauka, filozofia, teologia. Perspektywy człowieka: to, co względne, i to, co absolutne”, 5 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: „*Vivete le indicazioni della «Gaudium et spes» alla luce del progresso scientifico*”, IGP IX, 2, s. 534-537.

1987

46. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue Università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

47. *Jeżeli służysz Prawdzie, służysz Wolności, wyzwalanii człowieka i Narodu* (Przemówienie do środowiska KUL podczas Liturgii Słowa, Lublin 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 13-14; toż: *Università! Alma Mater! Se servi la verità, servi la libertà, la liberazione dell’uomo e della nazione. Servi la vita!*, IGP X, 2, s. 2064-2072.

1988

48. *Kryterium prawdy o człowieku* (Spotkanie z „budowniczymi społeczeństwa”, Asunción, 17 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 22-23; toż: *Soltanto il dialogo costruttivo è capace di assicurare basi di accordo nel rispetto reciproco e nella libertà*, IGP XI, 2, s. 1525-1533.

49. „*Il Papa vi domanda oggi ancora una volta di «operare la verità» per il bene dell'uomo*” [Papież prosi was dzisiaj jeszcze raz o „czynienie prawdy” dla dobra człowieka] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 31 X), IGP XI, 3, s. 1397-1402.

1989

50. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 11-12; toż: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71.

51. *La persona umana nella concretezza delle sue esigenze è la prima e fondamentale risorsa di ogni sviluppo* [Osoba ludzka w swym konkretnym istnieniu jest pierwszą i podstawową zasadą wszelkiego rozwoju] (Przemówienie do uczestników seminarium zorganizowanego przez Konferencję Episkopatu Włoskiego, 18 II), IGP XII, 1, s. 372-375.

52. *Czym jest człowiek, że o nim pamiętasz?* (Homilia podczas Mszy św., Tromsø, 3 VI), ORpol. 10(1989) nr 5-6, s. 25-26; toż: *Solo entrando in rapporto d'amore con Gesù Cristo realizzeremo l'obiettivo per il quale siamo stati creati*, IGP XII, 1, s. 1465-1471.

53. *Misja uniwersytetu wobec osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim, Uppsala, Szwecja, 9 VI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 26-27; toż: *La dignità umana può essere salvaguardata soltanto se la persona è considerata inviolabile dal concepimento fino alla morte naturale*, IGP XII, 1, s. 1608-1615.

1990

54. *Co stanie się z człowiekiem?* (Spotkanie ze światem kultury, St. Julian's, Malta, 27 V), ORpol. 11(1990) nr 7-8, s. 20; toż: *La cultura europea è chiamata a rendere conto della fede cristiana che ha dato forma ai suoi popoli*, IGP XIII, 1, s. 1436-1441.

1991

55. *Etyka – fundament życia ludzkiego we wszystkich jego wymiarach* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami III Kongresu Międzynarodowego Towarzystwa św. Tomasza z Akwinu, 28 IX), ORpol. 12(1991) nr 12, s. 30-32; toż: *I valori etici sono la via per la salvezza della società*, IGP XIV, 2, s. 667-672.

1992

56. *Posynodalna adhortacja Pastores dabo vobis o promocji kapłanów we współczesnym świecie* (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63, p. 45; toż: „*Pastores Dabo Vobis*”, IGP XV, 1, s. 700-957.

57. *Podstawą prawa jest prawda o człowieku* (Audience dla Światowego Zrzeszenia Prawników, 9 V), ORpol. 13(1992) nr 10, s. 16-17; toż: *La salvaguardia della*

verità morale e spirituale è necessaria per la difesa della dignità e della libertà di persone e di popoli, IGP XV, 1, s. 1374-1376.

1993

58. *Człowiek w centrum społecznej nauki Kościoła* (Przemówienie do świata nauki i kultury, 9 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 36-38; toż: *La dottrina sociale della Chiesa indica i principi che devono orientare una società degna dell'uomo*, IGP XVI, 2, s. 712-718.

59. *Encyklika „Veritatis splendor”* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 48; toż: *Annuncio della pubblicazione della nuova Enciclica „Veritatis splendor” durante la recita della Preghiera mariana*, IGP XVI, 2, s. 1045-1047.

60. *W obronie godności osoby* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 49; toż: *Il relativismo etico non si arresta sulla frontiera dell'identità e della dignità della vita*, IGP XVI, 2, s. 1192-1194.

1994

61. *W drodze ku jedności i człowiekowi* (Przesłanie z okazji 92. „Deutsche Katholikentag”, 21 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 14-15; toż: *L'uomo, obiettivo principale di tutti i nostri sforzi*, IGP XVII, 1, s. 1206-1209.

1995

62. *Osoba ludzka w centrum wszelkiego działania* (Przemówienie do pracowników ONZ, 5 X), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 11; toż: *La vostra opera è un segno che il nuovo millennio vedrà una nuova fioritura di autentica umanità*, IGP XVIII, 2, s. 745-747.

1996

63. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), 17(1996) nr 3, s. 25-28; toż: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l'identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66.

64. *Człowiek jest powołany do wolności* (Ceremonia pożegnalna przed Bramą Brandenburską, Berlin, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 29-31; toż: *L'uomo è chiamato alla libertà. Annuncio a tutti voi che mi ascoltate: la pienezza e la compiutezza di questa libertà ha un nome: Gesù Cristo*, IGP XIX, 1, s. 1610-1616.

1997

65. *Spotykamy się w imię wspólnej miłości do prawdy* (Przemówienie z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 8 VI). ORpol. 18(1997)

nr 7, s. 60-63; toż: *Il relativismo etico costituisce non solo un pericolo per la scienza ma direttamente anche per l'uomo e per la vita della società*, IGP XX, 1, s. 1465-1474.

1998

66. *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 11 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 31; toż: „*Cristo, sconfiggendo in questa Santa Notte la morte schiude dinanzi all'uomo le porte della vita e dell'immortalità*”, IGP XXI, 1, s. 738-741.

67. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: „*Fides et Ratio*”, IGP XXI, 2, s. 277-374.

1999

68. *Wiara musi przenikać całe życie człowieka* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 15 X), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 37-38; toż: *Quanti martiri del nostro secolo hanno offerto la loro esistenza per la causa di Cristo!*, IGP XXII, 2, s. 593-596.

69. *Służyć człowiekowi* (Homilia podczas Mszy św. dla studentów uniwersytetów rzymskich, 14 XII), ORpol. 21(2000) nr 2, s. 38-39; toż: *Ai giovani appartiene il nuovo secolo, il nuovo millennio. Auguro loro di entrare in questo tempo con la forza di Cristo!*, IGP XXII, 2, s. 1167-1170.

2000

70. *Uniwersytet w służbie nowego humanizmu* (Przemówienie do nauczycieli akademickich, 9 IX), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 6-8; toż: *Senza orientamento alla verità, la cultura è destinata a cadere nell'effimero, abbandonandosi alla volubilità delle opinioni e magari consegnandosi alla prepotenza, spesso subdola, dei più forti*, IGP XXIII, 2, s. 355-360.

2001

71. *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Castel Gandolfo, 30 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 11-13; toż: „*L'autonomia delle scienze finisce là dove la retta coscienza dello scienziato riconosce il male del metodo, dell'esito o dell'effetto*”, IGP XXIV, 2, s. 223-228.

2002

72. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku i świecie* (Przemówienie do wykładowców i studentów Uniwersytetu „Roma III”, 31 I), ORpol. 23(2002) nr 5, s. 44-46; toż: „*L'umanità ha bisogno di cattedre di merita*”, IGP XXV, 1, s. 144-147.

73. *Odkrywać zdumiewającą prawdę o człowieku* (Przemówienie do zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii Nauk, 11 XI), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 34-35; toż: *All'inizio di questo nuovo secolo gli scienziati facciano udire la propria voce con maggiore autorità nella causa della pace nel mondo*, IGP XXV, 2, s. 697-699.

74. *Bóg staje się człowiekiem* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk akademickich Rzymu, 10 XII), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 15-16; toż: *Occorre una formazione integrale per educare i giovani ad assumere in maniera responsabile il loro ruolo nella famiglia e nella società*, IGP XXV, 2, s. 861-864.

2003

75. *W poszukiwaniu prawdy o człowieku* (Przemówienie do uczestników sympozjum „Kościół w służbie człowieka” z okazji 25-lecia pontyfikatu, 9 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 31-32; toż: „*Un perenne servizio alla «verità» dell'uomo*”, IGP XXVI, 1, s. 687-689.

76. *Chrystus jest prawdziwą drogą człowieka* (Przesłanie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego, 20 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 7-8; toż: *Cristo è la vera via dell'uomo: ai credenti il compito storico di proporlo per avanzare verso quell'umanità nuova che sta nel progetto di Dio*, IGP XXVI, 2, s. 285-289.

2004

77. *Człowiek wobec majestatu i tajemnicy stworzenia* (Przesłanie z okazji XXV Mityngu Przyjaźni między narodami, 6 VIII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 7-8; toż: *Il tentativo di appropriarsi delle fonti della vita attraverso gli esperimenti di clonazione umana è manipolazione della realtà*, IGP XXVII, 2, s. 88-90.

2005

78. *Szacunek dla osoby ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci* (Przemówienie do ambasadora Holandii, 22 I), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 20-21; toż: *Rispetto assoluto della persona dal suo concepimento alla sua morte naturale*, IGP XXVIII, 1, s. 76-79.

79. *W obronie życia i zdrowia każdej osoby ludzkiej* (Przesłanie do członków Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 19 II), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 34-36; toż: „*La salute, pur non essendo un bene assoluto, esige una precisa responsabilità morale da parte di ciascuno*”, IGP XXVIII, s. 159-163.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego* (Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 21 XI), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 50-51; toż: *Il „contributo indiscusso” di Giovanni Paolo II al pensiero cristiano frutto di una „meditazione profonda sulla persona”*, IB I, s. 828-830.

2. *W poszukiwaniu prawdy o Bogu, człowieku i świecie* (Przemówienie do pracowników i studentów Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 25 XI), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 31-33; toż: *„Fare scienza nell’orizzonte di una razionalità aperta al trascendente, a Dio”*, IB I, s. 844-848.

2006

3. *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje* (Wykład na uniwersytecie, Ratyżbona, 12 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 25-29; toż: *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, IB II, 2, s. 257-267.

4. *Boża Opatrzność a działalność człowieka* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 6 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 19-20; toż: *„Non vi è conflitto tra la Provvidenza di Dio e l’impresa umana”*, IB II, 2, s. 566-569.

5. *Osoba ludzka sercem pokoju* (Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 4-8; toż: *„La persona umana, cuore della pace”*, IB II, 2, s. 775-784.

2007

6. *Niech św. Augustyn będzie dla nas wzorem dialogu wiary i rozumu* (Spotkanie ze wspólnotą akademicką, 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 12-13; toż: *Centralità della persona, dimensione comunitaria, fecondo dialogo tra fede e cultura*, IB III, 1, s. 720-723.

7. *Uczmy się pokory od św. Augustyna* (Homilia podczas Mszy św., 22 IV), ORpol. 28(2007) nr 6, s. 9-11; toż: *Impariamo da Agostino l’unità della fede che depone la superbia saccante e si china entrando nella comunione della Chiesa*, IB III, 1, s. 712-717.

2008

8. *Papież nie narzuca wiary, lecz zachęca do szukania prawdy* (Przemówienie odczytane podczas inauguracji roku akademickiego, La Sapienza, Rzym, 17 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 12-16; toż: *Non vengo a imporre la fede ma a sollecitare il coraggio per la verità*, IB IV, 1, s. 78-86.

9. *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 3 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 34-36; toż: *La luce di Cristo e le necessità dell’uomo*, IB IV, 1, s. 707-711.

10. *Wróćmy do filozofii, by lepiej zrozumieć współczesność* (Przemówienie do uczestników VI Europejskiego Sympozjum Nauczycieli Akademickich, 7 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 20-21; toż: *Rilanciano la filosofia per comprendere meglio la modernità*, IB IV, 1, s. 964-967.

11. *Tylko w spotkaniu z Chrystusem rozum otwiera się na prawdę* (Audiencja generalna, 3 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 50-51; toż: „*L'esperienza di san Paolo sulla via di Damasco*”, IB IV, 2, s. 210-217.

2009

13. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

14. *Chrześcijaństwo nie jest ideą, filozofią czy teologią, ale sposobem życia, miłością* (Rozważanie na rozpoczęcie kongregacji generalnej, 5 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 28-30; toż: *Il cristianesimo non è filosofia ma unità di ragione e carità*, IB V, 2, s. 337-342.

2010

15. *Osoba ludzka i dobro wspólne w centrum zarządzania sprawami publicznymi* (Przemówienie do władz regionu Lacjum, 14 I), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 11-12; toż: *Persona umana e bene comune al centro dell'azione politica*, IB VI, 1, s. 63-66.

16. *Św. Tomasz z Akwinu (I)* (Audiencja generalna, 2 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 48-50; toż: *San Tommaso d'Aquino, „Doctor communis” della Chiesa (1)*, IB VI, 1, s. 815-824.

17. *Św. Tomasz z Akwinu (II)* (Audiencja generalna, 16 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. (16 VI), s. 50-53; toż: *San Tommaso d'Aquino, „Doctor communis” della Chiesa (2)*, IB VI, 1, s. 930-938.

18. *Św. Tomasz z Akwinu (III)* (Audiencja generalna, 23 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 53-55; toż: *San Tommaso d'Aquino, „Doctor communis” della Chiesa (3)*, IB VI, 1, s. 953-962.

2011

19. *Rozum, który kieruje się wiarą, wypełnia swoje powołanie* (Przemówienie podczas uroczystości wręczenia nagrody im. Josepha Ratzingera, 30 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 35-37; toż: *La ragione che segue la fede risponde alla sua vocazione*, IB VII, 1, s. 937-941.

20. *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej* (Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca, 19 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 13-15.

21. *Człowiek potrzebuje wieczności* (Audiencja generalna, 2 XI), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 41-42.

2012

22. *Potrzebna jest jedność chrześcijan w kwestiach etycznych i antropologicznych* (Przemówienie do delegacji ekumenicznej z Finlandii, 19 I), ORpol. 33(2012) nr 3, s. 14.

23. *Bez miłości nauka traci swój humanizm* (Przemówienie w siedzibie Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca, 3 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 21-23; toż: *Senza amore la scienza perde la sua umanità*, IB VIII, 1, s. 524-528.

24. *Nienaruszalna godność człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 8-10; toż: *L'inviolabile dignità dell'uomo*, IB VIII, 2, s. 799-803.

2013

25. *Jak niespokojni poszukiwacze Boga* (Homilia podczas Mszy św., 6 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 18-21; toż: *Come inquieti cercatori di Dio*, IB IX, s. 23-28.

FRANCISZEK

2013

1. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 2013), p. 26; toż: „*Lumen Fidei*”, IF I, 1, s. 459-508.

2014

2. *Studiowanie, poszukiwanie i granica* (Przesłanie do włoskich studentów katolickich zrzeszonych w FUCI, 14 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 32-33.

2015

3. Encyklika [...] *Laudato si*. W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V 2014), p. 130.

2016

4. *Integralny rozwój człowieka w świetle Ewangelii* (List apostolski [...] ustanawiający dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka, 17 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 8.

5. *Musimy walczyć, aby nie było ludzi odrzuconych* (Przemówienie do uczestników Kongresu Europejskiego Towarzystwa Kardiologicznego, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 18-19.

NOTY O AUTORACH

Adam F. B a r a n, doktor habilitowany, profesor ISPPAN, pedagog, historyk. Urodzony w 1968 r. we Włoszowie koło Opatowa (woj. świętokrzyskie). Studia pedagogiczne z zakresu wychowania technicznego w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. J. Kochanowskiego w Kielcach, studia dyplomowe z zakresu informatyki w Wyższej Szkole Pedagogicznej im. KEN w Krakowie oraz studia doktoranckie z zakresu historii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. nauczyciel w Szkole Podstawowej nr 3 im. A. Freyera w Tarnobrzegu. Od 2002 r. pracownik Instytutu Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, obecnie Zakładu Dziejów Ziemi Wschodnich.

Od 1987 do 1990 r. instruktor Związku Harcerstwa Polskiego, a od 1991 do 1999 instruktor Związku Harcerstwa Rzeczypospolitej (od 1992 r. harcmistrz).

W latach 2000-2012 członek Światowej Rady Badań nad Polonią (w latach 2008-2009 członek zarządu). Członek Towarzystwa Naukowego Sandomierskiego (w latach 1998-2002 przewodniczący Sądu Koleżeńskiego TNS). Członek Rady Fundacji im. Tomasza Strzembosza.

Główne obszary badań: historia skautingu i harcerstwa, historia wychowania, regionalizm, opozycja zbrojna i polityczna w PRL, antykomunistyczne organizacje młodzieżowe w Europie Środkowo-Wschodniej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Z dziejów harcerstwa tarnobrzckiego (1912-1949)* (1995); *Pseudonim „Zapora”. Mjr cc. Hieronim Dekutowski (1918-1949)* (1996); *Bibliotekarz z Dzikowa. Dr Michał Marczak (1886-1945)* (1996); *Skauting na Ziemi Sandomierskiej (1912-1920)* (1998); *Harcerska alternatywa. ZHR w latach 1989-1990* (2000); *Polska walka, opozycja, niepodległość* (red., 2000); *Wywiady Adama Bienia* (oprac., 2000); *Bogu, Polsce, bliżnim...* (red., 2004); T. Strzembosz, *Refleksje o harcerstwie i wychowaniu* (oprac., 2005); *Walka o kształt harcerstwa w Polsce (1980-1990)* (2007); *Niepokorni i niezależni* (2007); *Od zniewolenia do wolności. Studia historyczne* (red., 2009); *Profesor Strzembosz. Historyk Armii Krajowej, harcerz i wychowawca* (2009); *Tarnobrzeg. Szkice z dziejów miasta i jego obywateli* (2012); *Wojna po wojnie. Antysowieckie podziemie w Europie Środkowo-Wschodniej w latach 1944-1953* (współautor, 2012, nagroda Fundacji im. Jadwigi Chylińskiej i nagroda im. Jerzego Giedroycia); *Od pieriestrojki do Karty Polaka. Środowiska i organizacje polskiego harcerstwa na terenie ZSRR i po jego rozpadzie* (2014); *Tarnobrzeczka „Trójka”. Źródła do dziejów Szkoły Podstawowej Nr 3 im. Alfreda Freyera* (oprac., 2014); *Z tymi co zostali... Harcerskie relacje Warszawa-Londyn (1945-1990)* (2016).

Sławomir B o b o w s k i, doktor habilitowany, polonista, filmoznawca. Urodzony w 1958 r. w Ostrowcu Świętokrzyskim. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1987-1993 asystent w Instytucie Kulturoznawstwa UW, od 1993 pracownik Instytut Filologii Polskiej tejże uczelni, od 2008 kierownik Zakładu Teorii Kultury i Sztuk Widowiskowych. W latach 2010-2014 również kierownik Katedry Kulturoznawstwa Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu. Wieloletni nauczyciel języka polskiego w szkołach wrocławskich.

Członek Komisji Filologicznej PAN.

Główne obszary badań: filmoznaństwo, literaturoznawstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dyskurs filmowy Zanussiego* (1996); *W poszukiwaniu siebie. Twórczość filmowa Agnieszki Holland* (2001); *Między świętością a potępieniem. Martin Scorsese a religia* (2007); *Nie tylko przygoda. Polskie powieści indiańskie dla młodzieży w perspektywie etnologicznej* (2012); *Western i Indianie. Filmowe wizerunki rdzennych Amerykanów w kinie amerykańskim do końca lat siedemdziesiątych XX wieku* (2015).

Jaromir B r e j d a k, doktor habilitowany, profesor US, filozof. Urodzony w 1961 r. w Chociwelu (obecnie w województwie zachodniopomorskim). Studia z zakresu chemii na Politechnice Wrocławskiej, z zakresu filozofii (doktoranckie) na Uniwersytecie Ludwiga-Maximiliana w Monachium. Doktorat pod kierunkiem prof. Roberta Spaemanna *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus*.

Od 1995 r. pracownik Zakładu Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego.

Członek Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego oraz Max Scheler Gesellschaft.

Zaiterowania badawcze: fenomenologia, hermeneutyka, antropologia, filozofia religii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Philosophia crucis. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus* (1996); *Słowo i czas. Problem rozumienia Innego w hermeneutyce i teorii systemu* (2004); *Odcienie obecności Próba analizy fenomenu* (2007); *Cień w ciebie. Myśl Apostoła Pawła w filozofii współczesnej* (2010); *Ewangelia Zaratusztry* (2014); *The Thorn in the Flesh. The Thought of the Apostle Paul in Modern Philosophy* (2017).

Lilianna D o r a k - W o j a k o w s k a, doktor, teatrolog, filolog, literaturoznawca. Urodzona w 1974 r. w Krakowie. Studia z zakresu teatrologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Adiunkt w Katedrze Antropologii i Teorii Teatru Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Estetycznego i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

Główny obszar badań: praktyczne i teoretyczne możliwości zastosowania performatyki w badaniach kulturoznawczych, ze szczególnym uwzględnieniem przemian w sztuce teatru.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poetyka cielesności w utworach dramatycznych Tadeusza Różewicza* (2007); *Przepływy, protezy, przedłużenia. Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku* (współautor, 2015).

Ks. Marcin F e r d y n u s, doktor, filozof, teolog. Urodzony w 1981 r. w Dębnie (woj. zachodniopomorskie). Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Szczecińskim oraz na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Wykładowca w Arcybiskupim Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie i prefekt szkół katolickich w tymże mieście.

Główny obszar badań: wybrane problemy etyczne dotyczące początku i kresu ludzkiego życia. Autor artykułów z dziedziny etyki.

Ks. Grzegorz H o ł u b, doktor habilitowany, profesor UPJPII, filozof. Urodzony w 1969 r. w Żarach. Studia z zakresu filozofii i teologii na Papieskiej Akademii Teologicznej (obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II).

Od 2004 r. pracownik Wydziału Filozoficznego PAT, obecnie Katedry Bioetyki na Wydziale Filozofii i Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki UPJPII.

Redaktor naczelny czasopisma „Logos i Ethos”.

Główne obszary badań: bioetyka i filozofia osoby ludzkiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Problem osoby we współczesnych debatach bioetycznych* (2010); *Osoba w labiryncie decyzji moralnych* (2014).

Katarzyna J a s i ń s k a, doktor, pedagog. Studia z zakresu pedagogiki i filozofii (podyplomowe) na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1987-1996 pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Warszawskiego, następnie, do 2005 r., Wyższej Szkoły Pedagogicznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Warszawie. W latach 2006-2008 wykładowca Szkoły Wyższej Przymierza Rodzin, w kolejnym roku nauczyciel etyki. Obecnie (od 2010 r.) pracownik samorządu terytorialnego m.st. Warszawy i działacz oświatowy.

Członek-założyciel Zespołu Pedagogiki Chrześcijańskiej działającego pod patronatem Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN, wiceprezes Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej Diecezji Warszawsko-Praskiej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozoficzne, antropologiczne i etyczne podstawy wychowania, myśl Karola Wojtyły.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Tadeusz K o b i e r z y c k i, doktor habilitowany, profesor UMFCh, filozof, psycholog. Urodzony w 1947 r. Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1983 r. wykładowca w szkołach wyższych (Akademia Medyczna, Politechnika Warszawska, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna). Twórca i kierownik (w latach 1984-1995) Studenckiej Szkoły Higieny Psychiczej. Od 1997 pracownik Uniwersytetu Muzycznego Fryderyka Chopina w Warszawie, obecnie kierownik Katedry Nauk Humanistycznych na Wydziale Kompozycji, Dyrygentury i Teorii Muzyki. Od 1999 r. również wykładowca psychologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Trnawie (Słowacja) z siedzibą w Bratysławie. Współpracownik Onco-Life Team. Kierownik Instytutu Ego-Analizy „Askeion” w Warszawie.

Od 1970 r. współpracownik prof. Kazimierza Dąbrowskiego, po jego śmierci (od 1980 do 1983 r.) przewodniczący Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Higieny Psychiczej.

Główny obszary badań: antropologia filozoficzna (teorie „ja” i jaźni, osoby i osobowości, kryzys i rozwoju, zdrowia i choroby, rozwoju i twórczości w kontekście medycyny i psychiatrii).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Osoba – Dylematy rozwoju. Studium metakliniczne* (1989); *Gnothi Seauton: dusza, charakter, jaźń, osobowość, osoba. Dzieje pięciu pojęć* (2001); *Higiena psychiczna dla studentów medycyny* (red., 1993); *Filozofia osobowości* (2001); *Vybrane kapitoly zo psychologie* (2005); *Poza miłością i wolnością* (1992); *Beyond Love and Freedom. The Psychological Dependency Syndrome* (2009); *Muzyka współczesna i jej tożsamości* (red., 2010); *Jaźń i tożsamość. Studia z filozofii człowieka* (2012); *Jaźń i twórczość. Studia z filozofii człowieka* (2012).

Kazimierz K r z y s z t o f e k, profesor, socjolog. Urodzony w 1945 roku w Demblinie. Studia na Uniwersytecie Jagiellońskim (z zakresu prawa) oraz w Instytucie Dziennikarstwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Od 1974 do 2002 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Kultury w Warszawie, dyrektor do spraw naukowych (1996-2002). W latach 1998-2004 kierownik Zakładu Komunikacji Społecznej Uniwersytetu w Białymstoku. Od 2000 r. profesor Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie. Od 2004 wicedyrektor Warszawskiego Instytutu Badawczego przy Fundacji Pro Cultura.

Członek Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych (1993-1996 wiceprezes zarządu), Polskiego Towarzystwa Socjologicznego oraz International Studies Association. Członek Komitetu Prognoz PAN „Polska 2000 Plus”. Członek Zarządu CIRCLE – europejskiej sieci instytutów kultury i centrów informacji o kulturze.

Główne obszary badań: socjologia rozwoju społecznego, komunikacja społeczna i międzynarodowa, media i przemysł kultury, cywilizacyjno-kulturowy wymiar integracji europejskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Komunikowanie międzynarodowe: informacja, kultura, środki masowego przekazu, stosunki międzynarodowe* (1983, wyróżniona nagrodą PISM); *Cywilizacja: dwie optyki* (1990, wyróżnienie Instytutu Studiów Politycznych PAN); *Kultura i modernizacja społeczna* (współautor, 1993); *Kulturelle Wandlungen – zwischen dem „Universalismus“ des Westens und dem „Partikularismus“ des Ostens* (współred., 1997); *Zrozumieć rozwój. Od społeczeństw tradycyjnych do informacyjnych* (współautor, 2002); *Pogranicza etniczne w Europie. Harmonia i konflikty* (współred., 2001); *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej* (współred., 2004).

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof. Urodzona w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w International Academy of Philosophy (Liechtenstein).

W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. pracownik KUL, od 2011 kierownik Katedry Metodologii Nauk, w latach 2009-2012 prodziekan Wydziału Filozofii, a w latach 2012-2013 prorektor do spraw promocji i współpracy z zagranicą. Od 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos”.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek komitetu redakcyjnego „Summarius” (rocznika TN KUL).

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna.

Redaktorka tomu czasopisma „The Monist” (1996); autorka książki *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008).

Filip M a j, doktor, filozof. Urodzony w 1979 r. w Gorzowie Wielkopolskim. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz (doktoranie) na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim.

W latach 2009-2014 asystent wykładowca na Uniwersytecie Muzycznym Fryderyka Chopina w Warszawie. Od 2014 r. wykładowca w Faculty of Social Sciences and Humanities w Department of Philosophy University of Fort Hare (RPA). W latach 2010-2012 redaktor naczelny czasopisma „Heksis”.

Członek Centre for Phenomenology in South Africa.

Główne obszary badań: filozofia medycyny i psychologii, filozofia twórczości i kultury, etyka ekologiczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zarys filozofii twórczości Henryka Bergsona* (2009); *Żyć, myśleć, wierzyć* (współred., 2014).

Robert P o c z o b u t, doktor habilitowany, profesor UwB, filozof. Urodzony w 1968 r. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1993-1999 asystent, a następnie adiunkt w Zakładzie Logiki i Metodologii Nauk UMCS. Od roku 2000 pracownik Uniwersytetu w Białymstoku, obecnie kierownik Zakładu Epistemologii i Kognitywistyki oraz zastępca dyrektora do spraw kognitywistyki w Instytucie Socjologii i Kognitywistyki.

Członek Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki, Polskiego Towarzystwa Semiotycznego, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego, Polskiego Towarzystwa Kognitywistycznego (członek zarządu w kadencji 2014-2016).

Główne obszary badań: filozofia logiki, filozofia nauki, ontologia, filozofia języka, filozofia umysłu i kognitywistyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Spór o zasadę niesprzeczności. Studium z zakresu filozoficznych podstaw logiki* (2001, Nagroda im. Tadeusza Kotarbińskiego); *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje* (współred., 2008); *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym* (2009, wyróżnienie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej); *Przewodnik po filozofii umysłu* (współred., 2012). Współredaktor tomu „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric” *Cognitive systems* (2015).

Ks. Robert Skrzypczak, doktor habilitowany, profesor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, teolog, duszpasterz akademicki, rekolekcjonista, publicysta. Urodzony w 1964 r. w Głucholazach. Studia z zakresu psychologii klinicznej na Uniwersytecie Wrocławskim, z zakresu teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie.

W latach 2003-2005 i ponownie od 2010 r. wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie, w latach 2008-2010 w Instytucie Teologicznym Studium Generale Marcianum w Wenecji, od 2010 r. na PWTW w Warszawie.

Członek Rady Naukowej Centrum Myśli Jana Pawła II w Warszawie, członek zarządu Stowarzyszenia Naukowego „Personalizm” w Lublinie.

Wyróżniony nagrodą „Totus” oraz statuetką „Tulipany Życia” przyznaną przez Kapitułę Narodowego Dnia Życia.

Główne obszary badań: eklezjologia, chrystologia, charytologia, mariologia, Sobór Watykański II, teologia ciała, małżeństwa i rodziny, personalizm w filozofii i teologii.

Najważniejsze publikacje: *Osoba i misja. Podstawy eklezjologii misyjnej w świetle personalizmu papieża Jana Pawła II* (2005); *Karol Wojtyła na Soborze Watykańskim II. Zbiór wystąpień. Tekst polsko-laciński* (red., 2011); *Chrześcijanin na rozdrożu. Kryzys w Kościele posoborowym* (2011, wyróżnienie Stowarzyszenia Wydawców Katolickich); *Filozofia i teologia osoby bł. Antonio Rosminiego – ojca personalizmu europejskiego* (2013); *Wiara i seks. Jan Paweł II o małżeństwie i rodzinie* (2015).

Piotr Ślęczka SDS, doktor, filozof, etyk. Urodzony w 1972 r. w Czechowicach-Dziedzicach. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów w Bagnie koło Trzebnicy, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 2002-2009 pracownik redakcji kwartalnika „Ethos”, od 2007 do 2009 asystent naukowy i sekretarz redakcji. Od 2006 r. wykładowca etyki w Wyższym Seminarium Duchownym Salwatorianów.

Od 2009 r. duszpasterz w domu formacyjnym i rekolekcyjnym Centrum Formacji Duchowej w Trzebinii koło Krakowa, kierownik duchowy i rekolekcjonista. Przewodnik beskidzki.

Członek PTTK i Akademickiego Koła Przewodników Górskich w Bielsku-Białej.

Główne obszary badań: filozofia osoby i myśl filozoficzna Karola Wojtyły–Jana Pawła II (w szczególności zagadnienia relacji natury człowieka do jego osobowej godności, dobra osoby i wartości życia ludzkiego w kontekście demokratycznych procedur uchwalania prawa mającego chronić ludzkie życie).

Główne publikacje naukowe: *Dar ciała darem osoby. O przemilczanym wymiarze kryzysu więzi małżeńskiej* (red., 2005); *Unvollkommene oder ungerechte Gesetze? Für eine logisch kohärente und ethisch eindeutige Interpretation von Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae”* (współred., 2005); *Przegłosowane sumienie. Analiza logiczno-etyczna praw „niedoskonałych”* (2008). Autor publikacji na temat modlitwy Słowem Bożym lectio divina.

Joanna Trópek, doktor habilitowany, psycholog. Urodzona w 1967 r. w Nowym Targu. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2001 r. pracownik Instytutu Psychologii Stosowanej na Wydziale Zarządzania i Komunikacji UJ, obecnie (od 2004 r.) adiunkt w Zakładzie Badań Podstawowych Psychologii.

Członek sekcji psychoterapii Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Główne obszary badań: historia idei psychologicznych i ich filozoficzne źródła, kognitywistyka, filozofia umysłu i świadomości, problemy na styku zainteresowań psychologii i filozofii (wola, podmiot, „ja” itp.), świadome i nieświadome determinanty zachowania.

Publikacje książkowe: *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych* (2003); *Filozofie psychologii. Naturalistyczne i antynaturalistyczne podstawy psychologii współczesnej* (2006); *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem problematyki podmiotowości* (2013).

Jan Wadowski, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1959 r. we Wrocławiu. Studia z zakresu filozofii i teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 1996-2013 adiunkt na PWT we Wrocławiu, od 2004 r. w Zespole Badawczym Antropologii Filozoficznej i Etyki Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej.

Członek Zarządu Międzynarodowego Towarzystwa Filozoficzno-Teologicznego we Wrocławiu.

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, filozofia dialogu, filozofia techniki, filozofia społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne* (1997); *Encyklika „Fides et ratio” a świat współczesny* (2010); *Rewindykacja intuicji. Wybrane aspekty filozoficznej i teologicznej interpretacji zagadnienia* (2013). Autor kursu *Człowiek i technika. Antropologiczne aspekty rozwoju techniki* (e-learning, 2013).

Joanna Wojnicka, doktor habilitowany, historyk filmu. Studia z zakresu filologii polskiej (specjalność: filmoznawstwo) na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1999 r. zatrudniona na UJ, obecnie adiunkt w Instytucie Sztuk Audiowizualnych.

Główne obszary badań: historia kina europejskiego, związki kina z innymi sztukami, przede wszystkim literaturą i teatrem.

Publikacje książkowe: *Świat umierający. Fenomen późnej twórczości Luchino Viscontiego* (2001); *Autorzy kina europejskiego* (współred., 2003); *Autorzy kina polskiego* (red., 2004); *Słownik wiedzy o filmie* (współred., 2005), *Dzieci XX Zjazdu. Film w kulturze sowieckiej lat 1956–1968* (2012), *Historia filmu. Od Edisona do Nolana* (współautor, 2015).

Zofia Zarębianka, profesor, literaturoznawca, krytyk literacki, poetka. Urodzona w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1987 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Polonistyki UJ. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „Topos”.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (od 1996 r. członek władz oddziału krakowskiego), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN (wiceprzewodnicząca oddziału krakowskiego), Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Dwanaście Bożych słów* (współautor, 1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamieńskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duchowość. Wyobrażenia* (2014). Autorka tomów wierszy: *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze pośmiertne* (2017).

“ETHOS” 29: 2016 No. 4(116)

THE END OF ‘PERSON’?

ABSTRACTS

From the Editors – The Weight... (P.M.)

The concept of ‘person,’ or the self-understanding of the human being as ‘person,’ is sometimes seen a burden. In his famous book *Reasons and Persons*,¹ Derek Parfit seems to express precisely this idea. Parfit endeavours to show that it is possible to describe the world and our life in it impersonally, i.e., without using the concept of ‘person.’ Such a description would be, in his view, closer to reality and thus better for us: not only would it give us a chance to feel significantly better (“I find the truth liberating and consoling. It makes me less concerned about my own future, and my death”²), but it would also draw our attention to others and bring us closer to them, helping us avoid mistakes in our rational efforts to do good. The concept of ‘person,’ which, according to the philosopher, should be abandoned, is expressed in the belief that we are “separately existing entities, apart from our brains and bodies, and various interrelated physical and mental events,”³ and that our identities are determinate and continue over time. Instead, “our existence just involves the existence of our brains and bodies, and the doing of our deeds, and the thinking of our thoughts, and the occurrence of certain other physical and mental events.”⁴

In a different context—that of a much less formalized reflection on culture than Parfit’s analytical discourse—Giorgio Agamben ponders over the self-understanding of contemporary man. A burden man feels as a result of seeing himself as ‘person’ is not the burden of an illusion; nor does the Italian philosopher think highly of the tendency to liberate oneself from ‘personal’ self-awareness. He describes the process of discarding it as a loss, as severing ourselves from the roots of the culture to which we are accustomed. It is mark of this culture that being a person within it coincides with a social recognition and a responsibility, and is also related to “the capacity of the individual to take on the social mask without ... being reduced to it.”⁵ The contemporary

¹ See Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1987).

² Ibidem, 347.

³ Ibidem, 216.

⁴ Ibidem.

⁵ Giorgio Agamben, *Identity without the Person*, in: Giorgio Agamben, *Nudities*, transl. by David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford, California: Stanford University Press, 2011), 52.

man experiences “the will to be freed from the weight of the person, from the moral as much as the juridical responsibility that it carries along with it.”⁶ The person ... is also the bearer of guilt, so the ethics implied is necessarily ascetic, since it is founded on a separation (of the individual from the mask, of the ethical person from the juridical person). It is against this separation that the new identity without the person asserts the illusion not of a unity, but of an infinite multiplication of masks. At the moment when individuals are nailed down to a purely biological and asocial identity, they are also promised the ability to assume all the masks and all the second and third lives possible on the Internet, none of which can ever really belong to them.”⁷ Convinced that the contemporary man must overcome his lethargy, Agamben does not summon him to return to the category of ‘person’ but “to search—beyond both personal identity and identity without the person—for that new figure of the human [...] for that face beyond the mask.”⁸

Although the cited authors regard the concept of person as a heavy burden, they do not fully appreciate its gravity, as neither of them reconstructs its meaning in a comprehensive way. It seems that it might actually be easier to understand who we are, if we abandon the concept of ‘person’ Parfit criticizes, while Agamben’s construal might be more difficult to forego.

Both interpretations—considered here as signals of certain characteristic phenomena in philosophy or, in a wider sense, in culture—ignore the metaphysical weight of the concept of person, the weight that is close to that of the concept of being. Persons “do not share personhood as a common attribute, in the way that human beings share humanity”⁹—writes Robert Spaemann, a contemporary theorist of personhood. “‘Person’ is not a classifier, but points to an *individuum vagum*, the unicity of an individual life. ‘Person,’ therefore, is an analogical concept, like ‘being’.”¹⁰ On this view, persons are all entities that possess their nature, that—metaphorically speaking—are capable of referring to their nature as to a role they play. According to the *operari sequitur esse* principle, they are rational, because they exist as persons. They are also living things. “Their being and their identity are the same as those of living creatures of any species. Yet they are grouped not in a species or a genus, but in a *community*, open in principle to those of other species, a community where each member occupies a unique and distinctive position entirely his or her own.”¹¹

Thus the weight of the concept of ‘person’ includes also the burden of an understanding of radically individual entities. Each of them refers to his or her nature in a unique way and, due to an intrinsic teleology of his or her being and his or her irreducible inner experience, constitutes a whole world. This weight is also sensed by those who make an effort of looking at every human being

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem, 52f.

⁸ Ibidem, 54.

⁹ Robert Spaemann, *Persons: The Difference between ‘Someone’ and ‘Something,’* transl. by Oliver O’Donovan (Oxford–New York, Oxford University Press, 2007), 68.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Ibidem, 4.

exactly in this adequate, i.e. radically individual way. Søren Kierkegaard writes: “The great thing about Socrates was that even when he was accused and faced the People’s Assembly, his eyes did not see the crowd, but only the individual.”¹² The Danish philosopher believed such a manner of perception to be available only to spiritually superior people, as ultimately it is the way God perceives man: “But in the eyes of God, the infinite spirit, all the millions that have lived and now live do not make a crowd, He only sees each individual.”¹³

Although the concept of ‘person’ emphasizes individuality, its weight comprises also the essentially communal nature of persons, their *a priori* openness to others. According to Spaemann, “persons exist only in the plural, that is as subjectivities mutually objective for one another.”¹⁴ The philosopher argues that in order to understand this kind of openness it is helpful to consider an exchange involving three parties rather than a dialogue between two persons. “Two persons can hold a conversation about a third one. They can make her—the subject—the object. They can debate what she meant and why she said something, but any moment she can open her mouth and interpret herself.”¹⁵ Indicating a paradigmatic character of the three-element relationship, Spaemann recalls the context in which the concept of ‘person’ was formed in Western culture, namely, the debate on the Christian doctrine of the Holy Trinity. In this way, the philosopher reveals a theological component of the weight the concept of ‘person’ carries.

In some interpretations, the concept of ‘person’ is seen as an expression of anthropocentric pride: such a self-understanding of man would make him into a burden for the environment he inhabits. Contrary to those interpretations, Spaemann—in the context of his proposal to rehabilitate the Aristotelian teleological approach to being—shows the innermost connection of the ‘person’ to the ‘rest of the reality.’ The basis of this connection is not only the actual similarities between persons and other living beings, but also the fact that man can perceive and understand this similarity. This manner of seeing the world, to use Spaemann’s terminology: the anthropomorphic perception of reality, prevents man from approaching animals as machines stimulated to action by external causes. Instead, they are looked at as dynamic wholes pursuing their own goals: “For living things there is a difference between right and wrong, between success and failure, between good and evil. It means that there is a fundamental similarity between everything that lives and ourselves. Nature is an object not only of our dominion, but also of our ‘being-with’ (‘Mitsein’).”¹⁶ Thus the burden related the concept of person becomes—for the person herself—the burden of responsibility for nature.

¹² *The Diary of Søren Kierkegaard*, transl. by Peter P. Rohde (New York: Citadel Press: 1988), 106.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Robert Spaemann, *Wirklichkeit als Anthropomorphismus*, in: *Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*, ed. Hanns-Gregor Nissing (München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre, 2008), 21 (<http://www.denken-im-glauben.de/Download-s/9783936909098.pdf>). Translations mine.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, 135f.

Eventually, the weight of the concept of person is the weight of her dignity, frequently described in terms of the goal and the means: “To recognize the dignity of man means to rank him higher than anything that comes from him in the visible world. All works and creations of man, crystallized in civilizations and cultures, make the world of mere means man uses to pursue the goal that is proper to him. Man lives not for technology, civilization or even culture; he lives, using them and preserving his own teleology. This teleology is closely related to the truth, since man is a rational entity, and to the good as the proper object of the free will.”¹⁷

The authors of the articles included in the present volume of *Ethos* demonstrate the weight of the concept of ‘person’ in detail: the weight that is both metaphysical and ethical, and related to a cognitive, existential and moral effort. They also show contexts in which the concept of ‘person’ might seem redundant or is rejected—just as in the case of like what is generally associated with the word ‘ballast’: a useless weight that may be, or sometimes must be, disposed of. What the authors share, however, is the—not always articulated—conviction or hope that the concept of ‘person’ will remain part of our culture, that it would continue to be seen as a ballast, but in a different meaning of the term. This meaning would have been immediately clear to those who did not create the concept of ‘person,’ but nevertheless laid the foundations for the reflection that engendered it. Ancient Greeks, a nation of shipbuilders, knew that without ballast a vessel could not maintain proper trim and sail safely, opposing the forces intent on overturning it.

JOHN PAUL II – The Transcendent Basis of Human Dignity and Human Rights

Your Excellencies, Ladies and Gentlemen,

Your Dean, Ambassador Joseph Amichia, has just voiced the respectful greetings that you wished to convey to me, as well as the sentiments evoked in you by the most notable aspects of the Holy See’s mission in the world. I thank most cordially for this. At the same time, I wish to express my gratitude to all of you who have desired to associate yourselves with his remarks.

It is also my pleasure to welcome the Ambassadors who have been recently accredited, as well as their staff members who have begun their duties in the course of the year just ended. Their experience will be invaluable for us all. We likewise hope that their experience will in turn be enriched by the Apostolic See’s views on international life.

For the Pope, the New Year meeting with the Diplomatic Corps accredited to the Holy See is a special moment for reflecting on some of the major matters at stake in the world, matters for which you and he share a common concern.

¹⁷ Karol Wojtyła, *Człowiek jest osobą* [“Man Is a Person”], in: Karol Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne* [“The Acting Person” and Other Anthropological Studies”] (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000), 418.

The Church's views on the challenges of our time are not always of course those of the nations. But the experience of centuries and the constant reference to the same values and ethical criteria make it possible for the views of the Holy See situated as they are above political, economic or strategic interests—to offer a point of reference to the impartial observer who seeks to broaden the basis of his judgments. For her part, the Catholic Church is convinced that she is serving humanity in accordance with the plan of her Founder when she endeavors to dispense freely the treasure of wisdom and doctrine which has been entrusted to her so that each generation can derive from it the light and strength needed to guide its choices.

The international community has a number of reasons to rejoice at the strengthening of detente between East and West, as well as the progress made in the area of disarmament, both on the bilateral level between the Union of Soviet Socialist Republics and the United States of America with regard to strategic weapons, and on the multilateral level with regard to chemical weapons. On this subject, the Holy See hopes that the Conference being held in Paris on the banning of chemical weapons will bear lasting fruit.

The willingness to tackle with determination the question of reducing conventional weapons in Europe, shown by both NATO and the Warsaw Pact, allows us to think that soon the negotiators of the countries concerned will be duly mandated to define a common approach and to propose concrete measures and effective control mechanisms for the purpose of really freeing the peoples of Europe from the fear caused by the presence of offensive weapons and the possibility of surprise attacks.

In this context, the Holy See has followed with great interest the meeting of the Conference on European Security and Cooperation now taking place in Vienna, and it hopes that these efforts will be quickly concluded with a substantive and balanced final document which will take into account simultaneously the military, economic, social and humanitarian aspects of security, without which the 'old' continent cannot know lasting peace. Human rights and religious freedom have been the subject of detailed discussions in Vienna, and they should be given a prominent place in the future closing document of the meeting, which from this fact will be of special importance. The removal of obstacles which one has been able to note recently testifies to a growing awareness of the urgency which respect for these rights and this freedom and their effective exercise presents.

Let us hope then that the developments which have taken place recently in the Soviet Union and other countries of Central and Eastern Europe will help to create favourable conditions for a change of climate and for an evolution of national legislations, so as to move effectively from the stage of a proclamation of principles to one which guarantees the fundamental rights and freedoms of every person. Such a process in these countries should lead in particular to the emergence of a concept of religious freedom understood as a true civil and social right.

Looking beyond Europe, I would also like to mention a region racked by many years of endemic national and regional struggles, the peoples of which ardently desire a true and lasting peace. I refer to Central America. It is now more than

a year since the Heads of State of five countries signed the 'Esquipulas II' Accord, with a view to ending the sufferings of their peoples. The concepts of democratization, pacification and regional cooperation which are at the basis of this agreement ought to find an ever greater response among political leaders. We must hope then that all the interested parties will courageously resume the path of sincere and constructive dialogue, that the commitments provided for in the Accord—as for example the 'national commissions of reconciliation'—will be effectively implemented, and that the reinsertion of all political forces in the public life of these countries will be promoted.

The past year also very happily witnessed the beginning of a negotiated settlement of several conflicts in other regions. I am thinking first of all of the long awaited cease fire signed between Iran and Iraq. Their decision to begin talks under the aegis of the United Nations Organization is encouraging to the extent that these discussions foster dialogue and strengthen the desire for peace of the two parties.

In this regard, however, there is one aspect which I cannot pass over in silence: the return of the prisoners of war to their homelands. At the beginning of this New Year, which is an occasion everywhere for family reunions, how can we forget all those who have spent these holidays far from their loved ones? How can we fail to express the hope that the Authorities of these two countries, assisted by the competent International Organizations, will come to an agreement concerning the methods of repatriation, and thus shorten the sufferings of these men and give many families the joy of reunions so impatiently awaited?

Still further East, the effective withdrawal of foreign troops from Afghanistan should be the prelude to an honourable solution enabling each interested party to promote a fresh stage in the reconstruction and development of that country.

Initiatives and persevering efforts on the part of various countries—particularly the nations of South East Asia—permit us to hope for a comprehensive settlement of the problem of Cambodia, the population of which has been sorely tried for so many years.

Still in that same region, certain recent gestures by the Vietnamese Authorities—also with reference to religious matters—hold forth the promise of a readiness on the part of that noble nation to resume an increasingly fruitful dialogue in the concert of nations.

We must also express the wish that the necessary dialogue and understanding will promote a solution to the very complex Korean problem. In this sense the efforts of the Authorities involved deserve every encouragement.

It is also encouraging to think that the conflicts which have torn apart certain countries of Southern Africa will soon come to an end thanks to the Brazzaville Protocol and the New York Accord with a view to the process of independence for Namibia and the pacification of Angola. The inhabitants of these regions have suffered too cruelly for their fate to leave the international community indifferent. Finally, as the latest sign of 'good will,' I would like to mention the immense movement of solidarity manifested on the occasion of the tragic earthquake which occurred last December in Soviet Armenia. It is to be hoped that this solidarity which people are capable of showing in such tragic circum-

stances—a solidarity which transcends borders and political or ideological divisions—will increasingly become their common rule of action.

Unfortunately, however, causes for concern are certainly not lacking and somewhat dampen our confidence. In these last few days, tension in the Mediterranean has shown, yet again, how fragile the international equilibrium is.

I have repeatedly had occasion to express my dismay at the tragedy being experienced by Lebanon and to express the hope that the national unity of that country will be restored, in particular as a result of a reaffirmation of its sovereignty and at least through a resumption of the normal functioning of the institutions of the State. We cannot resign ourselves to seeing that country deprived of its unity, territorial integrity, sovereignty and independence. It is a question here of rights which are fundamental and incontestable for every nation. Once more, with the same conviction, before this authoritative assembly, I invite all countries friendly to Lebanon and her people to join forces in helping the Lebanese to rebuild, in dignity and freedom, the peaceful and exemplary homeland to which they aspire.

In this tortured region of the Middle East, new elements have recently appeared on the horizon of the destiny of the Palestinian people. They appear to favour the solution long recommended by the United Nations Organization, namely the right of the Palestinian and Israeli peoples to a homeland. I also wish to express here my hope that the Holy City of Jerusalem, which is claimed by both these peoples as the symbol of their identity, can one day become a place of peace and a meeting place for each of them. This City, unique among all others, which evokes for the descendants of Abraham the salvation offered by the mighty and merciful God, should indeed become a source of inspiration for fraternal and persevering dialogue between Jews, Christians and Muslims, with respect for special characteristics and rights of each.

Nor can we forget certain of our brethren who in other parts of the world feel threatened in their existence or their identity. The difficulties which they find themselves facing are often complex and long-standing. The Holy See does not have the technical competence needed to resolve these serious questions, but it nevertheless considers it its duty to emphasize before his assembly that no principle, no tradition, no claim—however legitimate—gives authority to inflict upon peoples—all the more when they are made up of innocent and vulnerable civilians—repressive acts or inhuman treatment. It is a matter here of humanity's honour! In this context, I would recall the serious problem of minorities, which is the theme of my recent Message for the 1989 World Day of Peace: Not only individuals, but also peoples and human groups have rights, there exists "a right to a collective identity" (No. 3).

How could we resign ourselves to so many situations of distress when last 10 December marked the fortieth anniversary of the proclamation by the United Nations General Assembly of the Universal Declaration of Human Rights?

This text, presented as "the common ideal to be achieved by all peoples and nations" (Preamble) has certainly helped humanity to become aware of its shared destiny and patrimony of values belonging to the whole human family. To the extent that it was meant to be 'universal,' this Declaration applies to all people in every place. Despite the hesitations, admitted or not, of certain States,

the 1948 text highlighted a set of ideas—imbued with the Christian tradition (I am thinking in particular of the notion of the dignity of the person)—which has become accepted as a universal system of values.

At the end of the excesses which had oppressed the human person at the hands of totalitarian regimes, the Paris Declaration sought to ‘protect’ man, whoever and wherever he may be. In order to avoid a repetition of the horrors which all of us can remember, it seemed essential that the inviolable sphere of the freedoms and faculties proper to the human person should in the future be protected from possible physical or psychological constraints which the political power might be tempted to impose on it. From man’s very nature there flows respect for the life, physical integrity, conscience, thought, religious freedom, and personal freedom of every citizen. These elements essential for each person’s existence do not represent a ‘concession’ by the State, which in fact only ‘recognizes’ these realities, which preexist its own juridical system, and the State has a duty to guarantee their enjoyment.

These rights are those of the person, who is necessarily a part of a community, since man is social by nature. The inviolable sphere of freedoms must therefore include those which are indispensable for the life of the family and communities of believers, which are society’s basic units. It is within them that this social dimension of man is expressed. It falls to the State to ensure that they receive adequate juridical recognition.

On the basis of these fundamental freedoms and rights, there develop, like concentric circles, the rights of man as a citizen, as a member of society, and more broadly as an integral part of an environment to be humanized. In the first place, civil rights guarantee a person his or her individual freedoms and oblige the State not to interfere in the sphere of the individual conscience in any way. Then there are political rights, which enable the citizen to play an active part in the public affairs of his own country.

Undoubtedly there is interaction and mutual conditioning between fundamental rights and civil and political rights. When the rights of the citizen are not respected, it is almost always to the detriment of fundamental human rights. The separation of powers within the State and democratic control are essential conditions for the effective respect of these rights. The fruitfulness of the notion of human rights is also manifested in the development and progressively more precise formulation of social and cultural rights. And the guaranteeing of these latter depends upon the extent to which their application is subjected to impartial verification. A State cannot deprive its citizens of their civil and political rights, even under the pretext of wishing to ensure their economic or social progress. A right to development and to the environment are also beginning to be spoken of today. In this ‘third generation’ of human rights, it is often a question of demands which are still difficult to translate into binding juridic terms so long as no authority is capable of ensuring their application. But, in the end, all of this shows humanity’s growing awareness of interdependence with nature, whose resources—created for all, but limited—must be protected, especially through close international cooperation.

Thus, despite regrettable shortcomings, an evolution has taken place in favour of the elimination of arbitrariness in the relations between the individual and

the State. And in this regard, the 1948 Declaration represents a reference which cannot be disregarded, for it unequivocally calls upon all nations to organize the relationship of the person and of society to the State on the basis of fundamental human rights.

The idea of 'government by law' is thus seen to be implicitly required by the Universal declaration of Human Rights, and is in harmony with Catholic doctrine, for which the function of the State is to enable and help people to achieve the transcendent ends for which they have been destined.

Among the fundamental freedoms which the Church must defend, the first place naturally goes to religious freedom. The right to freedom of religion is so closely linked to the other fundamental rights that it can rightly be argued that respect for religious freedom is, as it were, a touchstone for the observance of the other fundamental rights.

The religious aspect, in fact, has two specific dimensions which show its originality in relation to the other activities of the spirit, notably those of conscience, thought or conviction. On the one hand, faith recognizes the reality of the Transcendence which gives meaning to the whole of existence and which is the basis of the values behaviour takes as its guidelines. On the other hand, religious commitment implies membership of a community of persons. Religious freedom goes hand in hand with the freedom of the community of believers to live according to the teachings of its Founder.

It is not for the State to pronounce on matters of religious faith, nor can it substitute for the various Confessions in matters of organizing religious life. The State's respect for the right to freedom of religion is a sign of respect for the other fundamental human rights, in that it is an implicit recognition of the existence of an order which transcends the political dimension of existence, an order which belongs to the sphere of voluntary membership of a community of salvation preceding the State. Even if for historical reasons a State accords special protection to one particular religion, it also has the obligation to guarantee religious minorities the personal and communal freedoms which flow from the common right to religious freedom in civil society.

Unfortunately this is not always the case. From more than one country there continue to arrive appeals from believers, notably Catholic believers, who feel oppressed in their religious aspirations and in the practice of their faith. Indeed it is not rare to find systems of legislation or administrative norms which obscure the right to religious freedom or which lay down such drastic restrictions as to have the effect of reducing to nothing the reassuring declarations of principle. On the present occasion, I appeal once more to the consciences of the leaders of the nations: there is no peace without freedom! There is no peace unless one finds in God the harmony of man with himself and with his fellowmen! Do not fear believers in any way! This is what I said last year on the occasion of the World Day of Peace: "Faith brings people together and unites them, makes them see others as their brothers and sisters; it makes them more attentive, more responsible, more generous in their commitment to the common good" (Message for the Celebration of the 1988 World Day of Peace, No. 3).

It has been rightly pointed out that the 1948 Declaration does not present the anthropological and ethical foundations of the human rights which it proclaims.

It is clear today that at that time such an undertaking would have been premature. It is thus the task of the various schools of thought—in particular the communities of believers—to provide the moral bases for the juridic edifice of human rights.

In this domain, the Catholic Church—and perhaps other spiritual families—has an irreplaceable contribution to make, for she proclaims that it is within the transcendent dimension of the person that the source of the person's dignity and inviolable rights is to be found, and nowhere else. By educating consciences, the Church forms citizens who are devoted to the promotion of the most noble values. Although the idea of 'human rights,' with its twofold claim to the autonomy of the person and of the rule of law, is in some way inherent in Western civilization marked by Christianity, the value upon which this idea rests, namely, the dignity of the person, is a universal truth destined to be accepted more and more explicitly in every cultural climate.

For her own part, the Church is convinced that she serves the cause of human rights when, with fidelity to her faith and mission, she proclaims that the dignity of the person has its foundation in the person's quality as a creature made in the image and likeness of God. When our contemporaries seek a basis upon which to establish human rights, they should find in the faith of believers and in their moral sense the indispensable transcendent foundations for ensuring that those rights are protected from all efforts at manipulation on the part of human powers.

One can see that human rights are not just juridical norms but first and foremost values. These values must be maintained and fostered in society, otherwise they also risk disappearing from the texts of the law. And so the dignity of the person must be protected in society before being protected by law. I cannot fail to mention here the disquiet caused by the poor use which certain societies make of this freedom so ardently desired by others.

When freedom of expression and of creation is no longer directed towards the search for the beautiful, the true and the good, but takes pleasure, for example, in the production of plays and films containing scenes of violence, cruelty or horror, such abuses, when frequently repeated, threaten the prohibitions of inhuman or degrading treatment sanctioned by the Universal Declaration of Human Rights, and bode ill for a future secure from a return to the excesses which that solemn document opportunely condemned.

The same is true when the faith and religious sensibilities of believers can be held up to ridicule in the name of freedom of expression or for propaganda purposes. Intolerance threatens to reappear in other forms. Respect for religious freedom is a criterion not only of the consistency of a juridical system, but also of the maturity of a free society.

Your Excellencies, Ladies and Gentlemen, in closing I can only invite you to unite your daily efforts to those of the Holy See in order to meet the great challenge of the end of this century: to give back to man reasons for living!

As for the Church, she does not cease to be optimistic, for she is sure that she possesses a message which is ever new, received from her Founder, Jesus Christ, who is Life itself and who came among us, as the celebration of Christmas recently reminded us, so that people "may have life, and have it

abundantly” (Jn 10:10). She never tires of inviting all those who are willing to do so to meet this God who made himself ‘the neighbour’ of each of us and who suggests that we work, where we are and with our talents, in building a better world: a world in which people will live in friendship with the God who sets free and who brings happiness.

It is to him that I entrust in prayer the fervent good wishes which I formulate for all of you, as I invoke upon you, your families, your noble mission and your countries an abundance of blessings from on high.

Keywords: human dignity, human rights as values, international dialogue, international equilibrium, freedom of religion, the Universal Declaration of Human Rights, individual freedoms, individual conscience, separation of powers within the State, democratic control, ‘third generation’ of human rights, government by law, civil society, peace, freedom

Address of His Holiness John Paul II to the Diplomatic Corps accredited to the Holy See, Vatican, 9 January 1989.

Reprinted from *L'Osservatore Romano*, the Polish edition, 10, no. 1-2 (1989): 11f. For the English text, see The Holy See, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890109_corpo-diplomatico.html.

© Copyright 1989 by Libreria Editrice Vaticana

Ks. Robert SKRZYPCZAK – ‘Person’—‘Substance’—‘Relation.’ Antonio Rosmini: A Forerunner of European Personalism

DOI 10.12887/29-2016-4-116-03

The great intellectual and spiritual project undertaken by Antonio Rosmini was to build up a coherent and mature ‘truth-system’ which would embrace a synthesis of philosophical and theological thinking. According to Rosmini, the recognition of the human being as ‘person’ is feasible only within the *ordo essendi* (order of being). Rosmini considered the category of ‘person’ as the most significant accomplishment in the entire history of philosophy. Thus his own project focused on the precise definition of ‘person.’ He held that the person should constitute the highest principle regulating human actions. However, a fully grasp of Rosmini’s ideas involves a direct reference to the Christian conceptions relating the human person to the Three-Person God: The stronger the relation in which the person subsists, the stronger the person’s identity. Unlike Thomas Aquinas, who attributed the status of subsistent relations to the Divine Persons only, Rosmini proposed that the category of ‘subsistent relation’ should equally apply to the status of the human being as ‘person.’ Rosmini’s continuous efforts to appreciate the value of the human person resulted in his laying the foundations of personalism, which was in time developed by the succeeding generation of philosophers. The personalist approach worked out by Rosmini contributed not only to the origin of a possibly fullest definition of ‘person,’

but also to the realization that—in the ontological sense—the entire universe is focused on the person. Despite the fact that Rosmini never considered himself a pioneer of personalism, his accomplishments—in particular his idea that the new approach to intellectual research must make the person its main focus—make him the father of the personalist inspiration throughout Europe.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: person, intelligent subject, subsistent relation, personalism, truth-system, intellectual love, new personality in Christ

Contact: Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum,
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warsaw, Poland
E-mail: Robert.Skrzypczak@poczta.onet.pl
Phone: + 48 22 8699890

Katarzyna JASIŃSKA – *Praxis* as the Way to Know the Person and the Way of the Person's Fulfillment: The Thought of Karol Wojtyła as an Inspiration for Educators

DOI 10.12887/29-2016-4-116-04

The starting point of Wojtyła's anthropology and ethics is the fact of 'man acting,' given in the phenomenological experience. In the metaphysical order the person precedes her actions, which was expressed in classical philosophy by means of the adage: *operari sequitur esse* (acting follows existence). In the epistemological order in turn an analysis of the subject's actions makes it possible to recognize her not only in the aspect of her existence, but also in the aspect of her nature as an acting subject. In this sense an analysis of human *praxis* underlies philosophical anthropology, revealing the spiritual nature of the person manifested through her actions.

Following St. Thomas Aquinas, Wojtyła considered a human act (*actus humanus*) as the core of human *praxis*. An action has consequences of two kinds. Its transitive consequences are objectified in its actual outward results, while its intransitive, enduring consequences remain within the acting person, introducing changes of moral nature in her. The article underscores the significance of the enduring consequences of an action for the moral growth (or moral degradation) of the person. A comparison of Wojtyła's conception of *praxis* with its Marxist interpretation shows that *praxis* actually manifests a personalist dimension. In this sense *praxis* turns out the ground on which humanity finds its accomplishment in accordance with the truth about the human being. Thus Wojtyła's anthropology, apart from expounding the truth about the human person, points to the significance of anthropo-*praxis*, namely to the fact that human actions need to be preformed with reference to the truth about things.

Education, which is a special kind of action, is focused on the accomplishment of the person's humanity. Personalist education, in which the student is approached as a rational and free person, should aim at enabling her to perform (morally good) actions and, through them, to accomplish her humanity.

Wojtyła's merit was to show that apart from attaining its facultative goals, *praxis*, due to the enduring consequences of the person's actions, determines her becoming (*fieri*) morally good. The latter goal, described in terms of the autoteleology of the person determines not only the meaning of education, but above all the fulfillment of the human life.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: person, Karol Wojtyła's concept of *praxis*, transitive and intransitive consequences of an action, fulfillment of the person, meaning of education

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Jaromir BREJDAK – To Be a Person: On the Anthropomorphic Dimension of the World

DOI 10.12887/29-2016-4-116-05

Nature, happiness, and 'person' are the three vertices defining the field of Robert Spaemann's philosophical interests. Spaemann has extensively discussed these realities in his three major works: *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, *Happiness and Benevolence*, and *Persons: The Difference Between "Someone" and "Something."* Spaemann holds that a teleological approach to life following its natural and autonomous goal, opens up the normative aspect of being in which the human person becomes co-responsible for the finality of other beings. The processual ontology developed by Spaemann concludes with the ethics that seeks to combine antiquity with Christianity: not only does it refrain from abandoning the concept of human happiness as the goal of life, but it expands this ancient idea by introducing the Christian concepts of love and benevolence as the sources of genuine happiness. Benevolence and responsibility are possible beyond the natural egocentric self-centeredness. Owing to the transgression of her ego the human being in a 'natural' way transcends her own nature, thus becoming a 'person.'

Keywords: nature, teleology, happiness, responsibility, benevolence, person

Contact: Zakład Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71, 71-017 Szczecin, Poland
E-mail: jaromir.brejdak@univ.szczecin.pl

Tadeusz KOBIERZYCKI – Can a Person Exist? Me and Personality: Disintegration and Transcendence

DOI 10.12887/29-2016-4-116-06

Within the dynamic theory put forward by Kazimierz Dąbrowski (1902-1980) personality is given and set in the plane of immanence: personality is developing. This growth is conditioned by the fact that personality is characterized by transcendence potentials. It is these potentials that allow personality to overcome its ontological deficits which arise in situations of: birth, development, deficiency, disintegration, crisis, and sickness, even death. It is by the power of transcendence that personality is protected against total disintegration. This power may be identified with the force of life, health, resurrection, and even salvation. A psychosomatic being strives towards the physically unconditioned and thus towards the metaphysical. In order to provide a complete picture of the theory of personality—conceived of as a form of human being—it is indispensable to consider the most important positions in philosophy and psychology related to the analysis of existence.

Keywords: I, personality disintegration, transcendence, existence

Contact: Askeion Institute of Ego-Analyses, www.dezintegracja.pl

E-mail: askeion@poczta.fm

<http://dezintegracja.pl/tadeusz-kobierzycki-dr-hab-prof-um-fryderyka-chopina/>

Filip MAJ – “All we are is a melody.” Henri Bergson’s Conceptions of Personality, Self and Creativity as Forms of Subjective Being

DOI 10.12887/29-2016-4-116-07

The paper is an attempt to reconstruct Bergson’s conception of self and personality in the perspective of his conception of creative evolution. The concepts of self and personality in Bergson’s philosophy play the role of connecting and separating objective and subjective human acts. The former characterize the evolutionary unification of ‘duration’ and ‘development’ as well as the conflict between what belongs to the species and what is individual, while the latter have a subjective character and may be described as processes of creative freedom. Bergson’s conception of two selves (superficial and deep) is analyzed as corresponding to his twofold conception of creativity: the evolutionary and the creationary.

Keywords: personality, self, creative evolution, inclinations, freedom

Contact: Department of Philosophy, University of Fort Hare, Chris Hani Building, 45 Church Street, East London 7426, South Africa

E-mail: fmaj@ufh.ac.za

<http://www.ufh.ac.za/faculties/social-sciences/departments/philosophy/staff/filip-maj>

Joanna TRZÓPEK – The Person: (Still) A Problem or (Already) a Backstreet of Modern Psychology?

DOI 10.12887/29-2016-4-116-08

The concept of 'person' as distinct from those of 'human being' or 'individual' is practically absent from modern scientific psychology, since it takes its roots from philosophical anthropology. In psychology, the concept of 'person' has marked its presence merely in the non-naturalistic currents, such as humanistic psychology or existential psychology. The article is inspired by the conceptualization of 'person' in the latter, in particular in the work of Carl Rogers and Viktor Frankl. In the course of the paper these two—fairly different—understandings of 'person' are studied against some aspects of the modern mainstream psychology, namely, personality psychology, cognitive psychology, social psychology, and neuroscience. As a result of the scrutiny some significant questions arise related, on the one hand, to the possibility of such a redefinition of 'person' which would enable a use of the concept in the empirical research conducted within the naturalistic approach. On the other hand, however, the redefinition in question must not involve elimination of the most essential contents of the concept of 'person.'

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: person, self-regulation, moral phenomenology, automatic processes, controlled processes

Contact: Zakład Komunikacji Społecznej i Badań Podstawowych w Psychologii, Instytut Psychologii Stosowanej, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland

E-mail: joanna.trzopek@gazeta.pl

Phone: +48 12 6645708

<http://www.uj.edu.pl/web/instytut-psychologii-stosowanej/dr-hab-joanna-trzopek>

Robert POCZOBUT – The category of a person in the context of cognitive science

DOI 10.12887/29-2016-4-116-09

The category of 'person' is one of the fundamental notions of ethics and philosophical anthropology. In recent years, works in broadly construed cognitive science have also been published which take up the topic of the personal dimension of man. This raises a number of questions: Do the research methods of cognitive science allow us to analyze the personal level of organization of cognitive systems? And if so, what concept of a person do these methods imply? Do research results in cognitive science confirm 'the death of the person'? In this article, I try to show that although the progress in cognitive science compels us to revise some basic commonsensical and philosophical categories, such as those of the mind, consciousness, cognition and free will, it does not lead to a straightforward elimination of the notion of a person. However, cognitive science does enable us to discover the subpersonal (neurocomputational)

mechanisms underlying the processes characteristic of the personal dimension, which in a sense leads to the naturalization of the concept of a person.

Keywords: person, cognitive science, consciousness, cognitive mechanisms, emergence, reduction, eliminationism

Contact: Zakład Epistemologii i Kognitywistyki, Wydział Historyczno-Socjologiczny, Uniwersytet w Białymstoku, Plac Uniwersytecki 1, 15-420 Białystok, Poland
E-mail: rpoczobut@gmail.com
<http://soc.uwb.edu.pl/pl/institut-is/katedry-zaklady/47-zaklad-ontologii-i-epistemologii/59-robert-poczobut>

Kazimierz KRZYSZTOFEK – What Becomes of a Human Individual in the Twenty First Century? Questions and Hypotheses

DOI 10.12887/29-2016-4-116-10

The author scrutinizes two issues concerning the condition of the human being in the period of post-industrial social change incorporating, in particular, the digital turn. Firstly: To what extent a twenty first century human being still is—or has a chance to be—a person in the sense worked out by philosophy, anthropology and other social sciences, namely, a being which is distinct from the worlds of objects and nature? Secondly: What becomes of the human individual as a social being, and to what extent does a human individual still preserve her social nature? Can we still speak of a human society, or should we rather be speaking about threats to its very existence? Are we still dealing with a society, or rather with an unspecified post-society whose members are both human and non-human actors? The author focuses on the latter aspect of the problem, addressing above all the question of who *homo digitalis* is.

Translated by *Dorota Chabrajaska*

Keywords: person, individual, individualization, individuation, post-modernity, digital turn

Contact: Katedra Socjologii, Instytut Nauk Społecznych, Uniwersytet SWPS, ul. Chodakowska 19/31, 03-815 Warsaw, Poland
E-mail: kkrzysz1@swps.edu.pl
www.centrumprasowe.swps.pl/eksperci/46-socjologia/3109-dr-hab-kazimierz-krzysztofek-prof-uniwersytetu-swps

Grzegorz HOŁUB – A ‘Passing’ of the Human Being? From Embodiment to the Virtual

DOI 10.12887/29-2016-4-116-11

The article discusses the issue of a possible ‘passing’ of the human being. The starting point of the considerations is the postulate, put forward by radical

environmental philosophers, to ‘liberate’ the natural world from the presence of the human being. Their idea may be accomplished by transferring humanness to virtual and technological spheres, as proposed by transhumanists. The author points out to various practical and theoretical problems involved by such an enterprise. Generally speaking, the latter would lead to the annihilation of both the human being and the human culture. While the virtual and technological domains may be helpful to humans, they fail to provide the environment where humanness—in the form familiar to us right now—could be constituted. The postulate to transfer humanness outside the biological domain stems from the ongoing ecological crisis as well as from the recognition that the human being is a threat to the natural world. However, the author points out to the need to adopt the ‘two-winners’ logic (regarding both humans and the environment as winners) rather than the ‘winner and loser’ one.

Keywords: biocentrism, transhumanism, human person, enhancement of the human nature, the virtual sphere

Contact: Katedra Bioetyki, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9, 31-002 Cracow, Poland

E-mail: grzegorz.holub@upjp2.edu.pl

www.upjp2.edu.pl/edumod/pracownik/4/

www.grzegorzholub.com

Fr. Marcin FERDYNUS – Designing Persons? On Depersonalisation of the Human Being in Modern Transhumanism

DOI 10.12887/29-2016-4-116-12

Achievements of biomedical science allow us to interfere with human nature to a larger extent than ever before. Supporters of such activities, especially transhumanists, hold that technological progress determines an inevitable direction of such interference and all doubts related to biomedical improvement of the human being lack sufficient grounds. The article considers whether the transhumanist demand for a transformation of the human being into the ‘post-human’ being involves depersonalisation. The conducted analyses show that in the case of transhumanism we would be dealing with twofold depersonalisation of the human being: firstly, the transhumanist postulates jeopardize the attitude of unconditional love, which is the only proper attitude towards the human person, and, secondly, they objectify human life, which as such is unobjectifiable.

Keywords: depersonalisation, transhumanism, human nature, biomedical enhancement

Contact: Arcybiskupie Wyższe Seminarium Duchowne w Szczecinie, ul. Papieża Pawła VI 2, 71-459 Szczecin, Poland

E-mail: marcin.ferdynus@wp.pl

Jan WADOWSKI – In Pursuit of Adequate Anthropology: Difficulties and Postulates
DOI 10.12887/29-2016-4-116-13

The main aim of the paper is to discuss the issue of adequate anthropology. Philosophical anthropology as a scholarly discipline developed in 20th century, but soon it lost its vivacity. A majority of the contemporary concepts of the human being may be described as reductionist. The subsequent application of such reduced models in the social life has contributed to an increase in dysfunctions and pathologies. As a result the human being experiences various forms of alienation and estrangement.

The so called ‘problem of man’ calls for multidimensional analyses. The author postulates that while a focus on ethics and axiology is certainly important, the actual basis of the future integral anthropology should be universal spirituality. This kind of discourse, however, would involve going beyond the first, the second and the third person perspectives. Elaboration of a universal and metacultural category of humanity, one based on a holistic model of spirituality, seems essential.

Humanity comprises capability of participating, in a dialogical way, in spiritual values. The ultimate need is then to create a non-arbitrary and impartial philosophy of the human being capable of generating a grand narrative for the whole planet.

Keywords: adequate anthropology, reductionism, humanity, spirituality, grand narrative

Contact: Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej, Zespół Badawczy Antropologii Filozoficznej i Etyki, plac Grunwaldzki 11, Budynek C7, pok. 1005, 50-377 Wrocław, Poland

E-mail: jan.wadowski@gmail.com

Phone: +48 71 3202563

<http://www.snh.pwr.edu.pl/1993388,141.dhtml>

Sławomir BOBOWSKI – A Demythologization of Jesus? The Anti-Gospel According to José Saramago

DOI 10.12887/29-2016-4-116-14

The dispute over Jesus, which is also a dispute over the existence of the sacred reality, has continued since the age of Enlightenment. The very first works intended to demonstrate that Jesus was a merely historical figure were created in the early nineteenth century. Until now, thousands of books have been published all over the world proving the validity of this claim, and other thousands in order to abolish it. At the beginning of the twentieth century, the ‘debate’ in question was transferred to the domain of literary fiction. Side by side with novels intended to evangelize the readers, such as Jim Bishop’s *The Day Christ Died* (1957), there appeared several novels engaging in a polemic with the Gospel tradition, some of them even meant to compromise it. Among them is

José Saramago's *The Gospel According To Jesus Christ* (1991), an openly secular novel, only subtly, however, undermining the sacred tradition. The author succeeds in pointing to some of its weaknesses (or quasi-weaknesses), such as: (1) the inaccuracy of the message of the Gospel, (2) the overtly oppressive attitude of Christianity towards sexuality, hindering the recognition of one's own identity (in the case of the novel the person suffering this oppression is Jesus), (3) too rigid a separation of good and evil, which is perceived from the secular, rational-empirical perspective as artificial and incompatible with the liquid, free-floating reality lacking sharp boundaries. The fictional Jesus rebels against God, the Father, and, discouraged by numerous 'fallibilities' of the divine project, refuses to carry his yoke. However, having focused on the personal growth of his protagonist, on his quest for freedom and self-fulfillment, the author ignores the most significant elements of the story of Jesus, namely, the call for mercy, the commandment to love one's neighbor, and the call not to be focused on oneself.

Keywords: historical Jesus, Jesus of the Gospels, the sacred, atheism, theism, novel, freedom, self-fulfillment, mercy, love

Contact: Zakład Teorii Kultury i Sztuk Widowiskowych, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Wrocławski, pl. Nankiera 15, 50-149 Wrocław, Poland

E-mail: slawbob@wp.pl; slawomir.bobowski@uwr.edu.pl

Phone: + 48 71 7945033

<http://www.ifp.uni.wroc.pl/pracownik/slawomir-bobowski>

Lilianna DORAK-WOJAKOWSKA – Man and Object in Józef Szajna's Theatre Work
DOI 10.12887/29-2016-4-116-15

The paper is an attempt to describe the complex relations between the actor and the object in Józef Szajna's theatre work. In Szajna's art, the human being is subject to reification and is approached as an object. However, in the case of Szajna's theatre, one can also speak about the opposite phenomenon, namely, inanimate objects getting attributes of living beings: an object would frequently become animated and personified. Szajna was interested in how a human being becomes a mechanism, or an object, and how a human being can animate an object. Thus he focused on the special relation obtaining between the actor and the object (or the actor and the mannequin). As a stage artist, Szajna would often deal with assemblages of human and object characteristics. In his work, an object, introduced onto the stage and marked by destruction, would suddenly reveal human characteristics. In his plays, the actor existed on the verge of his traditionally understood stage existence. The actor's body, subjected to unnatural shaping (moulding) would bond with the expression of an object. The continuous juxtaposition of objects with animate beings pictured the interpenetration of extreme experiences of life, thus pointing to the coexistence and mutual interaction of organic and inorganic matter in its various dimensions, and with a varying intensity. The actor, treated as equal to the surrounding

objects, was made to clearly understand her mission and the reason for her presence on the stage, namely, her participation in a collective morality play exhibiting a humanizing vision of the world.

Keywords: Józef Szajna, theatre, actor, object, mannequin, reification

Contact: Katedra Antropologii i Teorii Teatru, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum, ul. Kopernika 26, 31-501 Cracow, Poland
E-mail: lilianna.d@interia.pl

Joanna WOJNICKA – A Beguine in Modern Europe: On Bruno Dumont's *Hadewijch*

DOI 10.12887/29-2016-4-116-16

The article focuses on *Hadewijch*, a film by the French director Bruno Dumont. The film is discussed from the perspective of the contemporary religious experience. Bruno Dumont, one of the most interesting French directors, refers in his movie to the tradition of Robert Bresson. The protagonist of *Hadewijch*, a contemporary girl fascinated by the medieval mystic Hadewijch, experiences her religiousness in a world completely devoid of any metaphysical context. Her loneliness draws her near the circles of Islamic terrorists. Dumont's ambiguous movie poses numerous questions and while it does not offer an unequivocal answer to any of them, it succeeds in providing a painful diagnosis of the condition of contemporary Western Europe.

Keywords: *Hadewijch*, Bruno Dumont, Robert Bresson, Hadewijch, contemporary mysticism, contemporary religiousness, Christian spirituality, Islam

Contact: Katedra Historii Filmu, Instytut Sztuk Audiowizualnych, Wydział Zarządzania i Komunikacji Społecznej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Łojasiewicza 4, 30-348 Cracow, Poland
E-mail: wojnicka@uj.edu.pl
<http://www.film.uj.edu.pl/dr-joanna-wojnicka>

Zofia ZARĘBIANKA – On the Beauty that Equals Mercy: The Conceptions of Mercy in Karol Wojtyła's Play *Our God's Brother*, as seen in the context of John Paul II's Encyclical Letter *Dives in Misericordia*

DOI 10.12887/29-2016-4-116-17

The article presents a comparative analysis of the conceptions of mercy put forward in two texts by Karol Wojtyła–John Paul II, namely in his play *Our God's Brother* and in the Encyclical Letter *Dives in Misericordia*. The existing interpretations of *Our God's Brother* tend to disregard its theological aspects and focus on the biographic and historical issues instead. The author proposes a different approach to the reading of Wojtyła's play and holds that its theological aspects, in particular the reference to the category of mercy, are crucial to

its interpretation. A comparison of the ideational layer of the play with that of the encyclical in question leads to the conclusion that the most significant ideas present in *Dives in Misericordia* were expressed—in a non-discursive way—in the play *Our God's Brother*, which preceded the encyclical by thirty years. This discovery confirms the axiological and ideational unity of the Polish Pope's entire output, as well as the rightness of those who have pointed that Wojtyła's literary works must be considered in terms of a 'laboratory of thought' which prepared the ground for his later writings making use of genres other than literary.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: drama play, mercy, encyclical, *Our God's Brother*, *Dives in Misericordia*

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wiek, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Cracow, Poland
E-mail: zofia.zarebianka@uj.edu.pl
<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Piotr ŚLĘCZKA SDS – A Compromise—or a Lie? A Voice in the Controversy over the Scope of Legislation on Human Life Protection in Poland

DOI 10.12887/29-2016-4-116-18

In the fall of 2016, it became apparent that the civil initiative to widen the extent of legal protection of the lives of the unborn will not find a political support from the members of the Polish Parliament. The public debate on the 'permissible' scope of abortion in Poland involved debates among publicists, journalists, and politicians, but also certain Catholic philosophers, in particular ethicists, among them Fr. Alfred Wierzbicki. However, Fr. Wierzbicki's thesis that a 'wise' law will leave the decision as to whether the life of an unborn child should continue to the child's mother, is rendered impossible within personalist ethics. The paper embraces a polemic with Fr. Wierzbicki's view and advances a criticism of the 'argument to moderation,' put forward by the proponents of preserving unchanged the 1993 legal regulation which made it possible to perform abortion under certain circumstances. The nexus of the criticism thus formulated is the twofold (logical and ethical) analysis of the law-making procedures accepted by the Polish Parliament. As it turns out, it is precisely these procedures that make it impossible for its pro-life members to cast their votes on the issue of 'permissibility' of abortion in a way that would enable them to manifest their axiological standpoint in a coherent way, and thus to follow their consciences.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: abortion, right to life, compromise, ethics of the law
Contact: Centrum Formacji Duchowej, ul. Głowackiego 3, 32-540 Trzebinia, Poland

E-mail: piotr.sleczka@mailsds.org
Phone: +48 32 7535480
<http://www.cfd.sds.pl/?d=more,942,155>

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – On the Consequences of the Ambiguity of the Term ‘Personal Identity’: Some Remarks on Grażyna Osika’s Book *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych*

DOI 10.12887/29-2016-4-116-19

In her book Grażyna Osika discusses some contexts of developing communication society, the nature of digital technologies, conceptions of identity and the impact of digital technologies on personal identity. On this basis Osika develops a communication model of personal identity. Yet her policy of ignoring metaphysical issues and confining philosophy to the philosophy of mind becomes a source of interpretational problems. Firstly, it is sometimes difficult to determine of what Osika writes: the real identity of a person, the view one has of oneself, a personal experience of one’s identity, the creation of one’s personal identity, the factors that influence one’s identity, the term ‘personal identity’ or the concept of personal identity. The book is in fact about the impact of digital technologies on the process of creating one’s own identity in the sense of acquiring/removing certain personal traits. This is what the communication model refers to. Secondly, Osika stresses that the starting point of creating one’s own identity is the experience of one’s own existence and that the ‘I exist’ experience enables various constructions of oneself. However, Osika does not take into consideration the implications of Piotr Oleś’s distinction she herself quotes: who I am (the realm of metaphysics) and what I am (the realms of psychology, sociology, etc.). While it is true that I can construct myself and that I am influenced by the technologies as well as by the environment, it is so only in the aspect of my traits. As far as my essence is concerned, I am not free to construct myself. I am not a tiger, or a bird, but a person—a rational and free being with potentialities. And it is only such understanding of the human person that may provide the foundations for Osika’s communication model of personal identity. Thus, in order to ultimately justify Osika’s claims, one needs to refer to classical metaphysics.

Keywords: person, identity, personal identity, communication society, digital technologies, communication model of personal identity, classical metaphysics

Contact: Department of the Methodology of Science, Institute of Theoretical Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: alekka@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4454044
<http://www.kul.pl/agnieszka-lekka-kowalik,22832.html>

Adam F. BARAN – Invincible: On Jan Rodowicz codename: Anoda

The article focuses on the profile of Jan Rodowicz codename: Anoda, one of the heroes of the Polish Underground State during World War II and a soldier in the Warsaw Uprising. During the war Rodowicz took part in the historic Operation ‘Arsenal’ and also in numerous other operations against Nazi Germany occupying Poland, organized by the Grey Ranks and the Home Army.

The author presents Rodowicz’s biography, as seen in the light of the newest publications on the history of the period. Apart from highlighting Rodowicz’s heroic actions during the war, the author tells the story of his life after the war, including his imprisonment by the communist security services and his death, the circumstances of which have remained unknown until today.

Translated by *Dorota Chabajska*

Keywords: Jan Rodowicz codename: Anoda, scouting, Grey Ranks, Operation ‘Arsenal,’ Aleksander Kamiński, the Polish Underground State, Battalion Zośka, Battalion Parasol, Warsaw Uprising, Home Army, Henryk Kozłowski codename: Kmita, Barbara Wachowicz

Contact: Department of History of Eastern Territories, Institute of Political Studies, Polish Academy of Sciences, ul. Polna 18/20, Warsaw, Poland

E-mail: afbaran@isppan.waw.pl

Phone: +48 22 8255221

<http://english.isppan.waw.pl/faculty/associate-professor-adam-f-baran/>

Patrycja MIKULSKA – Personalism and Stereotypes

Review of Justyna Melonowska’s *Osob(n)a: Kobieta a personalizm Karola Wojtyły Jana Pawła II. Doktryna i rewizja* [“The ‘Separate’ One: The Woman and the Personalism of Karol Wojtyła–John Paul II: The Doctrine and a Revision”], Warszawa: Difin, 2016.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Robert T. PTASZEK – “The human being cannot lose her place in this world”

Review of *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły* [“Europe and Her Political Anthropology: The Human Being is the Way of History – On the Philosophy of Karol Wojtyła”], ed. by Christoph Böhr and Christian Schmitz, Warszawa: Konrad Adenauer Stiftung, 2016.

Contact: Department of the Interreligious Dialogue and Alternative Religious Movements, Institute of Cultural Studies, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: rptaszek@kul.lublin.pl

http://www.kul.pl/art_21225.html

<http://www.kul.pl/robert-ptaszek,23324.html>

Fr. Sławomir NOWOSAD – Ecological Transfiguration

Review of *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation*, ed. by John Chryssavgis and Bruce V. Foltz, New York: Fordham University Press, 2013.

Contact: Katedra Historii Teologii Moralnej i Teologii Moralnej Ekumenicznej, Instytut Teologii Moralnej, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: xsn@kul.lublin.pl

http://www.kul.pl/art_1885.html

Patrycja WŁODEK – The Sins of Colonialism

Review of Krzysztof Loska's *Postkolonialna Europa. Etnoobrazy współczesnego świata* ["Postcolonial Europe: Ethno Images of the Contemporary World"], Kraków: Universitas, 2016.

Contact: Katedra Mediów i Badań Kulturowych, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Pedagogiczny KEN, ul. Podchorążych 2, 30-084 Cracow, Poland

E-mail: patrycja.wlodek@gmail.com

Phone: +48 12 6626155

Mariusz ZEMŁO – Where is Religiousness Headed in Modern Times?

Review of Janusz Mariański's *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne* ["Religious Megatrends in Postmodern Societies: A Sociological Study"], Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016.

Contact: Sociology of Knowledge and Education Department, Institute of Sociology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: mzemlo@gmail.com

Phone: +48 81 4453326

Books recommended by *Ethos*

Nihad M. Farooq, *Undisciplined: Science, Ethnography, and Personhood in the Americas 1830-1940*, New York: New York University Press, 2016.

Benedykt XVI, Peter Seewald, *Ostatnie rozmowy* ["The Last Talks"], transl. by Jacek Jurczyński, SDB, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2016.

Adam FITAS – From Gods to Celebrities, or The Idol in Culture

Report on a National Scholarly Conference "The Idol in Culture," John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 12 May 2016.

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>

Tel. 81 4454015; 81 4454425

http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Marek WÓDKA – Philosophical Anthropology Facing the European Crisis

Report on a Symposium "Anthropological Foundations of the Social Order, according to John Paul II," John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 24 Oct. 2016.

Contact: Chair of Catholic Social Thought and Socioeconomic Ethics, Institute of Sociology, Faculty of Social Sciences, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: marek.wodka@kul.pl

Phone: +48 81 4453327

<http://pracownik.kul.pl/Marek.Wodka>

Mirosława CHUDA – A Reader-Errant

The author refers to Cervantes's *Don Quixote* in order to address apparent 'dangers' of being addicted to reading.

Keywords: addiction, literature, literary fiction, Don Quixote, St. Teresa of Ávila

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – Philosophy of ‘Person’

DOI 10.12887/28-2016-2-114-30

A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2016.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ethos@kul.lublin.pl

Phone: +48 81 4453218

CONTENTS

“Ethos” 29: 2016 No. 4(116)

THE END OF ‘PERSON’?

From the Editors – The Burden... (P.M.)	5
J o h n P a u l I I – The Transcendent Basis of Human Dignity and Human Rights (Address to the Diplomatic Corps accredited to the Holy See, Vatican, 9 January 1989).	11

‘PERSON’ AS ‘SUBJECT’

Fr. Robert S k r z y p c z a k – ‘Person’—‘Substance’—‘Relation.’ Antonio Rosmini: A Forerunner of European Personalism	23
DOI 10.12887/29-2016-4-116-03	
Katarzyna J a s i ń s k a – <i>Praxis</i> as the Way to Know the Person and the Way of the Person’s Fulfillment: The Thought of Karol Wojtyła as an Inspiration for Educators	42
DOI 10.12887/29-2016-4-116-04	
Jaromir B r e j d a k – To Be a Person: On the Anthropomorphic Dimension of the World.	56
DOI 10.12887/29-2016-4-116-05	

‘PERSON’: A CONSTANT BECOMING?

Tadeusz K o b i e r z y c k i – Can a Person Exist? Me and Personality: Disintegration and Transcendence	75
DOI 10.12887/29-2016-4-116-06	
Filip M a j – “All we are is a melody.” Henri Bergson’s Conceptions of Personality, Self and Creativity as Forms of Subjective Being	96
DOI 10.12887/29-2016-4-116-07	
Joanna T r z ó p e k – The Person: (Still) A Problem or (Already) a Backstreet of Modern Psychology?	111
DOI 10.12887/29-2016-4-116-08	

‘PERSON’ AN INADEQUATE CATEGORY?

Robert P o c z o b u t – The Category of a Person in the Context of Cognitive Science	133
DOI 10.12887/29-2016-4-116-09	
Kazimierz K r z y s z t o f e k – What Becomes of a Human Individual in the Twenty First Century? Questions and Hypotheses	152
DOI 10.12887/29-2016-4-116-10	
Grzegorz H o ł u b – A ‘Passing’ of the Human Being? From Embodiment to the Virtual	176
DOI 10.12887/29-2016-4-116-11	
Fr. Marcin F e r d y n u s – Designing Persons? On Depersonalisation of the Human Being in Modern Transhumanism	188
DOI 10.12887/29-2016-4-116-12	
Jan W a d o w s k i – In Pursuit of Adequate Anthropology: Difficulties and Postulates	201
DOI 10.12887/29-2016-4-116-13	

SURPRISED BY THE PERSON

Sławomir B o b o w s k i – A Demythologization of Jesus? The Anti-Gospel According to José Saramago	221
DOI 10.12887/29-2016-4-116-14	
Lilianna D o r a k - W o j a k o w s k a – Man and Object in Józef Szajna’s Theatre Work. . . .	245
DOI 10.12887/29-2016-4-116-15	
Joanna W o j n i c k a – A Beguine in Modern Europe: On Bruno Dumont’s <i>Hadewijch</i>	266
DOI 10.12887/29-2016-4-116-16	

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II INSPIRATIONS

Zofia Z a r ę b i a n k a – On the Beauty that Equals Mercy: The Conceptions of Mercy in Karol Wojtyła’s Play <i>Our God’s Brother</i> , as seen in the context of John Paul II’s Encyclical Letter <i>Dives in Misericordia</i>	285
DOI 10.12887/29-2016-4-116-17	

POLEMICS

Piotr Ś l ę c z k a, SDS – A Compromise—or a Lie? A Voice in the Controversy over the Scope of Legislation on Human Life Protection in Poland.	297
DOI 10.12887/29-2016-4-116-18	

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k – On the Consequences of the Ambiguity of the Term ‘Personal Identity’: Some Remarks on Grażyna Osika’s Book <i>Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych</i>	306
DOI 10.12887/29-2016-4-116-19	

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Adam F. B a r a n – The Invincible: On Jan Rodowicz codename: Anoda.	321

NOTES AND REVIEWS

Patrycja M i k u l s k a – Personalism and Stereotypes (review of J. Melonowska’s <i>Osob(n)a: Kobieta a personalizm Karola Wojtyły Jana Pawła II. Doktryna i rewizja</i> , Warszawa: Difin, 2016)	339
Robert T. P t a s z e k – “The human being cannot lose her place in this world” (review of <i>Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły</i> , ed. by Ch. Böhr and Ch. Schmitz, Warszawa: Konrad Adenauer Stiftung, 2016)	344
Fr. Sławomir N o w o s a d – Ecological Transfiguration (review of <i>Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation</i> , ed. by J. Chrysavgis and B.V. Foltz, New York: Fordham University Press, 2013).	350
Patrycja W ł o d e k – The Sins of Colonialism (review of K. Loska’s <i>Postkolonialna Europa. Etnoobrazy współczesnego świata</i> , Kraków: Universitas, 2016).	356
Mariusz Z e m ł o – Where is Religiousness Headed in Modern Times? (review of Janusz Mariański’s <i>Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne</i> , Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2016)	363
Books recommended by <i>Ethos</i> (N.M. Farooq, <i>Undisciplined: Science, Ethnography, and Personhood in the Americas 1830-1940</i> , New York: New York University Press, 2016; Benedykt XVI, P. Seewald, <i>Ostatnie rozmowy</i> , transl. J. Jurczyński, SDB, Kraków: Dom Wydawniczy Rafael, 2016).	368

REPORTS

Adam F i t a s – From Gods to Celebrities, or The Idol in Culture (report on a National Scholarly Conference “The Idol in Culture,” John Paul II Catholic University of Lublin, Lublin, 12 May 2016)	373
Marek W ó d k a – Philosophical Anthropology Facing the European Crisis (report on a Symposium “Anthropological Foundations of the Social Order, according to John Paul II,” KUL, Lublin, 24 Oct. 2016)	378

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława CHUDA – A Reader-Errant	385

BIBLIOGRAPHY

Maria FILIPIAK – Philosophy of ‘Person.’ A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI and Francis from 1978 to 2016	389
DOI 10.12887/28-2016-2-114-30	

Notes about the Authors	403

Abstracts	411

„ETHOS”

ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 7 pkt. Index Copernicus Value: 6,53. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher’s Index.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej”) spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano”, *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wyda-
niami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos”. W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie” autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie”, jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos” nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 7.00. Index Copernicus Value: 6.53. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?”, the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index.

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces. Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.

Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II” oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Marcin TKACZYK OFMConv – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICINSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jerzy KŁOCZOWSKI
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁACZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHON
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Józef ŚCIBOR CSSR
Prof. Dr hab. med. Michał TROSYŃSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

**Warunki
prenumeraty****Cena prenumeraty krajowej na rok 2017: rocznie 70,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)

Cena: 20 zł

Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

W najbliższych numerach:

- * Obcy
- * Wstyd
- * Ethos światła
- * Ból

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl