

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 140
październik-grudzień 2022

KU INTERPRETACJI WOLNOŚCI

W numerze m.in.

Marek SZULAKIEWICZ
* Wolność religijna
jako wartość

Ks. Lech WOŁOWSKI
* Ku fatalistycznemu
zniewoleniu?

Marek M. DZIEKAN
* Między polityką
a orientalistyką

Katarzyna GUTKOWSKA-OCIEPA
* W (hiszpańskim)
potrzasku

Agnieszka LEKKA-KOWALIK
* Wolność nauki

Larys LUBOWICKI
Jacek BRECZKO
* Zwrot ku zwierzętom



KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK
Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MAJZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Patrycja MIKULSKA
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Andrzej BEŁKOT, Paweł BORTKIEWICZ TChr, ks. Paweł BORTO, Marta CICHOCKA
Aleksandra DERRA, ks. Andrzej DRAGUŁA, Piotr DUCHLIŃSKI, Dominika DZWONKOWSKA
Henryk GASIUL, Kazimierz GRZYŻENIA SDB, Jacek JANOWSKI, Barbara ŁUCZAK
Dariusz ŁUKASIEWICZ, ks. Janusz MARIAŃSKI, Barbara MRÓZ, Adam ORGANISTY
Jacek OSTASZEWSKI, ks. Andrzej PERSIDOK, Maciej RAJEWSKI, Marek REMBIERZ
Alicja SENEJKO, Artur SZUTTA, Katarzyna TARAS, Zbigniew WRÓBLEWSKI, Grażyna ZAJĄC

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MAJZIK

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.



Ministerstwo Kultury
i Dziedzictwa Narodowego

Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

ISSN 0860-8024
e-ISSN 2720-5355
www.ethos.lublin.pl
Nakład 400 egz.

ETHOS

Rok 35
2022 nr 4(140)

KU INTERPRETACJI WOLNOŚCI

- * Od Redakcji – Warunki brzegowe wolności (M.S.) 5
- * From the Editors – Boundary Conditions of Freedom (M.S.) 11
- * JAN PAWEŁ II – Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 roku) 19
- * JOHN PAUL II – To Serve Peace, Respect Freedom (Message for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1981) 29

CYWILIZACJA WOLNOŚCI?

- * Marek SZULAKIEWICZ – Wolność religijna jako wartość 41
DOI 10.12887/35-2022-4-140-05
- * Wojciech DASZKIEWICZ – Kryzys cywilizacji zachodniej a problem wolności 61
DOI 10.12887/35-2022-4-140-06
- * Ks. Lech WOŁOWSKI – Ku fatalistycznemu zniewoleniu? Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca 82
DOI 10.12887/35-2022-4-140-07

WOLNOŚĆ A POLITYKA

- * Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA – Między praktyką życia a ćwiczeniem duchowym. Nowoczesne horyzonty wolności obywatelskiej 103
DOI 10.12887/35-2022-4-140-08
- * Marek M. DZIEKAN – Między polityką a orientalistyką. Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970) 123
DOI 10.12887/35-2022-4-140-09

- * Katarzyna GUTKOWSKA-OCIEPA – W (hiszpańskim) potrzasku. Problematyka wolności w prozie Alejandra Cuevasa **147**
DOI 10.12887/35-2022-4-140-10

O WOLNOŚCI W MYŚLENIU

- * Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Wolność nauki. Konieczność i ryzyko **177**
DOI 10.12887/35-2022-4-140-11
- * Larys LUBOWICKI, Jacek BRECZKO – Zwrot ku zwierzętom a struktury myślenia filozoficznego **201**
DOI 10.12887/35-2022-4-140-12
- * Dorota K. KUNCEWICZ, Dariusz S. KUNCEWICZ – O wolności woli w psychologii **225**
DOI 10.12887/35-2022-4-140-13

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Henryk JAROSIEWICZ, Jagoda STOMPÓR-ŚWIDERSKA – Tożsamość a wolność. Psychologiczne wyjaśnienie mechanizmu samostanowienia **249**
DOI 10.12887/35-2022-4-140-14

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * George WEIGEL – Kolejny atak na Jana Pawła II (tłum. J. Merecki SDS) **283**

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Paweł PRÜFER – Społeczna rola mediów (rec. M. Bogunia-Borowska, J. Rzońca, *Media dwudziestolecia*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022) **289**
- * Propozycje „Ethosu” (P. Krzywoszyński, J. Woleński, *Fenomen opery*, Universitas, Kraków 2022) **294**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Dorota CHABRAJSKA – Czyżby jednak zrozumienie konieczności...? **297**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Wolność zakorzeniona w prawdzie. Papież Jan Paweł II o wolności oraz jej relacji do dobra, prawdy i sprawiedliwości. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2005 **307**
DOI 10.12887/35-2022-4-140-19

* Noty o autorach **323**

* Contents **329**

OD REDAKCJI

WARUNKI BRZEGOWE WOLNOŚCI

Intensywny rozwój nauk empirycznych w ostatnich dziesięcioleciach sprawił, że problematykę ludzkiej wolności podejmuje się dziś na szeroką skalę w kontekście przyrodniczym. Niezliczone badania z zakresu genetyki czy neuronauk pozwalają na odkrywanie kolejnych tajemnic funkcjonowania człowieka. Coraz bardziej zdajemy sobie sprawę z tego, jak wiele jest warunkowań naszego działania i związanych z nim wyborów¹. Nawet jeśli nie śledzi się literatury specjalistycznej, publikacje popularnonaukowe i internetowy zalew budzących niemałe zainteresowanie nowinek sprawiają, że pytanie „czy naprawdę jesteśmy wolni?” dociera do nas ze zdwojoną mocą. Dobrze, że fundamentalne dla ludzkiej egzystencji zagadnienie wolności analizowane jest też w kontekście społecznym, metafizycznym i religijnym².

Ponadczasową inspirację do rozważań na temat wolności stanowi wystąpienie Jana Pawła II na zakończenie jego wizyty w Niemczech 23 czerwca 1996 roku. Dotyczyło ono kwestii wolności i miało wyjątkowo osobisty charakter. Papież rozpoczął swe przemówienie od słów: „Nadeszła chwila pożegnania, a dla mnie głęboko wzruszający moment spotkania z wami w tej wieczornej godzinie przy Bramie Brandenburskiej w sercu Berlina”³. Kilka lat wcześniej, 22 grudnia 1989 roku – po upadku muru berlińskiego – odbyło się uroczyste otwarcie tej bramy, symbolizujące nie tylko zjednoczenie wschod-

¹ Zob. np. D.C. Dennett, G.D. Caruso, *Wolna wola. Czy jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny?*, tłum. Ł. Kurek, Copernicus Center Press, Kraków 2022; M.S. Gazzaniga, *Kto tu rządzi – ja czy mój mózg?*, tłum. A. Nowak, Smak Słowa, Sopot 2013; S. Harris, *Free Will*, Simon and Schuster, New York 2012.

² Zob. np. K. Flichschuh, *Freedom. Contemporary Liberal Perspectives*, Polity, Cambridge 2007; D. Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii, Wydawnictwo W drodze, Kraków–Poznań 2014; J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna*, WAM, Kraków 2013.

³ Jan Paweł II, *Człowiek jest powołany do wolności* (Ceremonia pożegnalna przed Bramą Brandenburską, Berlin, 23 VI 1996), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 17(1996) nr 9(186), s. 29.

nich i zachodnich Niemiec, ale także odzyskanie wolności przez ludzi, którzy przez lata pozostawali w komunistycznych okowach.

Przesłanie Jana Pawła II sprzed Bramy Brandenburskiej pozostaje doniosłą lekcją na temat wolności, przekazaną w trzech zasadniczych punktach. Pierwszy z nich można ująć następująco: Nie ma wolności bez prawdy o człowieku i świecie w relacji do Boga. Jeśli całe stworzenie bez Stwórcy „zanika”⁴, nie ma też ludzkiej wolności bez odniesienia do jej dawcy. Warto zatem przypominać, że człowiek „nie zawdzięcza wszystkiego samemu sobie, lecz jest stworzeniem Bożym; nie jest panem swego życia ani też życia innych”⁵. Co więcej, swoją wolność i siły twórcze człowiek może rozwinąć w pełni, jeśli będzie opierał je na prawdzie: „Tylko wtedy będzie mógł się w pełni zrealizować”⁶. Konsekwencją życia w prawdzie jest przyjęcie, że wolność nie daje nieograniczonych przywilejów i nie oznacza prawa do samowoli. Prawdziwie wolny jest ten, kto potrafi stawiać sobie pewne ograniczenia. Niejednokrotnie okazuje się, że to, co w pierwszej chwili wydaje się ograniczeniem, w istocie stanowi przestrzeń prawdziwej wolności.

Kolejny wątek papieskiego wywodu wyraża się w słowach: „Nie ma wolności bez solidarności”⁷. Ideę wolności można wcielić w realia życia indywidualnego i społecznego pod warunkiem, że ludzie podzielają przekonanie o niepowtarzalności i godności człowieka oraz jego odpowiedzialności przed Bogiem i bliźnimi. Papież podkreślał, że tylko tam, gdzie ludzie wspólnie opowiadają się za wolnością i solidarnie o nią walczą, może ona zapanować i przetrwać. Wolności jednostki nie da się oddzielić od wolności innych ludzi. Solidarnie przeżywana wolność uwzględnia prawo każdego człowieka do samostanowienia i wyraża się w działaniu na rzecz sprawiedliwości społecznej. Tam zaś, gdzie ludzie ograniczają swe spojrzenie tylko do kręgu własnego życia i nie są gotowi bezinteresownie angażować się na rzecz innych, wolność jest w niebezpieczeństwie⁸.

Trzecim elementem przekazu Jana Pawła II na temat wolności jest przypomnienie: „Nie ma wolności bez ofiar”⁹. Powołany do wolności człowiek powinien mieć świadomość jej wyjątkowej wartości i być gotowy zapłacić za nią wysoką cenę. Skoro rozumiemy konieczność ponoszenia kosztów w wielu mniej istotnych obszarach codziennego życia, nie możemy uchylać się od

⁴ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 36, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 573.

⁵ Jan Paweł II, dz. cyt., s. 30.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Por. tamże.

⁹ Tamże.

takiego zaangażowania na rzecz wolności, które wymaga wielkoduszności, czujności, gotowości do ofiar i odwagi wobec czyhających zagrożeń. W imię obrony wolności przed wewnętrznymi lub zewnętrznymi zagrożeniami warto narazić własne zdrowie, a czasem nawet życie, zgodzić się na poniesienie straty, która tym samym może być oszczędzona innym¹⁰.

Zwieńczeniem Papieskiego wystąpienia jest przywołanie chrześcijańskiego aspektu refleksji nad wolnością, który ściśle łączy się z losami Europy i jej narodów. Otwarcie bramy w centrum podzielonego przez lata Berlina jest tak samo potrzebne i ważne, jak otwarcie serc ludzi w całym europejskim domu, by mocniej powiał duch wolności, solidarności, miłości i pokoju. Europa potrzebuje ludzi zdolnych otwierać bramy. Ważny jest zwłaszcza wkład chrześcijan, którzy wskażą na pełnię wolności w Chrystusie. On bowiem jest bramą zapewniającą ludziom otwarty dostęp do wolności i życia. On czyni ludzi naprawdę wolnymi, wyzwala ich z niewoli grzechu i śmierci. On przez zbawczą ofiarę krzyża daje wyraz solidarności z każdym człowiekiem. On odsłania swe oblicze jako brata w naszych bliźnich¹¹.

Dokładnie rok po pełnej motywów symbolicznych wizycie w Niemczech, Jan Paweł II odwiedził Polskę i nawiązał do wątku poruszonego w Berlinie. Podczas spotkania z uczestnikami Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego we Wrocławiu Papież w niestandardowy sposób odniósł refleksję związaną z hasłem tego wydarzenia – „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1) – do kontekstu społeczno-politycznego. Akcentując znaczenie miejsca, w którym odbywał się Kongres, Jan Paweł II zauważył, że Polska to jeden z krajów Europy Środkowowschodniej, które po latach zniewolenia przez totalitarny system komunistyczny odzyskały wolność i suwerenność w najgłębszym sensie. W tej części Europy – podkreślał Papież – słowo „wolność” nabiera szczególnego znaczenia. „Znamy smak niewoli, smak wojny i niesprawiedliwości. Znają go także te kraje, które przeżyły podobnie jak my tragiczne doświadczenia braku wolności osobistej i społecznej. Dzisiaj cieszymy się z odzyskanej wolności, ale wolności nie można tylko posiadać i używać. Trzeba ją stale zdobywać przez prawdę”¹².

Mogłoby się wydawać, że po upływie ponad dwudziestu pięciu lat będziemy wracać do przywołanych wyżej słów Papieża głównie w perspektywie historycznej, dostępnej w pełni tylko dla tych, którzy na bieżąco doznawali skutków totalitarnej deprawacji. Okazuje się jednak, że mimo zawrotnego tempa przemian społecznych, kulturowych czy religijnych nauczanie Jana Pawła II

¹⁰ Por. tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 30n.

¹² T e n ż e, *Kościół żyje Eucharystią i stale z niej się rodzi* (Przemówienie podczas spotkania z delegacjami na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny, Wrocław, 1 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7(194), s. 18.

nie straciło na swej aktualności. Aktualność przesłania Papieża ujawnia się zwłaszcza w świetle dramatycznych wydarzeń za wschodnią granicą Polski. Rosyjska napaść na Ukrainę mobilizuje do pilnego odrabiania trójwymiarowej lekcji: „Nie ma wolności bez prawdy”, „Nie ma wolności bez solidarności”, „Nie ma wolności bez ofiar”.

Ten wysiłek jako pierwsi podjęli Ukraińcy i czynią to z godnym podziwu heroizmem. Jego potwierdzeniem jest nie tylko liczba ofiar na froncie, ale także rzesza poszkodowanych cywilów, w tym wielu dzieci, których trauma może nigdy już nie opuścić. Papieską lekcję odrabiają wszystkie kraje Europy, choć nie każdy czyni to z taką samą solidarnością i zaangażowaniem. Od początku wojny, od 24 lutego do końca listopada 2022 roku, do Polski przybyło ponad osiem milionów Ukraińców (rzecz jasna, nie wszyscy pozostali w naszym kraju). Wielkoduszność Polaków okazywana uchodźcom jest wyjątkowym świadectwem otwarcia drzwi do wolności i życia.

Najważniejszym komponentem nauki zawartej w wypowiedziach Jana Pawła II z Berlina i Wrocławia jest wskazanie mocnego fundamentu dla takich postaw jak heroizm czy solidarność. W świecie, w którym często dominuje pogoń za tym, co łatwe i przyjemne, trudno wykrzesać siły potrzebne w czasie ekstremalnej próby. Tak wielkie ideały jak gotowość do składania ofiary z życia czy wytrwałe świadczenie pomocy obcym dotychczas ludziom wymagają zakorzenienia w systemie wartości opartym na poszanowaniu godności każdego człowieka, traktowanego jako osoba, unikalna część rodziny ludzkiej. Wzniosłe deklaracje o wartości działania dla bliźnich w potrzebie muszą iść w parze z głębokim przekonaniem o sensie i źródle międzyludzkiej solidarności. W tym właśnie kontekście nabiera mocy przypomnienie o chrześcijańskich korzeniach naszej cywilizacji. W pełni ukazuje się znaczenie słów św. Pawła, które nie są łatwym moralizowaniem, lecz wyrazem zrozumienia istoty rzeczy: „Wy zatem, bracia, powołani zostaliście do wolności. Tylko nie bierzcie tej wolności jako zachęty do hołdowania ciału, wręcz przeciwnie, miłością ożywieni służcie sobie nawzajem. Bo całe Prawo wypełnia się w tym jednym nakazie: *Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego*. A jeśli u was jeden drugiego kąsa i pożera, baczcie, byście się wzajemnie nie zjedli” (Ga 5,13-15).

Podczas trwania wojny za wschodnią granicą Polski ujawniło się wiele budujących przykładów zgodności słów o chrześcijańskim ethosie wolności i solidarności z działaniem na rzecz potrzebujących braci i siostr z Ukrainy. Przywoływanie takich postaw ma znaczenie ponadczasowe, nie tylko dla podkreślenia wagi łączenia teorii z praktyką. W tym kontekście warto wyróżnić postawę znanego księdza z Lublina, dla którego przybywający do nas zza wschodniej granicy bliźni w potrzebie posiadają zawsze konkretne imię i historię życia. Nie jest łatwe rozpoznanie oblicza pojedynczych osób

w nieprzeliczonej rzeszy odbiorców ciepłego słowa, gorącej zupy czy ogrzewanego mieszkania na zimę. Na wielkie uznanie zasługuje też pewne małżeństwo, które nie poprzestaje na przekazywaniu mniejszej czy większej kwoty na rzecz organizacji dobroczynnych, lecz podejmuje działania wymagające ofiary z wolnego czasu i komfortu spędzania miłych chwil we wspólnocie ograniczonej więzami krwi. O rozmachu w okazywaniu przez nich troski o los uchodźców świadczą między innymi słowa Oksany, z przejęciem opowiadającej o niezwykłym doświadczeniu życzliwości przy świątecznym polskim stole oraz o trudnej do przecenienia pomocy, udzielonej jej podczas poszukiwania funduszy na studia córki.

Lublin, Chełm, Przemyśl, Rzeszów, ale także Medyka czy Dorohusk to miejsca-bramy, przez które przeszło w ostatnim czasie wielu uchodźców. Nie jest łatwo być bramą. Przekonali się o tym zarówno Polacy po nagłej zmianie sytuacji za wschodnią granicą, jak i Niemcy po zburzeniu muru berlińskiego. Najdramatyczniej przekonali się o tym mieszkańcy Ukrainy, której historia – jak mówił Jan Paweł II podczas wizyty w tym kraju w roku 2001 – świadczy o jej szczególnym „powołaniu jako pogranicza i bramy między Wschodem i Zachodem”¹³. Papież wskazywał, że bycie bramą nie oznacza relatywizowania wartości czy odchodzenia od ideałów stojących na straży wolności, która jest wymagająca i w pewnym sensie trudniejsza niż niewola¹⁴. Proroczy dziś brzmią zwłaszcza słowa wypowiedziane przez Jana Pawła II na zakończenie pobytu w Kijowie 27 czerwca 2001 roku: „Dziękuję tobie, Ukraino, która broniłaś Europy w niezłomnej i heroicznej walce przeciwko najeźdźcom”¹⁵.

*

Warto przywoływać Papieskie myśli o wolności. Niektóre z nich pojawiają się na kolejnych stronach niniejszego tomu „Ethosu”, poświęconego problematyce wolności. Problematyka ta będzie także – z nieco innej perspektywy – przedmiotem refleksji w kolejnym tomie. Jako nowy redaktor naczelny tego renomowanego kwartalnika i zarazem dyrektor Ośrodka Badań nad Myślą Jana Pawła II „Instytutu Jana Pawła II” KUL przejmuję pałeczkę z rąk profesor KUL Agnieszki Ewy Lekkiej-Kowalik, której serdecznie dziękuję za gorliwą

¹³ T e n ż e, *Jesteśmy powołani, aby świadczyć o Chrystusie razem* (Ceremonia powitalna na lotnisku, Kijów, 23 VI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9(236), s. 16.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Wybierajcie wąską drogę Bożych przykazań* (Spotkanie z młodzieżą przed greckokatolicką świątynią Narodzenia Matki Bożej, Lwów, 26 VI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9(236), s. 32.

¹⁵ T e n ż e, *W jedności i zgodzie* (Ceremonia pożegnalna na lotnisku, Lwów, 27 VI 2001), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 9(236), s. 39.

pracę w ciągu minionych ośmiu lat. Podziękowania dla wszystkich, którzy na różnych etapach rozwoju czasopisma dołożyli swoją cegiełkę w budowaniu prestiżu naszego środowiska zostały wyrażone 9 grudnia 2022 roku podczas okolicznościowej sesji naukowej zatytułowanej „O potrzebie filozofii człowieka. W 40-lecie Instytutu Jana Pawła II KUL”. W ewangelicznym podejściu do bogatej i otwartej zarazem na przyszłość historii wskazane jest takie sięganie do skarbcza, by wydobywać z niego rzeczy stare i nowe (por. Mt 13,52).

Ks. Marek Słomka

FROM THE EDITORS

BOUNDARY CONDITIONS OF FREEDOM

Due to the rapid advancements in empirical sciences in the recent decades, the issue of human freedom is nowadays discussed readily in the context of the natural sciences. Countless studies in genetics or neuroscience make it possible to uncover more and more secrets of human functioning. We are becoming increasingly aware of the many determinants of how we act and choose.¹ Even if we do not follow specialist literature, popular science publications and a massive amount of captivating online content make the question ‘are we really free?’ more legitimate than ever before. Thankfully, the issue of freedom, fundamental to human existence, is considered also in social, metaphysical, and religious contexts.²

Universal and enduring inspiration for reflection on freedom can be found in John Paul II’s speech concluding his visit to Germany on 23 June 1996. The speech related to the question of freedom and was of an extremely personal character. The Pope started his address thus: “Now is the time to say goodbye, and for me it is a deeply moving moment of meeting you in this evening hour at the Brandenburg Gate, in the heart of Berlin.”³ A few years before, on 22 December 1989—when the Berlin Wall had fallen—the ceremonial opening of the Gate took place, symbolising not only the reunification of East and West Germany, but also the regaining of freedom by people who had been oppressed by the communist regime for years.

¹ See, e.g., Daniel C. Dennett, Gregg D. Caruso, *Just Deserts: Debating Free Will* (Cambridge: Polity Press, 2021); Michael S. Gazzaniga, *Who’s in Charge?: Free Will and the Science of the Brain* (New York: Ecco/HarperCollins, 2011); Sam Harris, *Free Will* (New York: Simon and Schuster, 2012).

² See, e.g., Katrin Flickschuh, *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives* (Cambridge: Polity, 2007); Dariusz Łukasiewicz, *Opatrzność Boża, wolność, przypadek: Studium z analitycznej filozofii religii* (Kraków and Poznań: Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii and Wydawnictwo W drodze, 2014); Józef Bremei, *Czy wolna wola jest wolna?* (Kraków: WAM, Kraków 2013).

³ John Paul II, Address at the Farewell Ceremony at the Brandenburg Gate, Berlin, June 23, 1996, Section 1. Translation mine. The German original text is available at https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1996/june/documents/hf_jp-ii_spe_19960623_berlino.html.

The message given by John Paul II at the Brandenburg Gate is an enduring historic lesson on freedom and contains three key points. First, there is no freedom without the truth about man and the world in relation to God. If all creation vanishes without its Creator,⁴ no human freedom is possible without any reference to its giver. Therefore, it is worth recalling that man “does not owe himself to himself but is a creature of God; he is not the master of his life or the life of others.”⁵ Moreover, man can attain the fullness of his freedom and creative powers if he grounds them in truth. “Only then will he be able to find fulfilment.”⁶ The consequence of living in truth is to accept that freedom neither gives unlimited privileges nor warrants the right to act wilfully. A person who can accept self-imposed limitations is truly free. Not infrequently, it turns out that what at first seems a restriction can actually represent true freedom.

Second, “there is no freedom without solidarity.”⁷ The idea of freedom can be fostered in individual and social lives, provided that people share the conviction of man’s uniqueness and dignity, and his responsibility before God and his fellow human beings. The Pope underscored that only where people are joined by their love and fight for freedom can it prevail and survive. Individual freedom cannot be separated from the freedom of other people. Freedom lived in solidarity takes into account each person’s right to self-determination and is manifested in actions for social justice. When people narrow down their perspective to their own existence and are not willing to act selflessly for the sake of others, freedom is at peril.⁸

Third, John Paul II reminds us that “there is no freedom without sacrifice.”⁹ Man is called to freedom and should therefore be mindful of its unique value and willing to pay a high price for it. Since we accept the necessity of bearing costs in many lesser aspects of our life, we must not fight shy of such a commitment to freedom, as this calls for generosity, vigilance, sacrifice, and courage in the face of lurking threats. In order to stave off internal or external threats to freedom, it is worthwhile to risk one’s own health, or even life, accepting a possible loss, which can thus be spared to others.¹⁰

Finally, the Pope’s address evokes the Christian aspect of reflection on freedom, which is closely linked to the fate of Europe and its peoples. The opening

⁴ See Second Vatican Council, “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*,” Section 36, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

⁵ John Paul II, Address at the Farewell Ceremony at the Brandenburg Gate, Section 4.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, Section 5.

⁸ See *ibidem*.

⁹ *Ibidem*, Section 6.

¹⁰ See *ibidem*.

of the central gate that divided Berlin for years is as necessary and important as opening the hearts of people inhabiting the European home—so that the spirit of freedom, solidarity, love, and peace can blow with greater force. For that reason, Europe needs people who can open gates, especially Christians who can show how to attain the fullness of freedom in Christ. He is the gate through which people can reach freedom and life. He sets people truly free. He liberates them from sin and death. He shows solidarity with every human being through his salvific sacrifice of the Cross. He unveils his brotherly face in our fellow human beings.¹¹

Exactly one year after his visit to Germany, which abounded in symbolic themes, John Paul II visited Poland and alluded to the subject he had raised in Berlin. During a meeting with the participants of the International Eucharistic Congress in Wrocław, in a somewhat unorthodox way, the Pope applied the reflection on the motto of this event—“It is for freedom that Christ has set us free” (Galatians 5: 1)—to the social and political contexts. While emphasizing the importance of the Congress venue, John Paul II remarked that Poland was one of the Central and Eastern European countries that had regained freedom and sovereignty in the most fundamental sense after years of being enslaved by the totalitarian communist system. In this part of Europe, he underscored, the word ‘freedom’ acquires special significance. “We know the taste of captivity, war, and injustice. So do those countries which lived, like us, the tragic experiences of the lack of personal and social freedom. Today we rejoice at freedom regained, but ‘it is impossible merely to possess and enjoy freedom. It must be continually regained through the truth.’”¹²

Now, it might appear that after twenty-five years we will be returning to those words mainly from a historical vantage point, fully available only to those who were affected by totalitarian depravity on a daily basis. It turns out, however, that despite the stunning pace of social, cultural, and religious changes, the teaching of John Paul II has lost none of its relevance, particularly with the drama playing out beyond Poland’s eastern border. The Russian assault on Ukraine mobilizes us to diligently do a lesson with three important aspects: “There is no freedom without the truth,” “There is no freedom without solidarity,” and “There is no freedom without sacrifice.”

The Ukrainians were the first to rise to this challenge, and they are doing it with admirable heroism, which is demonstrated not only by the number of casualties on the front lines, but also the host of harmed civilians, including

¹¹ See *ibidem*, no. 7.

¹² J o h n P a u l I I, Address at the Meeting with the Delegations to the Eucharistic Congress, Wrocław, June 1, 1997, Section 4, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1997/june/documents/hf_jp-ii_spe_19970601_congresso-eucaristico.html.

many children, whose trauma may stay with them forever. The Pope's lesson is being done by all European countries, although the degree of solidarity and commitment varies. From the outbreak of the war on 24 February 2022, to the end of November 2022, Poland welcomed more than eight million Ukrainians. Granted, not all of them stayed on in our country, but the generosity of the Poles is an extraordinary example how to open the door to freedom and life.

The most valuable aspect of John Paul II's lesson taught in Berlin and Wrocław was showing a rock-solid foundation for such attitudes as heroism and solidarity. In a world that is often dominated by the pursuit of easy and enjoyable life, it is hard to muster the strength for an extreme ordeal. Lofty ideals, such as readiness to sacrifice one's life or to help those who were once strangers, must be grounded in a value system based on respect for the dignity of every human being, treated as a person, a unique part of one human family. Lofty declarations that supporting fellow human beings is commendable must go hand in hand with a deep confidence in the sense and source of interpersonal solidarity. In this context, being reminded of Christian underpinnings of our civilization is greatly relevant. Now we understand the weight of St Paul's teaching, of his words that are not cheap moralising; rather, they reveal a profound insight: "You, my brothers and sisters, were called to be free. But do not use your freedom to indulge the flesh; rather, serve one another humbly in love. For the entire law is fulfilled in keeping this one command: 'Love your neighbour as yourself.' If you bite and devour each other, watch out or you will be destroyed by each other" (Ga 5: 13–15).

With the war beyond Poland's eastern border, we have seen many instructive examples where words about the Christian ethos of freedom and solidarity were in harmony with actions for the welfare of our Ukrainian brothers and sisters in need. Evoking such attitudes has a universal and timeless significance—not only for emphasising the importance of reconciling theory with practice. In this context, I see as praiseworthy the attitude of a well-known priest from Lublin who always sees a concrete name and a life story behind the faces of our neighbours coming from across the eastern border. Recognising the face of a particular person is not at all easy given the vast numbers of people waiting for a good word, hot soup, or a warm place for the winter. I also have a great appreciation for a married couple whose help is not limited to donating a certain amount of money to a charitable cause. Instead, they engage in activities that deprive them of their leisure and of the comfort of being with their kin. I found out about the sheer scale of their concern for the plight of the refugees from Oksana, who excitedly told me about her wonderful experience of the Polish Christmas and the tremendous help she was given while raising funds for her daughter's studies.

Lublin, Chełm, Przemyśl, Rzeszów, but also Medyka or Dorohusk, are entry points which have recently channelled in many refugees. Being a gateway is

not easy. This realisation is now widespread among the Poles, after the sudden turnaround in the situation across the eastern border—as it was among the Germans when the Berlin Wall had come down. The Ukrainians have come to realise this fact in the most dramatic way—their country’s history, as John Paul II said during his visit in 2001, testifies to Ukraine’s special role as a frontier and gateway between East and West.¹³ The Pope was fully aware that being a gateway does not entail relativisation of values or abandoning the ideals underpinning freedom. Freedom is demanding and, in a sense, comes at a greater price than slavery does.¹⁴ His words spoken at the conclusion of his visit to Kiev on 27 June 2001 sound prophetic today: “Thank you, Ukraine, who defended Europe in your untiring and heroic struggle against invaders.”¹⁵

*

John Paul II’s reflections on freedom are always worth recalling. Some of them can be found in the following pages of this volume, devoted to freedom, which will also be addressed in the next issue of *Ethos*, though from a slightly different perspective. As the new Editor-in-Chief of this prestigious quarterly and Director of the Center for Research on the Thought of John Paul II, The John Paul II Institute, I have taken over from professor Agnieszka Ewa Lekka-Kowalik, to whom I extend my sincere thanks for her passionate commitment over the past eight years. Our gratitude to all those who, at different stages of the Institute’s development, have helped to build the reputation of our academic milieu was expressed on 9 December 2022 during the commemorative session titled “On the Need for Philosophy of Man: The 40th Anniversary of the John Paul II Institute of the Catholic University of Lublin.” In our evangelical approach to history—rich and forward-looking—we ought to reach deeply into this repository to bring out things old and new (see Matthew 13: 52).

Rev. Marek Słomka

¹³ See J o h n P a u l I I, Arrival Ceremony Address at Kyiv International Airport, Kyiv, June 23, 2001, Section 7, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010623_ucraina-arrival.html; Marcin J a k i m o w i c z, “Nie liż, dyscu!” *Gosc.pl*, <https://www.gosc.pl/doc/7438515.Nie-liż-dyscu>.

¹⁴ See J o h n P a u l I I, Address at Meeting with Young People, Lviv, June 26, 2001, Section 7, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010626_ucraina-youth.html.

¹⁵ See J o h n P a u l I I, Address during the Departure Ceremony at Lviv Airport, Lviv, June 27, 2001, Section 2, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/2001/june/documents/hf_jp-ii_spe_20010627_ucraina-departure.html.

JAN PAWEŁ II
CHCESZ SŁUŻYĆ SPRAWIE POKOJU – SZANUJ WOLNOŚĆ

JOHN PAUL II
TO SERVE PEACE, RESPECT FREEDOM

JAN PAWEŁ II

CHCESZ SŁUŻYĆ SPRAWIE POKOJU SZANUJ WOLNOŚĆ*

Do was wszystkich, mężczyźni i kobiety dobrej woli, zwracam się dzisiaj, z okazji XIV Światowego Dnia Pokoju (1 stycznia 1981 roku), zachęcając do refleksji nad sytuacją świata i nad wielką sprawą pokoju. Czynię to powodowany silnym przekonaniem, że pokój jest osiągalny, a zarazem musi on być ciągle zdobywany; że jest dobrem, które należy realizować poprzez nieustannie ponawiane wysiłki. Każde pokolenie w odmienny sposób odczuwa stałą potrzebę pokoju w obliczu codziennych problemów własnego życia. Tak! Każdy z nas powinien codziennie przemieniać ideał pokoju w konkretną rzeczywistość.

Jeśli dziś poddaję wam do rozważenia temat wolności, czynię to zgodnie z myślą papieża Jana XXIII, który w encyklice *Pacem in terris*¹ przedstawił wolność jako jeden z czterech filarów podtrzymujących budowlę pokoju. Wolność odpowiada głębokiemu i powszechnemu dążeniu współczesnego świata; świadczy o tym między innymi częste używanie terminu „wolność”, mimo że nie zawsze w tym samym sensie używają go wierzący i niewierzący, przedstawiciele nauk ścisłych i ekonomiści, ci, którzy żyją w społeczeństwie demokratycznym i ci, którzy podlegają rządóm totalitarnym. Każdy temu słowu nadaje inne zabarwienie, a nawet głęboko odmiennie znaczenie. Usiłując przeto rozwinąć naszą służbę sprawie pokoju, musimy koniecznie zrozumieć prawdziwą naturę wolności, która stanowi zarazem korzeń i owoc pokoju.

* Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 roku (Watykan, 8 XII 1980). Tekst publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 2, red. E. Weron, A. Jarocho, Pallottinum, Poznań 1986, s. 811-817. Przypisy pochodzą od redakcji.

¹ Zob. Jan XXIII, Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności *Pacem in terris*, nr 167, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, cz. 1, s. 302n.

UWARUNKOWANIA, KTÓRE NALEŻY PONOWNIE PRZEMYŚLEĆ

Pokój musi być oparty na prawdzie, zbudowany według nakazów sprawiedliwości, ożywiony i dopełniony miłością i urzeczywistniany w klimacie wolności². Bez głębokiego i powszechnego poszanowania wolności człowiek nie utrzyma pokoju. Wystarczy popatrzeć wokoło, aby się tym przekonać. Obraz bowiem, jaki na początku tych lat osiemdziesiątych ukazuje się naszym oczom, nie wydaje się zbyt uspokajający, chociaż tyle kobiet i tylu mężczyzn, zwykłych obywateli oraz osób rządzących i dźwigających odpowiedzialność, jest żywo zatroskanych o sprawę pokoju i gotowych dla niej cierpieć. Dążenia ich nie znajdują urzeczywistnienia w prawdziwym pokoju z powodu braku wolności lub jej pogwałcenia, lub też dlatego, że wolność realizowana jest w sposób niejasny bądź błędny.

Jakaż bowiem może być wolność tych narodów, których istnienie, dążenia i działanie są uwarunkowane obawą, a nie wzajemnym zaufaniem; uciskiem, a nie swobodnym zabieganiem o dobro wspólne? Wolność jest naruszona, kiedy stosunki pomiędzy narodami kształtują się nie w oparciu o poszanowanie takiej samej godności każdego z nich, lecz na prawie silniejszego, na stanowisku zajmowanym przez panujące bloki, na imperializmie wojskowym lub politycznym. Wolność narodów jest naruszona, kiedy małe narody zmuszone są do podporządkowania się wielkim dla zapewnienia sobie prawa do autonomicznego istnienia lub przetrwania. Wolność jest naruszona, kiedy dialog pomiędzy równymi partnerami nie jest możliwy z powodu dominacji gospodarczej czy finansowej, stosowanej przez narody uprzywilejowane i silne.

A czyż w łonie narodu pokój ma realne perspektywy, kiedy na płaszczyźnie politycznej nie jest zagwarantowany swobodny udział w zbiorowych decyzjach ani też możliwość cieszenia się wolnością osobistą? Nie ma prawdziwej wolności – fundamentu pokoju – tam, gdzie cała władza jest skupiona w rękach jednej klasy społecznej, jednej rasy, jednej grupy, lub gdy dobro wspólne zostaje utożsamione z interesami jednej partii, która identyfikuje się z państwem. Nie ma prawdziwej wolności, kiedy swoboda poszczególnych jednostek zostaje wchłonięta przez zbiorowość, „odmawiając jakiegokolwiek transcendencji człowiekowi, jego historii indywidualnej i zbiorowej”³. Nie ma również prawdziwej wolności tam, gdzie różne formy anarchii, której nadaje się charakter teorii, prowadzą do odrzucenia lub systematycznego kontestowania jakiegokolwiek władzy, doprowadzając, w skrajnych wypadkach, do terroryzmu

² Zob. tamże, s. 269-303.

³ P a w e ł VI, List apostolski *Octogesima adveniens* do księdza kardynała Maurice’a Roya, Przewodniczącego Rady ds. Świeckich i Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax” z okazji 80. rocznicy ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*, nr 26, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, s. 438.

politycznego lub do ślepej przemocy, spontanicznej czy zorganizowanej. Tym bardziej nie ma prawdziwej wolności tam, gdzie bezpieczeństwo wewnętrzne staje się jedyną i najwyższą normą między władzą a obywatelami, tak jakby to bezpieczeństwo było jedynym lub zasadniczym sposobem utrzymania pokoju. Nie można w tym kontekście pominąć problemu systematycznych czy selektywnych represji, jakim towarzyszą zabójstwa i tortury, przypadki zaginięcia i wygnania, których ofiarą pada wielu ludzi, wśród nich biskupi, kapłani, zakonnicy, zakonnice i świeccy chrześcijanie zaangażowani w służbie bliźniego.

Na płaszczyźnie społecznej trudno jest uznać za prawdziwie wolnych mężczyzn i kobiety, którym nie zostaje zapewnione należyte zatrudnienie i uczciwe wynagrodzenie lub którzy w tak wielu jeszcze ośrodkach wiejskich wciąż pozostają w godnej pożałowania służbie, będącej niekiedy dziedzictwem dawnego uzależnienia lub mentalności kolonialnej. Nie cieszą się również dostateczną wolnością ci, którzy na skutek niekontrolowanego rozwoju przemysłu, urbanizacji czy biurokracji czują się wciągnięci w gigantyczne tryby, w zespół mechanizmów niezamierzonych i nieopanowanych, które nie pozostawiają miejsca niezbędnego do rozwoju społecznego na miarę godności człowieka. Ponadto wolność, bardziej niż się wydaje, jest ograniczona w społeczeństwie, w którym rolę wiodącą spełnia dogmat nieograniczonego rozwoju materialnego, pogoń za posiadaniem lub wyścig zbrojeń. Istnieje niebezpieczeństwo, że obecny kryzys gospodarczy, ogarniający wszystkie społeczeństwa, jeśli mu się nie przeciwstawi postulatów innego porządku, doprowadzi do sytuacji bardziej jeszcze zawężającej wymiar wolności potrzebnej do pełnego rozkwitu pokoju.

Na płaszczyźnie duchowej wolność również może ucierpieć wskutek różnorodnych manipulacji. Ma to miejsce wtedy, gdy środki społecznego przekazu nadużywają swych uprawnień, nie dbając o zachowanie ścisłego obiektywizmu. Dzieje się to także w wypadku stosowania metod psychologicznych bez liczenia się z godnością osoby. Z drugiej strony nie będą mieli pełnej wolności lub co najmniej napotkają na trudności w korzystaniu z niej mężczyźni, kobiety i dzieci, dla których analfabetyzm jest jakimś rodzajem niewolnictwa w codziennym życiu w społeczeństwie o pewnym stopniu kultury.

U progu 1981 roku, ogłoszonego przez Organizację Narodów Zjednoczonych Rokiem Osób Upośledzonych, wydaje się słuszne włączenie w całość tego obrazu naszych braci i sióstr, którzy są ułomni fizycznie lub psychicznie. Czy nasze społeczeństwo dostatecznie uświadamia sobie obowiązek udostępnienia im wszelkich środków uzdalniających do swobodniejszego uczestnictwa w życiu wspólnym i dającym możliwość pełnego rozwoju ich człowieczeństwa zgodnie z prawami osoby ludzkiej, na miarę ich możliwości i przy poszanowaniu godności?

POZYTYWNE WYSIŁKI I OSIĄGNIĘCIA
ZASŁUGUJĄCE NA UZNANIE

Jednak obok tych typowych przykładów, gdzie mniej lub bardziej poważne uwarunkowania przeszkadzają we właściwym rozwoju wolności (które to uwarunkowania powinny ulec zmianie), istnieje również inny, pozytywny aspekt współczesnego obrazu świata, który poszukuje pokoju w wolności. Jest to obraz wielkiej rzeszy mężczyzn i kobiet, którzy wierzą w ten ideał i pracują nad tym, aby wolność służyła sprawie pokoju, była szanowana, by zajęła należne sobie miejsce; angażują się w jej rewindykację i w jej obronę; są gotowi podjąć wysiłki i ofiary związane z tym zaangażowaniem. Mam na myśli tych wszystkich, którzy stoją na czele państw i rządów, polityków, urzędników na odpowiedzialnych stanowiskach międzynarodowych i państwowych na każdym szczeblu, którzy starają się o zapewnienie wszystkim korzystania z głoszonych uroczyste swobód. Myśl moja kieruje się także ku tym wszystkim, którzy wiedzą, że wolność jest niepodzielna i stąd niestrudzenie, z całym obiektywizmem, demaskują w zmieniających się sytuacjach coraz to nowe zamachy wymierzone przeciw wolności w dziedzinie życia osobistego, rodzinnego, kulturalnego, w dziedzinie rozwoju społeczno-ekonomicznego i w zakresie życia politycznego. Myślę o mężczyznach i kobietach na całym świecie zafascynowanych solidarnością niemającą linii granicznych, którzy uważają za niemożliwe w dzisiejszej cywilizacji o wymiarze światowym oddzielanie własnych swobód od tych, które chcą zdobyć lub zachować ich bracia i siostry na innych kontynentach. Myślę przede wszystkim o młodzieży, która wierzy, że prawdziwie wolnym staje się tylko ten człowiek, który zabiega o taką samą wolność dla innych.

WOLNOŚĆ JEST ZAKORZENIONA W CZŁOWIEKU

Istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka, należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma rzeczywiście swój fundament w transcendentnej godności człowieka: w godności danej mu przez Boga, jego Stwórcę, która go ku Bogu kieruje. Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,27), jest nierozzerwalnie związany z tą wolnością, której żadna siła ani przymus zewnętrzny nie jest w stanie go pozbawić i która stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczeństwa. Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. Jest wolny, ponieważ ma zdolność wyboru, będąc „od wewnątrz poruszony i naprowadzony, a nie pod wpływem ślepego popędu wewnętrznego lub też zgoła przymusu zewnętrznego”.

nego²⁴. Być wolnym to móc i chcieć wybierać, to żyć zgodnie ze swym sumieniem.

ROZWÓJ SWOBÓD INDYWIDUALNYCH W WOLNYM SPOŁECZEŃSTWIE

Człowiek zatem powinien mieć możliwość dokonywania wyboru zależnie od wartości, które uznaje za swoje; w tym ukaże się on jako istota odpowiedzialna, a zadaniem społeczeństwa jest sprzyjać owej wolności z uwagi na dobro wspólne.

Pierwszą i podstawową wartością jest zawsze stosunek człowieka do Boga wyrażający się w przekonaniach religijnych. Wolność wyznania staje się w ten sposób podstawą innych wolności. W przededniu Konferencji madryckiej w sprawie bezpieczeństwa i współpracy w Europie mogłem powtórzyć to, co głoszę nieustannie od początku mojej posługi: „Wolność sumienia i religii [...] jest [...] pierwszym i niezbywalnym prawem osoby ludzkiej, a nawet więcej, można powiedzieć, że w stopniu, w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności”²⁵.

Odpowiedzialne instancje w społeczeństwie powinny umożliwiać realizowanie prawdziwej wolności we wszystkich jej przejawach. Powinny one starać się o zapewnienie każdemu mężczyźnie i każdej kobiecie warunków pełnego wykorzystania ludzkich możliwości. Powinny uznać taki zakres niezależności obywateli chronionej przez prawo, aby każda istota ludzka mogła żyć, indywidualnie czy społecznie, według wymagań swojego sumienia. Takiej zresztą wolności żądają najważniejsze układy międzynarodowe i inne dokumenty, jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i Konwencja Międzynarodowa w tym samym przedmiocie, jak również większość konstytucji państwowych. Jest to tylko kwestia sprawiedliwości, ażeby państwo – będąc nosicielem mandatu otrzymanego od obywateli – nie tylko respektowało podstawowe ich swobody, ale je ochraniało i popierało. Wypełni tę pozytywną rolę, przestrzegając zasad prawa i troszcząc się o dobro wspólne według wymogów prawa moralnego. Również grupy pośrednie tworzone w sposób wolny przyczynią się na swój sposób do przestrzegania i rozwijania tych swobód. To szlachetne zadanie spoczywa na wszystkich żywotnych siłach społeczeństwa.

²⁴ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 17, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 551.

²⁵ J a n P a w e ł II, *Dokument Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 10, s. 8.

Wolność jednak nie jest jedynie prawem, którego żąda się dla siebie; jest ona również powinnością, którą podejmuje się wobec drugich. Ażeby prawdziwie służyć pokojowi, wolności każdej ludzkiej istoty i każdej ludzkiej zbiorowości, musi szanować swobody i prawa indywidualne i zbiorowe innych. Poszanowanie to wyznacza granice wolności, ale jednocześnie nadaje jej sensowność i godność; człowiek bowiem z natury jest istotą społeczną.

Istnieją pewne formy „wolności”, które w rzeczywistości nie zasługują na to miano, przeto należy strzec i bronić wolności przed różnego rodzaju zafałszowaniami. Na przykład w społeczeństwie konsumpcyjnym nadmiar dóbr niekoniecznych dla człowieka może stanowić w pewnym sensie nadużycie wolności wówczas, gdy coraz bardziej nienasycone poszukiwanie dóbr nie jest poddane prawu sprawiedliwości i miłości społecznej. Tego rodzaju konsumpcja w rzeczywistości pociąga za sobą ograniczenie wolności innych; a nawet, w perspektywie solidarności międzynarodowej, szkodzi całym społeczeństwom, tym mianowicie, które nie dysponują minimum dóbr niezbędnych do zaspokojenia swych istotnych potrzeb. Istnienie na świecie stref skrajnej nędzy, istnienie głodu i niedożywienia stawia oskarżające pytanie pod adresem krajów, które swobodnie się rozwinęły, nie biorąc pod uwagę tych, które nie mają nawet minimum, a może niekiedy ich kosztem. Można by również powiedzieć, że w państwach bogatych niekontrolowana pogoń za dobrami materialnymi i za wszelkimi usługami tylko pozornie daje więcej swobody tym, którzy z tych bogactw korzystają, gdyż pogoń ta proponuje jako podstawową wartość ludzką posiadanie rzeczy, zamiast traktować dobrobyt materialny jako warunek i środek pełnego rozwoju talentów człowieka we współpracy i harmonii z bliźnimi.

Również społeczeństwo wyrosłe na bazie czysto materialistycznej odmawia człowiekowi wolności, gdy podporządkowuje swobody indywidualne dominacji gospodarczej, gdy tłumi twórczość duchową człowieka w imię fałszywego ładu ideologicznego, gdy nie pozwala ludziom na wykonywanie ich prawa do zrzeszania się, gdy w praktyce unicestwia prawo do uczestniczenia w życiu publicznym lub tak postępuje w tej dziedzinie, że indywidualizm i uchylanie się od udziału w życiu obywatelskim i społecznym stają się postawą powszechną.

Wreszcie prawdziwej wolności nie ma także w społeczeństwie permi-sywnym, które myli wolność z zezwaniem na jakikolwiek wybór, i które głosi w imię wolności, pewien rodzaj powszechnej amoralności. Pogląd, że człowiek jest wolny w organizowaniu swego życia bez odwoływania się do wartości moralnych i że nie jest zadaniem społeczeństwa zapewnienie ochrony i rozwoju wartości etycznych, jest wypaczeniem wolności. Tego rodzaju postawa burzy wolność i pokój. Istnieją liczne przykłady owej błędnej koncepcji wolności, jak niszczenie życia ludzkiego przez akceptowane lub zalegalizowane przerywanie ciąży.

ROZWÓJ WOLNYCH LUDÓW W WOLNYM ŚWIECIE

Poszanowanie wolności ludów i narodów jest częścią integralną pokoju. Wojny nie przestają wybuchać, a zniszczenie dotyka całe narody i kultury, nie była bowiem szanowana suwerenność danego narodu czy ludu. Wszystkie kontynenty są świadkami i ofiarami wojen i walk bratobójczych spowodowanych pragnieniem ograniczenia autonomii jednego narodu przez drugi. Można by nawet zadać sobie pytanie, czy nie istnieje ryzyko, iż wojna stanie się – lub pozostanie – normalnym zjawiskiem naszej cywilizacji wobec „ograniczonych” konfliktów zbrojnych, które ciągną się w nieskończoność, nie powodując już poruszenia opinii publicznej, lub wobec kolejnych wojen domowych. Bezpośrednie lub pośrednie przyczyny wojen są wielorakie i złożone: ekspansja terytorialna, imperializm ideologiczny, dla zwycięstwa którego gromadzona jest broń masowej zagłady, nieustanny wyzysk gospodarczy, obsesja na tle bezpieczeństwa terytorialnego, różnice etniczne wykorzystywane przez handlarzy bronią i wiele innych. Bez względu na ich przyczyny wojny te zawierają elementy niesprawiedliwości, pogardy i nienawiści oraz zamachu na wolność. Podkreśliłem ten problem w zeszłym roku na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych: „Zarzewie wojny w swoim pierwotnym i podstawowym znaczeniu kiełkuje i dojrzewa wszędzie tam, gdzie niezbywalne prawa człowieka są naruszone. To jest zupełnie nowe spojrzenie na sprawę pokoju. Jest ono na wskroś nowoczesne, w pewnej mierze różne od tradycyjnego, a równocześnie głębsze i gruntowniejsze. Spojrzenie, które genezę wojny, a poniekąd samą jej istotę widzi bardziej kompleksowo, uzależniając ją od wielorakiej niesprawiedliwości, która naprzód narusza prawa człowieka i w ten sposób podcina spojenia ładu społecznego, a z kolei odbija się na całym układzie stosunków międzynarodowych”⁶.

Bez woli poszanowania wolności każdego narodu czy kultury i bez ogólnoświatowej zgodności w tym przedmiocie trudno będzie stworzyć odpowiednie warunki dla pokoju. Tym niemniej należy zdobyć się na odwagę, aby je dogłębnie przemyśleć. Zakłada to ze strony każdego narodu i jego rządzących świadome i publiczne zrezygnowanie z roszczeń rewindykacyjnych i z planów krzywdzących inne narody; innymi słowy, zakłada to odrzucenie jakiegokolwiek doktryny o wyższości narodowej czy kulturowej. Należy również mieć wolę respektowania dróg, którymi postępują w sprawach wewnętrznych inne narody, wolę uznania ich osobowości w łonie rodziny ludzkiej, a zatem być gotowym

⁶ T e n z e, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie podczas XXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, Nowy Jork, 2 X 1979), w: *Jan. Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2, cz. 2, red. E. Weron, A. Jarocho, Pallottinum, Poznań 1992, s. 263.

do zrewidowania i korekty każdej polityki, która byłaby w rzeczywistości ingerencją lub wyzyskiem w dziedzinie gospodarczej, społecznej czy kulturalnej. W tym kontekście chciałbym zaapelować, aby wspólnota narodów wzmogła swe wysiłki w niesieniu pomocy narodom młodym czy znajdującym się jeszcze na drodze rozwoju, aby mogły stać się prawdziwymi gospodarzami własnych bogactw i osiągnąć samowystarczalność w dziedzinie żywienia i zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Zwracam się z prośbą do krajów zamożnych, aby skierowały swą pomoc ku podstawowej trosce, jaką jest skuteczna likwidacja skrajnej nędzy.

Wprowadzenie odpowiednich środków prawnych odgrywa znaczną rolę w polepszeniu stosunków między narodami. W celu poszanowania wolności należy także przyczynić się do stopniowej kodyfikacji osiągnięć wywodzących się z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W ten zakres poszanowania tożsamości ludów chciałbym włączyć w szczególności prawo każdego ludu do uszanowania jego tradycji religijnych tak na własnym terenie, jak ze strony innych narodów oraz prawo uczestnictwa w swobodnej wymianie w dziedzinie religii, kultury, nauki i wychowania.

KLIMAT ZAUFANIA I POCZUCIA ODPOWIEDZIALNOŚCI

Najlepszą gwarancję wolności i wprowadzenia jej w życie stanowi poczucie odpowiedzialności osób i ludów i ich konkretne wysiłki, czynione zgodnie ze swymi możliwościami w najbliższym otoczeniu, na płaszczyźnie krajowej i międzynarodowej. Wolności przecież nie otrzymuje się w darze: trzeba ją nieustannie zdobywać. Idzie ona w parze z poczuciem odpowiedzialności, które obowiązuje każdego. Nie można ludzi uczynić wolnymi bez obudzenia w nich zarazem większej świadomości wymogów wspólnego dobra i większej odpowiedzialności.

W tym celu niezbędne jest stworzenie i wzmocnienie klimatu wzajemnego zaufania, bez którego wolność nie może się rozwijać. Jest oczywiste dla wszystkich, że stanowi to nieodzowny warunek pokoju i jego pierwszy wyraz. Ale tak jak wolność i pokój, zaufanie to nie zostaje nam ofiarowane: musi być zdobyte, musi być zasłużone. Jeśli jednostka nie bierze na siebie odpowiedzialności za dobro wspólne, jeśli dany naród nie czuje się współodpowiedzialny za losy świata, zaufanie zostaje podważone. Występuje to tym bardziej wówczas, gdy innych ludzi wykorzystuje się do swych egoistycznych celów, lub gdy po prostu używa się nieuczciwych zabiegów zmierzających do postawienia swych własnych interesów ponad słusznymi interesami innych. Jedynie zaufanie, na które zasłużyło się konkretnymi poczynaniami na rzecz wspólnego dobra, umożliwi – wśród jednostek i narodów – poszanowanie wolności, które służy sprawie pokoju.

WOLNOŚĆ DZIECI BOŻYCH

Pozwólcie – że w zakończeniu zwrócę się w sposób szczególny do tych, z którymi łączy mnie wiara w Chrystusa. Człowiek nie może być prawdziwie wolny ani służyć sprawie rozwoju prawdziwej wolności, jeżeli nie uznaje i nie przeżywa transcendencji swego istnienia w stosunku do świata i swojej łączności z Bogiem; wolność bowiem jest zawsze wolnością człowieka uczynionego na obraz i podobieństwo swego Stwórcy. Chrześcijanin znajduje w Ewangeliu oparcie i pogłębienie tego przekonania. Chrystus, Odkupiciel człowieka, czyni go wolnym. „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36), mówi św. Jan Apostoł. A św. Paweł Apostoł dodaje: „Gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). Uwolnienie od niesprawiedliwości, od strachu, od przymusu, od cierpienia, nie służyłoby niczemu, gdyby człowiek pozostał niewolnikiem w głębi serca, niewolnikiem grzechu. Aby stać się prawdziwie wolnym, musi wyzbyć się tego niewolnictwa i przemienić się w nowe stworzenie. W ten sposób pełna wolność człowieka zasadza się na głębszej płaszczyźnie: na płaszczyźnie otwarcia się na Boga poprzez nawrócenie serca, gdyż właśnie w sercu człowieka tkwią zakorzenione wszelkiego typu zniewolenia i pogwałcenia wolności. Wreszcie, dla chrześcijanina, wolność nie wywodzi się od samego człowieka: objawia się ona w posłuszeństwie woli Bożej i w wierności dla Jego miłości. Wtedy właśnie uczeń Chrystusa znajduje siłę do walki o wolność na tym świecie. Trudności związane z tym zadaniem nie załamują jego działania, ani nie będą w stanie go zniechęcić, ponieważ pokłada on nadzieję w Bogu, który wspiera i czyni owocnym to, co jest dokonywane w Duchu Świętym.

*

Wolność jest miarą dojrzałości człowieka i narodu. Nie mogę więc zakończyć tego orędzia, nie ponawiając gorącego apelu, od którego wyszedłem: pokój i wolność oznaczają wysiłek, który należy nieustannie ponawiać, ażeby dać człowiekowi jego pełne człowieczeństwo. Nie oczekujemy pokoju od równowagi pochodzącej ze wzajemnego zagrożenia. Nie akceptujemy przemocy jako drogi do pokoju. Zaczniemy raczej od poszanowania prawdziwej wolności: pokój zeń zrodzony spełni oczekiwania świata, będzie on bowiem zbudowany ze sprawiedliwości i oparty na niezrównanej godności człowieka wolnego.

JOHN PAUL II

TO SERVE PEACE, RESPECT FREEDOM*

It is to all of you, men and women of good will, that I address myself today, in order to invite you, on the occasion of the Fourteenth World Day of Peace (1 January 1981), to think about the state of the world and about the great cause of peace. I do this from a powerful conviction: that peace is possible, but that it is also something that has to be continually won, a good thing that has to be attained through ever renewed efforts. Each generation feels in a new way the permanent need for peace in the face of the daily problems of life. Yes, it is every day that the ideal of peace has to be made into a concrete reality by each one of us.

In presenting to you today the theme of freedom as the subject of your thoughts, I am following the line of Pope John XXIII in his Encyclical *Pacem in Terris*, when he put forward freedom as one of the *four pillars that support the house of peace*.¹ Freedom responds to a deep and widespread aspiration of the modern world, and this is shown for example by the frequency with which the term “freedom” is used, even though not always in the same sense, by believers and non-believers, scientists and economists, those who live in democratic societies and those who live under totalitarian regimes. Each one gives the term a special nuance, and even a profoundly different meaning. As we seek to develop our service of peace, we must therefore understand clearly the real nature of this true freedom that is at one and the same time the root of peace and its fruit.

* The Message of John Paul II for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1981 (Vatican, 8 December 1980). For the original text see “Message of His Holiness Pope John Paul II for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1981 ‘To Serve Peace, Respect Freedom,’” The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19801208_xiv-world-day-for-peace.html. all footnotes were added by the editors.

© Copyright by Dicastero per la Comunicazione and Libreria Editrice Vaticana.

¹ See J o h n XXIII, Encyclical Letter *Pacem in Terris*, Section 167, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

CONDITIONS THAT CALL FOR A FRESH EXAMINATION TODAY

Peace must be realized in truth; it must be built upon justice; it must be animated by love; it must be brought to being in freedom.² Without a deep and universal respect for freedom, peace will elude man. We have only to look around us to be convinced of this. For the spectacle that meets our eyes at the beginning of the eighties seems hardly reassuring, although large numbers of men and women, whether ordinary citizens or leaders of society, are very worried about peace, often to the point of desperation. Their aspirations do not find realization in true peace, because of the absence of freedom, or the violation of freedom, or again because of the ambiguous or mistaken way in which freedom is exercised.

For what can be the freedom of nations, whose existence, aspirations and reactions are conditioned by fear instead of mutual trust, by oppression instead of the free pursuit of their common good? Freedom is wounded when the relationships between peoples are based not upon respect for the equal dignity of each but upon the right of the most powerful, upon the attitude of dominant blocs and upon military or political imperialism. The freedom of nations is wounded when small nations are forced to align themselves with large ones, in order to ensure their right to independent existence or to survival. Freedom is wounded when dialogue between equal partners is no longer possible, by reason of economic or financial domination exercised by privileged and powerful nations.

And within a nation, on the political level, does peace have a real chance when the free sharing in collective decisions or the free enjoyment of individual liberties is not guaranteed? There is no true freedom—which is the foundation of peace—when all powers are concentrated in the hands of a single social class, a single race or a single group, or when the common good is merged with the interests of a single party that is identified with the State. There is no true freedom when the freedoms of individuals are absorbed by a collective group “denying all transcendence to man and his personal and collective history.”³ True freedom is also absent when various forms of anarchy, set up as a theory, lead to the systematic denial or challenging of all authority, leading in extreme cases to political terrorism or to blind acts of violence, whether spontaneous or organized. Nor is there any true freedom when internal security is set up as

² See *ibidem*.

³ P a u l VI, *Octogesima Adveniens*: Apostolic Letter to Cardinal Maurice Roy, *President of the Council of the Laity and of the Pontifical Commission Justice and Peace on the Occasion of the Eightieth Anniversary of the Encyclical “Rerum Novarum,”* Section 26, The Holy See, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.

the single and supreme norm regulating relationships between authority and the citizens, as if it were the only means—or the main one—of maintaining peace. In this context, one cannot ignore the problem of systematic or selective repression—accompanied by assassination and torture, cases of disappearance or banishment—suffered by so many people, including bishops, priests, religious and Christian lay people working in the service of their neighbor.

On the social level, it is hard to describe as truly free those men and women who lack the guarantee of honest and adequate employment, or all those people in country villages who are still the victims of regrettable servitude, often the heritage of a dependent past or colonial mentality. Nor is there enough freedom for those who, as the result of uncontrolled industrial, urban or bureaucratic development, find themselves caught up in a gigantic machine, in a tangle of unwanted or unmanageable procedures that leave no room for a social development worthy of man. Freedom is also reduced—and more than appears at first sight—in a society that lets itself be guided by the dogma of indefinite material growth, by the pursuit of wealth or by the arms race. The economic crisis now affecting all societies, if it is not faced with principles of another order, could easily lead to the adoption of measures that would reduce still further the measure of freedom that peace needs if it is to blossom and flourish.

At the level of the mind, freedom can also suffer from manipulation of various kinds. This is the case when the social communications media misuse their power and disregard strict objectivity. It is also the case when psychological procedures are used without regard for the dignity of the person. Moreover, freedom will always remain very incomplete, or at least hard to exercise, in the case of men, women and children for whom illiteracy constitutes a kind of daily slavery in a world that presupposes education.

At the beginning of 1981, which has been declared by the United Nations the Year of the Disabled, it is also fitting to include in this picture those of our brothers and sisters who have suffered damage to their physical or mental completeness. Is our society sufficiently aware of its duty to set in motion all means that will enable them to share more freely in life with others, to have access to the human advancement that corresponds to their rights as human beings and to their abilities, in accordance with their dignity?

ENCOURAGING EFFORTS ALREADY BEING MADE AND PRAISEWORTHY ACCOMPLISHMENTS

However, side by side with these typical examples in which more or less serious conditioning obstructs the proper exercise of freedom and could be changed, there is also another side to the picture of the modern world seeking

peace in freedom, and it is a positive one. It is the image of a multitude of men and women who believe in this ideal, who are committed to placing freedom at the service of peace, to respecting it, to promoting it, to upholding and defending it, and who are ready to make the efforts and even sacrifices that this commitment demands. I am thinking of all the Heads of State, Heads of Government, politicians, international officials and civil leaders at all levels who are trying to make available to everyone the freedoms that have been solemnly proclaimed. My thoughts also go to those who know that freedom cannot be divided, and who as a result seek out, with full objectivity, in situations as they change, fresh attacks on freedom in the sphere of personal life, family life, cultural life, social and economic development, and political life. I am thinking of men and women throughout the world, fired by a solidarity that knows no frontiers, for whom it is impossible, in a civilization that has become worldwide, to isolate their own freedom from the freedom that their brothers and sisters in other continents are struggling to gain and safeguard. I am thinking especially of the young people who believe that one only becomes really free by striving to obtain for others that same freedom.

FREEDOM IS ROOTED IN MAN

Freedom in its essence is within man, is connatural to the human person and is the distinctive sign of man's nature. The freedom of the individual finds its basis in man's transcendent dignity: a dignity given to him by God, his Creator, and which directs him towards God. Because he has been created in God's image (see Gen 1:27), man is inseparable from freedom, that freedom which no external force or constraint can ever take away, and which constitutes his fundamental right, both as an individual and as a member of society. Man is free because he possesses the faculty of self-determination with regard to what is true and what is good. He is free because he possesses the faculty of choice, "as moved and drawn in a personal way from within, and not by blind impulses in himself or by mere external constraint."⁴ To be free is to be able to choose and to want to choose; it is to live according to one's conscience.

⁴ Vaticanum Secundum, Pastoral Constitution on The Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 17, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

PROMOTING FREE INDIVIDUALS IN A FREE SOCIETY

Man must therefore be able to make his choices in accordance with values to which he gives his support; this is the way in which he will show his responsibility, and it is up to society to favor this freedom, while taking into account the common good.

The first and the most fundamental of these values is always man's relationship to God as expressed in his religious convictions. Religious freedom thus becomes the basis of the other freedoms. On the eve of the meeting in Madrid on European security and cooperation, I had the occasion to repeat what I have not ceased to state since the beginning of my ministry: "Freedom of conscience and religion... is... a primary and inalienable right of the person; far more, to the extent that it touches upon the most intimate sphere of the spirit, one can even say that it underlies the *raison d'être*, intimately anchored in each person, of the other freedoms."⁵

The various authorities in society must make possible the exercise of true freedom in all its manifestations. They must endeavor to guarantee each individual's possibility of realizing his or her human potential to the full. They must allow each person a juridically protected domain of independence, so that every human being can live, individually and collectively, in accordance with the demands of his or her conscience. Moreover, this freedom is called for in the major international pacts and other documents, such as the Universal Declaration of Human Rights and the International Conventions on the same subject, as also in the vast majority of national Constitutions. This is only right, since the State, as the recipient of a mandate given by its citizens, must not only recognize the basic freedoms of individuals but also protect and foster them. The State will play this positive role by respecting the rule of law and seeking the common good in accordance with the demands of the moral law. Similarly, the freely constituted intermediate groups will make their own contribution to safeguarding and advancing these freedoms. This noble task concerns all living forces in society.

But freedom is not merely a right that one claims for oneself. It is also a duty that one undertakes with regard to others. If it is really to serve peace, the freedom of each human individual and each community must respect the freedoms and rights of other individuals and communities. This respect sets a limit to freedom, but it also gives it its logic and its dignity, since we are by nature social beings.

⁵ J o h n P a u l I I, "Message on the Value and Content of Freedom of Conscience and of Religion," Vatican, 14 November 1980, *L'Osservatore Romano*, Weekly Edition in English, no. 3 (1981): 12-14.

Some kinds of “freedom” do not really deserve the name, and we must take care to defend true freedom against various counterfeits. For example, the consumer society—that excess of goods not needed by man—can in a way constitute an abuse of freedom, when the more and more insatiable pursuit of goods is not subjected to the law of justice and of social love. Such consumerism involves a limitation of the freedom of others; and from the viewpoint of international solidarity it even affects whole societies which are unable to obtain the minimum of goods required for their essential needs. The existence of areas of absolute poverty in the world and the existence of hunger and malnutrition pose a serious question to the countries that have developed freely, without regard for those countries lacking even the minimum and perhaps at times at their expense. It could even be said that within the rich countries the uncontrolled pursuit of material goods and all kinds of services offers only an apparent increase of freedom to those who benefit from them, since it sets up as a basic human value the possession of things, instead of aiming at a certain material prosperity as the condition and means for the full development of the talents of the individual in collaboration with and in harmony with his fellowmen.

Likewise, a society built on a purely materialistic basis denies people their freedom when it submits individual freedoms to economic domination, when it represses man’s spiritual creativity in the name of a false ideological harmony, when it denies people the exercise of their right of association, when in practice it reduces to nothing the power to participate in public affairs or acts in such a way that in this field individualism and civic and social non-participation become the general attitude.

Finally, true freedom is not advanced in the permissive society, which confuses freedom with license to do anything whatever and which in the name of freedom proclaims a kind of general amorality. It is a caricature of freedom to claim that people are free to organize their lives with no reference to moral values, and to say that society does not have to ensure the protection and advancement of ethical values. Such an attitude is destructive of freedom and peace. There are many examples of this mistaken idea of freedom, such as the elimination of human life by legalized or generally accepted abortion.

PROMOTING FREE PEOPLES IN A FREE WORLD

Respect for the freedom of peoples and nations is an integral part of peace. Wars continue to break out and destruction has fallen upon peoples and whole cultures because the sovereignty of a people or a nation was not respected. Every continent has seen and suffered from fratricidal wars and struggles caused

by one nation's attempts to limit another's autonomy. One can even wonder if war may not become—or remain—a normal fact of our civilization, with “limited” armed conflicts going on for long periods without exciting public concern, or with a succession of civil wars. The direct causes are many and complex: territorial expansionism, ideological imperialism for the triumph of which weapons of total annihilation are stockpiled, economic exploitation deliberately perpetuated, obsession with territorial security, ethnic differences exploited by arms dealers, and many other causes as well. Whatever their reason, these wars contain elements of injustice, contempt or hatred, and attacks on freedom. I stressed this when speaking last year to the General Assembly of the United Nations: “The spirit of war, in its basic primordial meaning, springs up and grows to maturity where the inalienable rights of man are violated. This is a new and deeply relevant vision of the cause of peace, one that goes deeper and is more radical. It is a vision that sees the genesis, and in a sense the substance, of war in the more complex forms emanating from injustice viewed in all its various aspects: this injustice first attacks human rights and thereby destroys the organic unity of the social order and it then affects the whole system of international relations.”⁶

Without a willingness to respect the freedom of every people, nation and culture, and without a worldwide consensus on this subject, it will be difficult to create the conditions for peace. But we must have the courage to believe they are possible. This presupposes a conscious public commitment on the part of each nation and its government to renounce claims and designs injurious to other nations. In other words, it presupposes a refusal to accept any doctrine of national or cultural supremacy. There must also be a willingness to respect the internal processes of other nations, to recognize their personality within the human family, and therefore to be ready to question and correct any policy that would in fact be an interference or an exploitation in the economic, social or cultural spheres. In this context I would plead for a greater effort by the community of nations to aid young or developing nations to attain true control of their resources and self-sufficiency in food and the essential needs of life. I beg the rich countries to direct their aid with the primary aim of actively eliminating absolute poverty.

The preparation of juridical documents has its place in improving relations between nations. In order that freedom may be respected, it is also necessary to contribute to the progressive codification of the applications that flow from the Universal Declaration of Human Rights. In this matter of respecting the

⁶ John Paul II, “Address to the 34th General Assembly of the United Nations,” New York, 2 October 1979, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/october/documents/hf_jp-ii_spe_19791002_general-assembly-onu.html.

identity of each people, I would like to include particularly the right to see its religious traditions respected both internally and by other nations, and the right to participate in free exchanges in the religious, cultural, scientific and educational spheres.

A CLIMATE OF TRUST AND RESPONSIBILITY

The best guarantee of freedom and its real attainment depends upon the responsibility of individuals and peoples, upon the concrete efforts of each person at his own level, in his immediate environment, nationally and internationally. Freedom is not something that is given. It is something to be constantly won. It goes hand in hand with the sense of responsibility that everyone must have. One does not make people free without at the same time making them more aware of the demands of the common good and making them more responsible.

For this purpose, a climate of mutual trust must be established and strengthened. Without it freedom cannot develop. Everyone can see that this is an indispensable condition for true peace and the primary expression thereof. But, like freedom and peace, this trust is not something that is given: it is something that has to be gained, something that has to be deserved. When an individual does not accept his responsibility for the common good, when a nation does not feel that it has a share of responsibility for the destiny of the world, trust is jeopardized. This is even more so if one uses others for one's own selfish purposes, or simply indulges in maneuvers aimed at making one's own interests prevail over the legitimate interests of others. Only trust merited by concrete action in favor of the common good will make possible, between individuals and nations, the respect for freedom which is a service to peace.

THE FREEDOM OF THE CHILDREN OF GOD

Let me in conclusion address more especially those who are united with me in belief in Christ. Man cannot be genuinely free or foster true freedom unless he recognizes and lives the transcendence of his being over the world and his relationship with God; for freedom is always the freedom of man made in the image of his Creator. The Christian finds in the Gospel support for this conviction and a deeper understanding of it. Christ, the Redeemer of man, makes us free. The Apostle John records the words: "If the Son makes you free, you will be free indeed" (Jn 8:36). And the Apostle Paul adds: "Where the Spirit of the Lord is, there is freedom" (2 Cor 3:17). To be set free from

injustice, fear, constraint and suffering would be useless, if we were to remain slaves in the depths of our hearts, slaves of sin. To be truly free, man must be set free from this slavery and transformed into a new creature. The radical freedom of man thus lies at the deepest level: the level of openness to God by conversion of heart, for it is in man's heart that the roots of every form of subjection, every violation of freedom, are found. Finally for the Christian, freedom does not come from man himself: it is manifested in obedience to the will of God and in fidelity to his love. It is then that the disciple of Christ finds the strength to fight for freedom in this world. Faced by the difficulties of this task, he will not allow himself to be driven to inertia and discouragement, for he places his hope in God, who supports and makes fruitful what is done in accordance with his Spirit.

Freedom is the measure of the maturity of man and of the nation. So I cannot end this message without renewing the urgent appeal that I made to you at the beginning: like peace, freedom is an effort to be ceaselessly renewed in order to give man his full humanity. Let us not await the peace of the balance of terror. Let us not accept violence as the way to peace. Let us instead begin by respecting true freedom: the resulting peace will be able to satisfy the world's expectations; for it will be a peace built on justice, a peace founded on the incomparable dignity of the free human being.

CYWILIZACJA WOLNOŚCI?

Marek SZULAKIEWICZ

WOLNOŚĆ RELIGIJNA JAKO WARTOŚĆ

Im bardziej umacnia się idea, że dobro zawsze jest rezultatem wolności i nie może płynąć z jej negacji, tym głębiej w religii zakorzeniona zostaje wolność. Im głębiej utrwała się przekonanie, że akt wiary opiera się na wolności (nie zaś wolność na akcie wiary), tym silniejszy staje się związek religii z wolnością. Im bardziej w ramach religii intensyfikuje się poszukiwanie prawdy, a nie tworzenie idoli, tym pewniejsza staje się droga do wolności. Szukając prawdy i poznając ją, religia zbliża się do wolności.

Prześladowania religijne są często rezultatem sporów politycznych czy kulturowych, konfliktów zbrojnych, a współcześnie pojawiają się nawet jako skutek globalizacji życia gospodarczego. W dziejach ludzkości nie były one niczym wyjątkowym. Współczesne osłabienie roli religii w życiu człowieka i w kulturze stwarzało nadzieję na zmniejszenie ich intensywności. Wydawało się, że im mniejsze będzie znaczenie religii w życiu publicznym, tym mniej będzie też konfliktów religijnych. Tak się jednak nie stało. Nawet gdy kultura wyklucza religię ze sfery publicznej i przesuwa ją w obszar prywatny, szykany związane z wyznawaniem religii nie zostają wyeliminowane. Można powiedzieć, że sekularyzacja kultury nie usunęła problemów związanych z prześladowaniami. Przeciwnie, do zagrożeń znanych z przeszłości, gdy prześladowania dotyczyły określonej religii, a jej wyznawcy poddawani byli szykanom ze względu na konkretne przekonania, dochodzą teraz nowe obszary prześladowania ze względu na samą religijność i jej praktykowanie. Nieistotne staje się, jaką religię ktoś wyznaje i jakie ma przekonania, wystarczy, że jest religijny – czy też ośmiela się taki być. W kontekście tych nowych wymiarów prześladowań troska o wolność religijną i swobodne, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, wypełnianie praktyk religijnych staje się szczególnie ważna. Właściwe rozumienie i praktykowanie tej wolności może wyznaczyć drogę do zapobiegania przemocy na tle religijnym.

W analizach dotyczących wolności religijnej najczęściej wskazuje się na jej wymiar prawny, państwowy i polityczny, na fakt, że jest ona koncesjonowana przez państwo za pomocą prawa. Dzieje się tak dlatego, że wolność jako taka podlega ochronie prawnej, a często wymaga też poddania się pewnemu obowiązkowi prawnemu. Stąd również wolność religijna uznawana jest od pewnego czasu za przedmiot podstawowego prawa człowieka, zgodnie z którym człowiek może mieć własne przekonania również w sprawach religii, może

je dowolnie zmieniać, bez przeszkód uzewnętrzniać, może bez ograniczeń uczestniczyć (lub nie) w praktykach religijnych, a także nauczać swojej religii i ją propagować¹. Nad tym wszystkim powinno czuwać prawo, które jest najmocniejszym fundamentem wolności religijnej, dlatego też często poddaje się analizie jej ujęcie w aktach prawnych dotyczących jednostki, państwa i struktur międzynarodowych. Na podstawie treści regulacji prawnych nie można jednak odpowiedzieć na pytanie, czym jest wolność religijna i jak stała się ona wewnętrznym elementem religii. Analizy ograniczone do regulacji prawnych nie mogą być źródłem nadziei na możliwość zapobiegania prześladowaniom religijnym. Formułując prawo, ustawodawca nie decyduje bowiem ani o tym, czym jest wolność, ani też czym jest religia, ale jedynie o tym, że należy się kierować respektem wobec wolności religijnej i uwzględniać ją, tworząc warunki sprzyjające realizacji człowieka. Państwo ustanawia prawa, religia zaś niesie ze sobą przykazania, skierowane do wnętrza człowieka i do jego myśli². Oczywiście – jak podkreślał Jan Paweł II – wzmocnienie środków prawnych chroniących wolność sumienia i religii jest niezwykle istotne³. Interpretacja prawna wolności okazuje się jednak w tym kontekście niewystarczająca, gdyż wolność nie wynika z aktów prawa stanowionego, lecz z godności człowieka. Dlatego istotniejsza od analiz wolności religijnej w aspekcie prawnym jest refleksja nad nią w wymiarze metafizycznym i antropologicznym – z uwzględnieniem uzasadnienia teologicznego. Takie ujęcie pozwala powiem wskazać istotne powody, dla których wolność religijną uznać należy za wartość i za stan pożądany.

WARTOŚCI I CZŁOWIEK

Relacja człowieka do wolności religijnej nie różni się w istocie od jego odniesienia do innych wartości. Nasza egzystencja nie jest możliwa poza wartościami. Człowiek żyje nimi i dla nich, odkrywa je i troszczy się o nie, a czasem nawet o nie walczy. Aleksander Brückner wskazywał, że polskie słowo „wartość” odnosi się do niemieckiego „Wert”⁴. Ono z kolei – co podkreślał

¹ Por. M. P o t z, *Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 12.

² Por. A. L a C o c q u e, *Nie będziesz zabijał*, w: A. LaCocque, P. Ricoeur, *Mysleć biblijnie*, tłum. E. Mukoid, M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 113.

³ Por. J a n P a w e ł I I, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju, Watykan, 8 XII 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 1(98), s. 3.

⁴ A. B r ü c k n e r, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, s. 603.

Carl Schmitt – wyrasta z łacińskiego pojęcia valor, łącząc w sobie siłę, odwagę i cnotę⁵. W tradycji filozoficznej (już od Platona), ale też w rozwiniętych religiach, wartości często łączone są z pojęciem dobra. W filozofii odróżnia się rzeczywistość, której atrybutem jest istnienie, od wartości, których specyfiką jest obowiązywanie. „Najlepiej wyrazimy naturę wartości przez to – pisał Heinrich Rickert – że powiemy: one obowiązują (gelten)”⁶. Wartość czyni byt godnym bycia, czyli – jak podkreślał Nicolai Hartmann – czyni wartościowym wszystko, co ma w niej udział⁷. Być wartościowym, czy też być wartością, to zatem coś innego (coś więcej) niż tylko być (istnieć). Wartości są zawsze wartościami czegoś, przysługują jakiemuś istnieniu, lecz same nie są czymś. W stwierdzeniu tym wyraża się przewyżczenie naturalizmu i materializmu, w których błędnie ogranicza się świat tylko do tego, co ma charakter rzeczowy i materialny. Można dostrzec tu również pierwszy związek religii i wartości, gdyż ukierunkowują one człowieka ku innemu niż materialny wymiarowi istnienia. Odnoszenie się człowieka do wartości określa jego sposób obecności w świecie, relacje międzyludzkie i sam świat. Jeśli ktoś uznaje, że wartości zależą tylko od jego upodobania i jego własnej woli, w konsekwencji ogranicza swoje postrzeganie świata do wymiaru materialnego, a jego relacje z drugim człowiekiem i kulturą ulegają zafalszowaniu. Wartości bowiem tracą wówczas swoją specyfikę, czyli moc obowiązywania, stają się przedmiotem prywatnego i dowolnego wyboru. Nie można właściwie reagować na wartości innych ludzi, jeśli przyjmuje się, że to, co ma jakąkolwiek wartość, związane jest wyłącznie z nami, przez nas uznane i stworzone, nie zaś obiektywnie obowiązujące. Według wartości człowiek kształtuje własne i cudze postawy życiowe, uczynki, relacje z innymi i swój świat.

Jednocześnie doświadczanie wartości stanowi specyficzny sposób bycia człowieka, ukazujący, że wyłącznie intelektualne poznanie świata nie wystarczy, że konieczne jest również jego przeżywanie czy też odczuwanie. Doświadczając wartości, nie tylko poznajemy świat, lecz również w nim uczestniczymy, a istnienie nie stanowi jedynie przedmiotu poznania, lecz również akt woli i uczucia. Podobnie jak poprzez religię, tak też poprzez wartości człowiek uczestniczy w świecie inaczej niż tylko jako podmiot poznania, a świat jawi mu się jako coś więcej niż zespół przedmiotów. Pominięcie lub zagłuszenie takiego doświadczenia aksjologicznego oznacza ograniczenie świata do wymiaru rzeczowego (przedmiotowego). Człowiek nie jest jednak tylko biernym odbiorcą obowiązujących wartości, lecz także dokonuje ich wyboru w aktach

⁵ Por. C. Schmitt, *Die Tyrannei der Werte*, Berliner Buchdruckerei Union, Berlin 2011, s. 13.

⁶ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Mohr Verlag, Tübingen 1928, s. 260. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.S.

⁷ Por. N. Hartmann, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 1949, s. 121.

wolności. Posługując się rozumem i angażując wolę, dokonuje wyboru tego, co najbardziej wartościowe dla jego rozwoju. Można powiedzieć, że człowiek rzucony jest tak w świat rzeczy, jak i wartości – świat, w którym chce i zmuszony jest dokonywać wyborów. Spośród wartości może też wybrać wolność religijną.

Konieczność wyboru między wartościami oznacza, że trzeba mieć świadomość możliwości (i właśnie konieczności) takiego wyboru oraz rozumną umiejętność jego dokonania. Niezbędny jest zatem nie tylko aktywny, a często również krytyczny stosunek do zastanej rzeczywistości, ale także zdolność porównywania branych pod uwagę wartości. Rozum i refleksja są w stanie uwolnić człowieka od złudzeń wywołanych częstym emocjonalnym przeżywaniem wartości i ukazać moc ich obowiązywania. „W doświadczeniu aksjologicznym – podkreśla ks. Antoni Siemianowski – nigdy nie można przeciwstawiać serca rozumowi, gdyż byłoby to rozrywanie normalnej żywej jedności, jaką jest człowiek”⁸. Człowiek nie tworzy wartości, lecz je odkrywa, uznaje i afirmuje (albo ich nie afirmuje), a może to czynić tylko w wolności. W niej dopiero może postanowić, jakie wartości wybrać, jakimi kierować się w swoim życiu, i faktycznie tego wyboru dokonać, czyli rzeczywiście się nimi kierować.

WOLNOŚĆ I WARTOŚĆ

Wolność człowieka to nie tylko możliwość dokonania wyboru i działania na własny rachunek, lecz także akt zaangażowany w wartości. Nie ma zatem wolności obojętnej i biernej wobec wartości: stanowią one jej podstawy, wolność bowiem zawsze skierowana jest ku jakiemuś celowi będącemu wartością. Można powiedzieć, że aby być naprawdę wolnym, potrzebujemy wartości. I odwrotnie, człowiek zniewolony nie jest w stanie w pełni uczestniczyć w świecie wartości. Niewola to bowiem pasywność. Prawdziwie wartościowy świat wymaga istnienia człowieka wolnego, racjonalnego i kierującego się wartościami moralnymi⁹. W tym sensie troska o wolność jest troską o aktywność w świecie wartości. Problem wolności powstaje jednak najczęściej nie ze względu na wartości, lecz ze względu na osobowy wymiar istnienia człowieka, a także dlatego, że człowiek jest bytem społecznym, żyje w społeczeństwie, a czyny jednych ludzi oddziałują na innych. Fakt ten niekiedy przesłania odniesienie wolności do wartości i niejako przenosi problemy z nią związane w sferę woli i aktywności człowieka. Pierwotnie jednak wolność nie stanowi jednej z wartości – nie przysługuje jej bowiem atrybut obowiązywania – lecz warunek

⁸ A. Siemianowski, *Szkice z etyki wartości*, Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, Gniezno 1995, s. 39.

⁹ Por. św. Augustyn, *Traktat o Trójcy Świętej*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 525.

ich ujawnienia się. Człowiek nie jest wolny zawsze i wszędzie. Nie może na przykład uwolnić się od praw przyrody ani od różnego rodzaju potrzeb. Dopiero jednak wolność umożliwia mu udział w wartościach: czynienie dobra albo zła, wybór piękna albo brzydoty, prawdy albo fałszu. Człowiek otwiera się na wartości tylko w wolności i przez wolność, która dopiero wtórnie – w sytuacji jej braku – ukazuje się jako wartość. Dostrzegamy, że świadomość wolności wzrasta w miarę zmniejszania się jej samej, jak i wtedy, gdy człowiek musi ją ograniczyć, między innymi przestrzegając praw innych do wolnego działania. W sytuacjach takich wolność ukazuje się już jako wartość. Kiedy jednak jej brakuje i kiedy staje się ona wartością braku, gubią się też i tracą na jednoznaczności inne wartości. Na przykład tylko działania wolne należą do zakresu moralności: jeśli człowiek nie jest wolny w wyborze dobra lub zła, jeśli w tym wymiarze brakuje wolności, to umniejsza się jego odpowiedzialność. Można powiedzieć, że bez wolności gubią się wartości moralne. Kto jednak w wolności wybrał już pewną wartość (na przykład dobro), ten w pewien sposób wolności się w tym obszarze wyrzekła, rezygnuje z niej, stając się niejako niewolnikiem dobra i wybierając „większą wolność”¹⁰. Ujawnione i wybrane wartości, z racji swego obowiązywania, zawsze wymagają podporządkowania się im i w jakiejś mierze ograniczają wolność. Każdy wybór coś wyklucza. Ma to miejsce również w przypadku religii. Wybór jednej z nich jest jednocześnie wyrzeczeniem się innych. W kontekście wartości wolność nie stanowi celu, lecz staje się środkiem, jedynym narzędziem, jakim człowiek dysponuje, aby się wobec wartości określić. Łatwo bowiem dostrzec, że w swej wolności człowiek zawsze pragnie czegoś, co jest wartością. „Uczyniwszy na wieki wybór – pisał Jerzy Liebert – W każdej chwili wybierać muszę”¹¹. Wartości są obiektywne i niezależne od wolności człowieka (dokonanego przezeń wyboru), bez korzystania z wolności człowiek nie jest jednak w stanie właściwie się do nich ustosunkować. Brak wolności prowadziłby do swoistego zatrzymania się człowieka wobec wartości. Doświadczenie takie staje się szczególnie wyraźne w relacji między wartościami a religią.

RELIGIE I WARTOŚCI

Określenie odpowiedniego stosunku między religią a wartościami nie jest zadaniem łatwym. Utrudnia je dodatkowo wielość religii, ich różne formy wy-

¹⁰ K. W o j t y ł a, *Brat naszego Boga*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1979, s. 182.

¹¹ J. L i e b e r t, *Jeździec*, w: tenże, *Gusła*, Księgarnia Ferdynanda Hoesicka, Warszawa 1930, s. 50.

razu i role, jakie spełniają w życiu jednostek, wspólnot i kultur. Trzeba bowiem rozważyć tak wiele wymiarów ich istnienia, w tak wielu rzeczywistościach i czasach, w tak różnych kulturach i wspólnotach, że trudno o jednoznaczne określenia. Mimo tych przeszkód nie budzi wątpliwości stwierdzenie, że każda religia ma wymiar aksjologiczny, to znaczy wskazuje kierunki wyboru wartości, uczy, jak należy żyć i co należy cenić. Podkreślenia wymaga tutaj słowo „wybór”, oznaczające uznanie czegoś w wolności. Religie powinny wyzwalać człowieka, a często uważa się że go w jakiś sposób zniewalają. Wiara w istnienie osobowego Boga nie zwalnia człowieka religijnego z dokonywania wyborów ani nie ogranicza jego wolności. Nie można powiedzieć, że Bóg jakiegokolwiek religii wybiera wartości za człowieka – wydaje się raczej, że wybiera On człowieka do ich poszukiwania. Im silniej zaznacza się obecność Boga, tym większa jest wolność, a wraz z nią również odpowiedzialność. Oczywiście wiara w Boga może radykalnie wpłynąć na ludzkie życie i realizowane w nim wartości, nie pozbawia ona jednak człowieka wolności i samodzielności. Religia nie przekreśla ani poczucia własnej wartości, ani też wolności, lecz zmierza do skupienia ich wokół powinności, czyli zobowiązania. Przypomnijmy, że specyfiką wartości jest obowiązywanie, a właśnie religia najsilniej na nie ukierunkowuje, zorganizowana jest bowiem wokół zobowiązania, jakie człowiek podjął wobec Boga. Wagi tego faktu nie umniejsza obecność w każdej religii przykazań, nakazów i zakazów, ich celu nie stanowi bowiem ograniczenie wolności człowieka, przeciwnie, mają mu one pomóc w postępowaniu drogą wolności i wartości. Dzięki nim człowiek może się na drodze ku nim utrzymać i nauczyć się, co stanowi zagrożenie i przeszkodę w ich poszukiwaniu. W rozważaniach nad wiarą wartości religijne ograniczane bywają do wartości moralnych – jak gdyby religia stanowiła jedynie pomoc w dobrym życiu, niekiedy pełniąc również funkcję pocieszycielki w trudnych chwilach. Wiara religijna jest jednak pierwotnie związana z metafizyką i jej wartościami, a wtórnie dopiero z moralnością. Dlatego refleksji nad wartościami w religii nie należy ograniczać do wąskiego wymiaru troski o dobre moralnie życie – oznaczałby to zbyt łatwą redukcję religii do faktu psychologicznego, socjologicznego czy kulturowego. Obecna w doświadczeniu religijnym wiara dotyczy nie tego, co jest, lecz tego, czego się spodziewamy, i właśnie jako taka zmienia świat, otwiera go ku czemuś innemu. Religia stanowi zatem specyficzne odczytywanie przez człowieka świata i samego siebie w tym świecie, otwiera na to, co „jest” w inny sposób niż świat, co jest inne niż rzeczywistość, i co znajduje się gdzie indziej, nie „tu” i „teraz”. Otwierając człowieka w ten sposób, religia tworzy i podtrzymuje wartości, które pozwalają mu wierzyć, że zasługuje na lepszy los i że kiedyś jego aspiracje zostaną spełnione. Nie może ona jednak spełniać swojego zadania, jeśli nie zostanie uznana wolność religijna.

OD WROGOŚCI, PRZEZ TOLERANCJĘ, DO WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Współcześnie idee wolności i wyzwolenia stanowią integralną część wielu religii, lecz chrześcijaństwo nadaje im szczególny wymiar. W nauce Chrystusa czy w Nowym Testamencie nie mówi się o doprowadzeniu ludzi do przyjęcia wiary inaczej niż przez ich wolną decyzję. „Wolność przyniesiona przez Chrystusa – pisze Romano Guardini – była przede wszystkim natury religijnej, miała jednak także szeroki krąg oddziaływania na całe duchowe i umysłowe życie człowieka”¹². Jednakże droga do wolności religijnej i towarzyszących jej wartości była długa. Niełatwo było zrozumieć, że tam, skąd wygnana została wolność, także Boga skazano „na emigrację”¹³. Religię jako taką również często uznawano za element niewoli człowieka: zarówno w samej religii, jak i w różnych formach jej obecności dostrzegano zniewolenie i przymus, nie zaś wyzwolenie i wolność. Zdaniem licznych rewolucjonistów z przeszłości (a opinię tę podziela wielu ludzi także dzisiaj) celem religii nie stanowi wolność, lecz całkowite ujarzmienie człowieka i społeczeństwa, zdobycie władzy nad nimi i jej utrzymanie.

Dzieje religii wskazują, że wolności pierwotnie nie uznawano za kategorię religijną – choćby dlatego, że może ona być urzeczywistniana nie tylko w dobrych, lecz również w złych czynach. Człowiek jest wolny zarówno ku dobru, jak i ku złu. Wprawdzie uzasadniane religijnie zniewolenie i przemoc najczęściej faktycznie miały inne (polityczne, ekonomiczne, kulturowe), to jednak często łączone były właśnie z religijnością¹⁴. Mircea Eliade dowodził, że w przeszłości jedynie w zaratusztrianizmie – inaczej niż na przykład wśród wyznawców Jahwe i Allaha – akcentowano, że człowiek jest w swoich wyborach wolny, że nie jest ani niewolnikiem, ani sługą Bożym¹⁵. Wśród wartości, wokół których organizowały się religie, często nie uwzględniano doniosłości wewnętrznego przekonania wyznawców ani tego, że nikogo nie można zmusić do wiary wbrew jego woli. Rozwój religii, nie wyłączając chrześcijaństwa, przebiega zatem od wrogości wobec innych religii i wobec wolności, przez tolerancję, aż po troskę o wolność religijną jako taką. Droga ta nie stanowi ustępstwa ani regresu, lecz nieuniknioną konsekwencję, wynikającą z rozwoju religii i wiary, zwłaszcza chrześcijańskiej. Można powiedzieć, że szacunek dla

¹² R. G u a r d i n i, *Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969, s. 284.

¹³ T. H a l i k, *Teatr dla aniołów. Życie jako religijny eksperyment*, tłum. A. Babuchowski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 192.

¹⁴ P o r. U. S c h o e n, *Christen und Muslimen: Zwei Beispiele für gelungenes Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel – vor der Reconquista im Mittleren Osten – vor den Kreuzzügen*, w: *Religionen und Gewalt*, red. G. Collet, J. Estermann, Lit Verlag, Münster 2002, s. 135.

¹⁵ P o r. M. E l i a d e, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, tłum. S. Tokarski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 217.

ludzkiej wolności, również w sprawach religijnych, jest konsekwencją szacunku Boga dla wolności człowieka – i szacunek ten musiał zostać w religii odkryty.

PRZECIWKO WOLNOŚCI

W dziejach kultur wrogość między religiami i negowanie wolności łączyły się najczęściej z religijnym zniewoleniem: ryzyko wolności religijnej wydawało się zbyt wielkie i przysłaniało samą ideę wolności. Tak długo, jak długo duch wolności utożsamiany był z duchem subiektywizmu, indywidualizmu i samowoli, wolność religijna nie mogła się pojawić ani wśród doktryn religijnych, ani też wśród ich wyznawców. Towarzyszący jej indywidualizm i zaprzeczanie autorytetom odbierane były jako zagrożenie dla religii i Kościołów. Uważano, że wolność religijna jest sprzeczna z religią i ogranicza jej skuteczność, prowadzi bowiem często do bałwochwalstwa, czyli oddawania czci bogom uczynionym przez człowieka i na jego miarę. Niewłaściwe rozpoznanie wolności w tym obszarze powodowało, że religie (i Kościoły) stawiały sobie zadanie ochrony swoich wyznawców przed ryzykiem utraty wiary i idolatrią. Wolność wydawała się źródłem tak wielu błędów i tak wielkiej udreki, że odebranie jej człowiekowi i utożsamienie religii z posłuszeństwem (a czasem zniewoleniem) było czymś naturalnym. Nawet społeczny ruch wolnościowy postrzegany był jako antyreligijny. Dlatego Grzegorz XVI w encyklice *Mirari vos* z roku 1832 podkreślał: „Z tego zatrutego źródła, jakim jest indyferentyzm, wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia”¹⁶. Założono zatem, że człowiek pragnie wolności po to, aby nie być religijny, a kulturowe żądanie wolności powiązано z jej antyreligijnym wymiarem.

TOLERANCJA RELIGIJNA

Jeśli szukać przyczyn rezygnacji z wrogości wobec innych religii i wkroczenia na drogę wolności religijnej, to z pewnością wskazać można przesunięcie akcentu z tego, w co człowiek wierzy, na to, jak wierzy. Łatwo dostrzec, że hasło „jedna religia, wiele rytów” (łac. „religio una in rituum varietate”) otworzyło drogę do wolności. Jednocześnie przywiązywanie mniejszej wagi do tego, w co się wierzy, utrudniało właściwe zrozumienie wolności i prowadziło do poprzestania na „bezpiecznym” pluralizmie religijnym. Tak właśnie należy od-

¹⁶ G r z e g o r z XVI, Encyklika *Mirari vos*, https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Grzegorz_XVI_-_encyklika_Mirari_vos_z_15_VIII_1832.

czytywać Edykt mediolański z roku 313, który wprowadzał równouprawnienie wszystkich wyznań i tolerancję religijną. Samo słowo „tolerancja”, w znaczeniu przyzwolenia na obecność innych religii czy ustępstwa wobec nich, pojawiło się w drugiej połowie szesnastego wieku¹⁷. Doświadczenie tolerancji jednak – nie tylko w dziedzinie religii – nie stanowi jeszcze doświadczenia wolności. Koncentrując się bardziej na sposobie wiary niż na jej treści, człowiek religijny jest w stanie zmienić wrogość wobec innej religii w tolerancję wobec niej. Możliwe staje się też przyzwolenie na różne sposoby praktykowania religii. Tolerancja oznacza też uznanie prawa do niezależnej refleksji oraz do istnienia różnych, często przeciwstawnych kierunków myślenia i postępowania w obszarze religii. Troska o tolerancję staje się ważnym elementem formowania się świadomości człowieka, szczególnie od wieku szesnastego, czyli okresu, gdy zaczęto dostrzegać odmienność kulturową, również w obszarach religii. Dzięki tolerancji stało się możliwe pokojowe współistnienie ludzi o odmiennej historii, kulturze, tożsamości i religii¹⁸. Tolerancja (nie tylko religijna) nie obejmuje walki idei – walki, która wypierana jest przez obojętność. I chociaż, jak wskazuje Joseph Lecler, często domagano się wolności sumienia dla siebie, odbierając ją innym¹⁹, to jednak – w porównaniu z postawą wrogości i prześladowaniem – można mówić o dokonanym wówczas wyraźnym postępie. Wśród najważniejszych myślicieli, którzy pracowali nad filozoficznym uzasadnieniem tolerancji religijnej, należy wymienić między innymi Johna Locke’a²⁰, Barucha Spinozę²¹ i Woltera²². „Gdyby cała ludzkość – podkreślał John S. Mill – z wyjątkiem jednego człowieka sądziła to samo i tylko ten jeden człowiek był odmiennego zdania, ludzkość byłaby równie mało uprawniona do nakazania mu milczenia, co on, gdyby miał po temu władzę, do zamknięcia ust ludzkości”²³. Odnosi się to również do religii. Tolerancja stała się sprzymierzeńcem religii. Nie oznaczała to jednak jeszcze wolności religijnej. W osiemnastym wieku aspiracje do wolności zarówno politycznej, jak i religijnej nie znalazły poparcia przywódców duchowych ani w Kościołach protestanckich, ani w Kościele katolickim²⁴.

¹⁷ Por. J. L e c l e r, *Historia tolerancji w wieku Reformacji*, t. 1, tłum. L. Kühn, H. Kühn, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964, s. 9.

¹⁸ Por. M. W a l z e r, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Aletheia, Warszawa 2013, s. 16.

¹⁹ Por. L e c l e r, dz. cyt., s. 297.

²⁰ Zob. np. J. L o c k e, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1963.

²¹ Zob. np. B. S p i n o z a, *Traktat teologiczno-polityczny*, tłum. I. Halpern-Myślicki, w: tenże, *Traktaty*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 73-330.

²² Zob. np. W o l t e r, *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, PIW, Warszawa 1988.

²³ J.S. M i l l, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 110.

²⁴ Por. J. L e c l e r c q, *Katolicy i wolność myśli*, tłum. J. Prokop, Wydawnictwo Znak, Kraków 1964, s. 115.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA

W ramach stanowisk głoszących tolerancję przyjmuje się, że zachodzą niekiedy sytuacje, w których błąd czy niewłaściwe zachowanie mogą zostać w pewnym sensie zaakceptowane, lepiej bowiem tolerować ów błąd, niż starać się go usunąć – lepiej też powstrzymać się od agresji wobec osób przyjmujących postawy, których się nie akceptuje. Odnosi się to również do religii: pewne wierzenia i przejawy religijności można wyjątkowo tolerować, chociaż uważa się, że u ich podstaw znajduje się błąd, pomyłka czy fałsz. W konsekwencji takiego podejścia pojawia się wtedy złudzenie, że wszystkie religie mają taką samą wartość, oraz że należy wyrazić zgodę na szerzenie błędu bądź fałszu. Tak rozumiana tolerancja napotykała w dziejach na opór ze strony religii, dostrzegano bowiem niebezpieczeństwo wzrostu indyferentyzmu (obojętności) i synkretyzmu, w których zagubiona zostaje prawda. Obecny w wielu religiach nakaz piętnowania zła (grzechu) pozostaje też w sprzeczności z właściwym dla stanowisk głoszących tolerancję nakazem pozornego niedostrzegania go czy obojętności wobec niego.

Idea wolności religijnej zmienia ten stan rzeczy. Wolność w sensie przyjętym w niniejszym artykule, nie dotyczy tylko jednostki (dowolności wyznawania, propagowania czy zmiany religii) czy państwa (równouprawnienia religii czy neutralności państwa), lecz samej religii – wprowadza nowy wymiar, umożliwiający przekształcenie tolerancji religijnej w wolność dla religii. Podkreślić należy, że ta idea wolności pozwala na odrzucenie negatywnego sensu tolerancji religijnej (obojętności wobec błędu) oraz przekonania o jednakowej wartości wszystkich religii. Wolność religijna nie oznacza uznania wolności jako takiej za wewnętrzną cechę religii. Można powiedzieć, że drogę od tolerancji religijnej do wolności wyznacza wzmocnione uzasadnienie tezy teologicznej, zgodnie z którą zbawcze działanie Boga nie opiera się na przymusie. W ten sposób wolność religijna zostaje odkryta jako wewnętrzna cecha religii, nie zaś państwa, prawa czy polityki. Właśnie to uzasadnienie, a nie ustawy prawne, prowadzi do stwierdzenia, że człowiek ma „możność oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie”²⁵. Wolność staje się jedną z wartości w obrębie religii.

Bez wątpienia w wymiarze prawnym współczesna wolność religijna ściśle związana jest z rozwojem kultury europejskiej w jej wymiarze światopoglą-

²⁵ Jan XXIII, *Pacem in terris. Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki. Tekst łacińsko-polski*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981, s. 99.

dowym, a nawet – jak się często podkreśla – stanowi rezultat sekularyzmu²⁶. Z jednej strony dotyczy ona poszczególnego człowieka i wyznawania wybranej przezeń wiary religijnej (to wolność do posiadania własnej religii), z drugiej zaś przynależności do wspólnot religijnych (akceptowania religii innych)²⁷. Odnosi się zatem zarówno do prywatnego, jak i publicznego (wspólnotowego) aspektu religii. O włączeniu wolności do „wnętrza” religii nie zadecydowała jednak ani prawna, ani państwowa czy też kulturowa decyzja, lecz przekonanie, że wiara – jak podkreślał Pius XII – „musi być dobrowolnym posłuszeństwem rozumu i woli”²⁸. Wydobyto w ten sposób ukrytą prawdę – pojawiająca się już niekiedy w chrześcijaństwie, na przykład w myśli św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu – o wzajemnej relacji między człowiekiem a Bogiem, w której jest On wyzwolicielem i wolnością, nie zaś zniewalającym Panem.

Można jednak zapytać, w jaki sposób przewyciężony został negatywny aspekt tolerancji religijnej. Jak zmienił się stosunek do błędu? Co stało się z niebezpiecznym nakazem jego pozornego niedostrzegania i obojętności wobec niego, ustanowionym w ramach tolerancji, choć żadna religia nie mogła się z tym pogodzić? Wreszcie, jak można pogodzić obecne w religiach uniwersalistyczne dążenie do prawdy z akceptacją samodzielnego wyboru określonej religii?

Odpowiedź na wszystkie te pytania określa drogę przejścia od tolerancji, często niebezpiecznej dla religii, do wolności religijnej. Neutralizacja skutków niedostrzegania błędu (grzechu), dzięki której wolność może pojawić się wewnątrz religii, dokonuje się najpierw przez odróżnienie samego błędu (grzechu) od popełniającego go człowieka. W obrębie religii błąd nie ma tych samych praw co prawda, osoba błędząca natomiast ma swoje prawa wynikające z godności człowieka. Bóg nie akceptuje zła, lecz miłuje czyniącego zło, Kościół potępia grzech, nie zaś grzesznika. Im bardziej umacnia się idea, że dobro zawsze jest rezultatem wolności i nie może płynąć z jej negacji, tym głębiej w religii zakorzeniona zostaje wolność. Im głębiej utrwała się przekonanie, że akt wiary opiera się na wolności (nie zaś wolność na akcie wiary), tym silniejszy staje się związek religii z wolnością. Im bardziej w ramach religii intensyfikuje się poszukiwanie prawdy, a nie tworzenie idoli, tym pewniejsza staje się droga do wolności. („I poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” – J 8,32). Szukając prawdy i poznając ją, religia zbliża się do wolności. W ramach

²⁶ Por. H.J. Muller, *Religion and Freedom in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1963, s. 129.

²⁷ Por. L. Janssens, *Wolność sumienia i wolność religijna*, tłum. E. Czerny, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1970, s. 129.

²⁸ Pius XII, Encyklika *Mystici corporis* o mistycznym ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem, nr 88, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html.

wolności religijnej do przyjęcia jest pewien „margines niebezpieczeństwa”, a jego akceptacja przynosi religijności człowieka ogromne zyski. Człowiek religijny, mimo że w akcie wolności religijnej narażony jest na błąd, zyskuje wolność, gdyż Bóg chce się spotkać z takim właśnie wolnym podmiotem. Dlatego błąd człowieka, potencjalnie pojawiający się w wolności religijnej – gdy na przykład staje się ona usprawiedliwieniem zwykłej samowoli – nie wyklucza tego, że stanowi ona twórcze wnętrze religii.

Zarówno uzasadnienie teologiczne wolności religijnej, jak i oddzielenie błędu od osoby, która błądzi, odnaleźć można w deklaracji Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*. Mówi się w niej nie o wolności chrześcijańskiej (jak czynił to na przykład Luter²⁹), ani o wolności chrześcijanina (jak czynił to Erazm z Rotterdamu³⁰), lecz ogólnie o wolności religii, każdej i zawsze. Deklaracja ta zakłada zatem religijny sens wolności, nie zaś przekonanie, że wolność jest ważna tylko w chrześcijaństwie i tylko dla chrześcijan. „Wszyscy ludzie – czytamy w *Dignitatis humanae* – powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie”³¹. Wypowiedź ta nie odnosi się tylko do chrześcijaństwa i nie jest przeznaczone wyłącznie dla chrześcijanina, lecz dotyczy każdej religii, a jej adresatem jest każdy człowiek. Uwierzyć można tylko dobrowolnie, a potwierdzenie prawa wszystkich ludzi do wolności w wymiarze religijnym stanowi ważny element nauczania Soboru.

PRZEMIANY WARTOŚCI

Historia odkrywania wolności wskazuje, że wzrastanie ku niej to nie tylko zmiana w świadomości człowieka, lecz również przemiana hierarchii wartości. Chociaż w analizach wolności często podkreślane są zagadnienia prawne, polityczne, społeczne, kulturowe, a nawet ekonomiczne, najważniejszym wymiarem wolności religijnej jest właśnie przemiana wartości, jaka dokonuje się wraz z umieszczeniem jej w centrum kultury i religii. Przemiana ta wyraża

²⁹ Zob. M. L u t e r, *O niewolnej woli*, tłum. W. Niemczyk, Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, Świętochłowice 2002.

³⁰ Zob. E r a z m z R o t t e r d a m u, *Diatryba albo rozprawa o wolnej woli*, tłum. K.J. Bekieszczyk, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2022.

³¹ Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, nr 2, w: *Sobór Watykański Drugi. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Éditions du Dialogue, Paris 1967, s. 403, 405.

się nie tylko w tym, że człowiek wolny wybiera inne wartości niż człowiek zniewolony, lecz głównie w tym, iż ktoś pozbawiony wolności nie jest w stanie w pełni uczestniczyć w świecie wartości. Nie potrafi też w sposób pełny uczestniczyć w wartościach oferowanych przez religie. Nie sposób oczywiście wskazać na wszystkie wartości, lecz należy przynajmniej zwrócić uwagę na te, które odgrywają ważną rolę w każdej religii, a które wraz z uznaniem wolności w religii, ulegają istotnym przemianom.

BÓG A WOLNOŚĆ RELIGIJNA

Z Bogiem może się spotkać tylko człowiek wolny. Religia zatem, która w pewien sposób zdaje sprawę z tego spotkania, nie może być wiązana z żadnym zniewoleniem. W swej istocie wolność religijna wskazuje na relację człowieka do Boga, nie zaś na miejsce religii w świecie – miejsce to dopiero wynika z owej relacji. „Bóg – pisze Mikołaj Bierdiajew – może działać tylko na wolność, w wolności i przez wolność. Nie działa na determinizm, w determinizmie i przez determinizm”³². Wolności nie umniejsza również Objawienie, czyli samoujawnienie się Boga. Uznając tak rozumianą wolność, akceptuje się bowiem sąd, że Objawienie nie jest aktem jednorazowym, zamkniętym, ograniczonym do jakiegoś człowieka, przestrzeni i czasu. Przeciwnie, Bóg ujawnia się w „częściach”, nigdy „w całości”, ujawnia się w wolności, nigdy zaś w zniewoleniu: „Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz [jeszcze] znieść nie możecie” (J 16,12). Dlatego zagwarantowanie wolności religijnej oznacza jednocześnie troskę o możliwość dalszego ujawniania się Boga. Jego istnienie przestaje się kojarzyć z postulatem posłuszeństwa, nie jawi się On już jako władca wymierzający swojemu niewolnikowi nagrody lub kary, lecz jako Ktoś, kto liczy na człowieka, który może bez przymusu odnaleźć do Niego drogę.

WOLNOŚĆ RELIGIJNA WARUNKIEM ROZWOJU CZŁOWIEKA

W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku filozofia po raz kolejny podjęła problem wolności. Rozwijający się egzystencjalizm, szczególnie w wydaniu Jeana-Paula Sartre’a, akcentował wolność jako „nicość wewnątrz człowieka”³³. Takie ujęcie wolności – jako zawierającej się wyłącznie w jed-

³² M. Bierdiajew, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, tłum. H. Pa-procki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 178.

³³ J.P. Sartre, *Absolutna wolność bytu ludzkiego*, tłum. J. Piasecka, w: *Filozofia egzystencjalna*, tłum. H. Bartoszek i in., PWN, Warszawa 1965, s. 354.

nostce – wydawało się niezbędnym warunkiem rozwoju człowieka. Podstawowym faktem antropologicznym jest wolność w samotności, wolność związana z lękiem przed cudzą wolnością. Nie zaskakuje zatem, że popularność filozoficznego problemu wolności, wzmocniona przez jej wymiar polityczny, który ujawnił się zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, nie pozostała bez echa w pracach Soboru Watykańskiego II. Uchwalona 7 grudnia 1965 roku deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* ukazuje jednak nowy wymiar wolności. Nie może ona istnieć tylko w jednostce, lecz – właśnie jako wolność religijna – wynika z godności człowieka, z jego bycia we wspólnocie i z bycia z Bogiem. Takie ujęcie wolności nie zaprzecza, że dzięki niej człowiek zaczyna należeć do siebie, lecz wskazuje również jej „dalszy ciąg”. Ludziom wolnym zależy bowiem na wolności innych, tak jak wolnemu Bogu zależy na wolności człowieka. Wolność religijna pozwala człowiekowi zrozumieć nie tylko to, że jest wolny, lecz także – w sposób szczególny – że wolność dotyczy jego ukierunkowania ku Bogu. Analiza problemu wolności religijnej ukazuje zatem, że człowiek jest wolny nie tylko w sobie i dla siebie, lecz także w Bogu i dla Boga. Wolność człowieka nie istnieje nigdy w samotności, zawsze ma ona współników. Najistotniejszym jej współnikiem jest właśnie Bóg. Można zatem powiedzieć, że dzięki wolności religijnej człowiek nie pozostaje zdany na samego siebie i swą samowolę. Akcentowanie wolności, zanim wskaże się, co człowiek powinien czynić, wskazuje, czym ma on być, a nawet, czym w istocie jest: bytem wolnym w Bogu i przed Bogiem. „Ponieważ wiem, że jestem wolny, uznaję swą winę. Odpowiadam za to, co uczyniłem. A ponieważ wiem, co uczyniłem, biorę to na siebie”³⁴. Dopiero doświadczając wolności religijnej i przeżywając ją, człowiek jest w stanie ochronić siebie przed błędnym uznaniem wolności za samowładztwo i samowolę.

PRAWDA W WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Ernst-Wolfgang Böckenförde dowodził, że idee wolności religijnej spowodowały przewrót kopernikański w relacji między prawdą, człowiekiem i instytucjami religijnymi³⁵. Oznaczały one przełamanie dotychczasowego podporządkowania wolności osobistej prawdzie teologicznej, reprezentowanej przez Kościół i tradycję teologiczną. Prawda zawsze związana jest z wolnością i dana w wolności. Jakakolwiek niewola oparta jest na negowaniu prawdy

³⁴ K. Jaspers, *Philosophie II. Existenzerhellung*, Springer Verlag, Berlin 1956, s. 196.

³⁵ Por. E.W. Böckenförde, *Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, „Stimmen der Zeit” 1965, nr 176, s. 145-176.

i wyraża lęk przed nią. W kulturze współczesnej uniwersalność i obiektywność prawdy często ukazywana jest jednak jako pozostająca w konflikcie z wolnością. Wydaje się, że właściwa prawdzie jedyność, wykluczanie przez nią innych możliwości, musi negocjować wolność. Obecność prawdy w wolności religijnej ukazuje, że jednak tak nie jest.

Pojęcie prawdy w kontekście religii (a szczególnie chrześcijaństwa) łączy sensy dwu terminów: hebrajskiego „emet” i greckiego „alétheia”. Pojęcie hebrajskie wiąże prawdę z tym, co stałe, niezawodne, co ukierunkowuje życie i postępowanie człowieka. Zwłaszcza w odniesieniu do religii pojęcie to oznacza wierność i wskazuje, że wiara nie jest aprobatą jakichś idei, lecz „zgodą na Boga”³⁶. Z kolei grecka alétheia to pojęcie zbudowane wokół idei pewności, która nadaje moc działaniu człowieka. Połączenie tych sensów (żydowskiego i greckiego) wskazuje, że prawda jest obiektywna, że należy wierzyć w to, co jest prawdziwe, a jedyność prawdy oznacza, że religia nie może jej poszukiwać, gdyż już ją posiada. Pogląd ten zmienia się z uznaniem wolności religijnej – również religia uczestniczy w poszukiwaniu i odsłanianiu prawdy. Idea wolności religijnej ukazuje bowiem, że doświadczenie religijne nie ujawnia się w całości w jednym momencie, w jednej myśli czy w jednym pokoleniu. Nie ma też możliwości „posiadania” całości, zamknięcia naszego doświadczenia. Ulegamy złudzeniu, sądząc, że taką całość posiadamy. Zawsze pozostaje coś, czego nie znamy, nie doświadczyliśmy. Złudzeniu posiadania prawdy ulegamy również sądząc, że odkryliśmy jakiś fundamentalny wymiar doświadczenia, który sprowadza je do jedności. Akceptując wolność religijną, rezygnujemy z roszczenia do natychmiastowego poznania absolutności i powszechności prawdy. Prawda jest absolutna, lecz ani człowiek, ani religia nie są jej właścicielami. Znakomicie ukazywał to Paul Ricoeur, analizując chrześcijańskie roszczenie do prawdy absolutnej: „Chrześcijanin potrafi żyć wśród skrajnej mnogości porządków prawdy z nadzieją, że «pewnego dnia» ogarnie jedność, bo sam będzie przez nią ogarnięty”³⁷. Jedyność prawdy i jej uniwersalność są zatem również kwestią czasu – nie zależą jednak one od działania człowieka, lecz od samej prawdy, bycia przez nią ogarniętym. Można powiedzieć, że istota prawdy wyraża się nie w tym, że ją odkrywamy, przyjmujemy, akceptujemy i posiadamy, lecz raczej w tym, że w niej aktywnie uczestniczymy. Prawda również jest aktywna, wykracza ku nam, zwraca się do nas, a my, pozostając sobą, rozumiemy ją na własną miarę i na miarę czasu, w którym żyjemy. Oznacza to, że wraz z uznaniem wolności religijnej człowieka nie charaktery-

³⁶ A. J. H e s c h e l, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 139.

³⁷ P. R i c o e u r, *Prawda i kłamstwo*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tenże, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, red. S. Cichowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1991, s. 85.

zuje już posiadanie Prawdy, lecz otwartość na Prawdę. Człowiek jest właśnie taką absolutną otwartością, która – z racji swej skończoności, czasowości, konieczności posługiwania się językiem – nie może jednak korzystać ze swojej otwartości w sposób absolutny. Człowiek nie jest w stanie zrezygnować z samego siebie, nawet gdy bardzo tego pragnie.

*

Jest paradoksem rozwoju naszej kultury, że idee wolności religijnej, które często rodziły się niejako obok religii i które religie musiały zrozumieć i się ich nauczyć, stały się w naszych czasach domeną ludzi religijnych i społeczeństw konserwatywnych. Można powiedzieć, że wraz z uznaniem wolności za wewnętrzną cechę religii, wzmacniana jest ona właśnie ze strony religii i Kościołów. Ludzie niereligijni natomiast, czy też religijnie obojętni, coraz częściej utożsamiają ją z wolnością od religii. Może się wydawać, że te pojęcia wolności są identyczne. W drugim przypadku jednak pod pozorem dążenia do wolności dokonywane jest „oczyszczanie” kultury z jakichkolwiek możliwości funkcjonowania religii w sferze publicznej³⁸. Takie osłabianie znaczenia religii nie prowadzi do zapewnienia jej wolności, lecz w istocie bywa ukrytą walką z nią. Pod pozorem troski, by żadna religia nie zajęła uprzywilejowanego miejsca w przestrzeni kulturowej, usuwa się z życia publicznego wszystkie religie. Symbolem takiej nowej wolności staje się na przykład usuwanie krzyży i innych znaków religijnych ze sfery publicznej. Tymczasem tradycyjne pojęcie wolności religijnej – jako wolności dla religii – w praktyce powinno być związane z innego rodzaju działaniem, a mianowicie z objęciem troską wszystkich symboli religijnych: nie należy sprzeciwiać się ich obecności w sferze publicznej, lecz przeciwnie, trzeba znaleźć dla nich miejsce adekwatne do potrzeb człowieka. Odpowiedzialność za religię, wykraczająca poza tolerancję i wyrażająca się właśnie w wolności religijnej, nie oznacza odbierania ludziom religii, lecz ich poszanowanie, bez względu na to, kim są wyznawcy i w co wierzą. Zastąpienie wolności dla religii przez wolność od religii nie doprowadzi do oczekiwanej przez wielu destrukcji religii i religijności, lecz umocnienie – o czym można się było przekonać w dwudziestym wieku – o wiele bardziej niebezpiecznych dla człowieka kultów albo wierzeń zastępczych.

³⁸ Por. Z. S t a w r o w s k i, *Niemoralna demokracja*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2008, s. 170.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bierdiajew, Mikołaj. *Niewola i wolność człowieka: Zarys filozofii personalistycznej*. Translated by Henryk Paprocki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2003.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. "Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen: Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil." *Stimmen der Zeit*, no. 176 (1965): 145–76.
- Brückner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927.
- Eliade, Mircea. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Vol. 1. *Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*. Translated by Stanisław Tokarski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988.
- Erazm z Rotterdamu. *Diatryba albo rozprawa o wolnej woli*. Translated by Krzysztof J. Bieleszczuk. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, 2022.
- Grzegorz XVI. Encyklika *Mirari vos* https://silesia.edu.pl/index.php/Papie%C5%BC_Grzegorz_XVI_-_encyklika_Mirari_vos_z_15_VIII_1832.
- Guardini, Romano. *Wolność, łaska, los*. Translated by Zofia Włodkowska. Kraków: Znak, 1969.
- Halík, Tomáš. *Teatr dla aniołów: Życie jako religijny eksperyment*. Translated by Andrzej Babuchowski. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Hartmann, Nicolai. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.
- Heschel, Abraham J. *Człowiek nie jest sam: Filozofia religii*. Translated by Katarzyna Wojtkowska-Lipska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001.
- Jan XXIII. "Pacem in terris: Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności." In Jan XXIII, Paweł VI, and Jan Paweł II. *Encykliki: Tekst łacińsko-polski*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1981.
- Jan Paweł II. "Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia: Oędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju." *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 9, no. 1(98) (1998): 1, 3–4.
- Janssens, Louis. *Wolność sumienia i wolność religijna*. Translated by Ewa Czerny. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1970.
- Jaspers, Karl. *Philosophie II. Existenzerhellung*. Berlin: Springer Verlag, 1956.
- LaCocque, André. "Nie będziesz zabijał." In André LaCocque, Paul Ricoeur, *Myślenie biblijne*. Translated by Ewa Mukoid and Maria Tarnowska. Kraków: Znak, 2003.
- Lecler, Joseph. *Historia tolerancji w wieku Reformacji*. Vol. 1. Translated by Lesława Kühn and Halina Kühn. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964.
- Leclercq, Jacques. *Katolicy i wolność myśli*. Translated by Jan Prokop. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1964.
- Liebert, Jerzy. "Jeździec." In Liebert, *Gusła*. Warszawa: Księgarnia Ferdynanda Hoessicka, 1930.

- Locke, John. *List o tolerancji*. Translated by Leon Joachimowicz. Warszawa: PWN, 1963.
- Luter, Marcin. *O niewolnej woli*. Translated by Wiktor Niemczyk. Świętochłowice: Towarzystwo Upowszechniania Myśli Reformowanej Horn, 2002.
- Mill, John S. "O wolności." Translated by Tadeusz Kotarbiński. In Mill, "Utylitaryzm." "O wolności." Translated by Maria Ossowska et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Muller, Herbert J. *Religion and Freedom in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Pius XII. Encyklika *Mystici corporis* o mistycznym ciele Jezusa Chrystusa i o naszym w nim zjednoczeniu z Chrystusem. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943.html.
- Potz, Maciej. *Granice wolności religijnej: Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.
- Rickert, Heinrich. *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen: Mohr Verlag, 1928.
- Ricoeur, Paul. "Prawda i kłamstwo." Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In Ricoeur, *Podług nadziei: Odczyty, szkice, studia*. Translated by Stanisław Cichowicz et al. Edited by Stanisław Cichowicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. "Absolutna wolność bytu ludzkiego." Translated by Joanna Piasecka. In *Filozofia egzystencjalna*. Translated by Hedda Bartoszek et al. Warszawa: PWN, 1965.
- Schmitt, Carl. *Die Tyrannei der Werte*. Berlin: Berliner Buchdruckerei Union, 2011.
- Schoen, Ulrich. "Christen und Muslimen: Zwei Beispiele für gelungenes Zusammenleben auf der Iberischen Halbinsel – vor der Reconquista im Mittleren Osten – vor den Kreuzzügen." In *Religionen und Gewalt*. Edited by Giancarlo Collet and Josef Estermann. Münster: Lit Verlag, 2002.
- Siemianowski, Antoni. *Szkice z etyki wartości*. Gniezno: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum, 1995.
- Sobór Watykański II. "Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*." In *Sobór Watykański Drugi: Konstytucje, dekrety, deklaracje; Tekst łacińsko-polski*. Paris: Éditions du Dialogue, 1967.
- Spinoza, Benedykt. "Traktat teologiczno-polityczny." Translated by Ignacy Halpern-Myślicki. In Spinoza, *Traktaty*. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2000.
- Stawrowski, Zbigniew. *Niemoralna demokracja*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2008.
- Walzer, Michael. *O tolerancji*. Translated by Tadeusz Baszniak. Warszawa: Aletheia, 2013.
- Wojtyła, Karol. "Brat naszego Boga." In Wojtyła, *Poezje i dramaty*. Kraków: Znak, 1979.
- Wolter. *Traktat o tolerancji napisany z powodu śmierci Jana Calasa*. Translated by Zdzisław Ryłko and Adolf Sowiński. Warszawa: PIW, 1988.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek SZULAKIEWICZ – Wolność religijna jako wartość

DOI 10.12887/35-2022-4-140-05

Prześladowania religijne we współczesnym świecie coraz częściej realizują się nie jako zanegowanie jakiejś religii i określonych przekonań religijnych, lecz w poddawaniu wyznawców szykanom za to, że w ogóle są religijni. Ta nowa forma prześladowań wskazuje na konieczność troski o wolność religijną, która przywróci religii możliwość obecności w kulturze. Analizy takiej wolności najczęściej dokonywane są z perspektywy prawnej i politycznej. W artykule podejmuje się natomiast problem metafizycznego, antropologicznego i teologicznego uzasadnienia wolności religijnej. Ukazywane są etapy włączania wolności do religii: od wrogości wobec niej, poprzez tolerancję, aż po wypracowanie idei wolności religijnej. Przedstawione zostały również przemiany idei Boga, człowieka i prawdy, jakie dokonują się, gdy wolność staje się kategorią religijną.

Słowa kluczowe: wartość, wolność, tolerancja, *Dignitatis humanae*, Bóg, człowiek, prawda

Kontakt: Katedra Komunikacji, Mediów i Dziennikarstwa, Instytut Badań Informacji i Komunikacji, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń
E-mail: mszulak@umk.pl
Tel. 56 6113674
ORCID 0000-0003-4987-2603

Marek SZULAKIEWICZ, Religious Freedom as a Value

DOI 10.12887/35-2022-4-140-05

Religious persecution in the modern world no longer takes the form of negation of a religion and particular religious beliefs. Instead, believers are subject to harassment for being religious at all. This new form of persecution points to the need for a concern for religious freedom which would enable the cultural presence of religion to be restored. Analyses of religious freedom are usually made from a legal and political perspective. The present article, however, addresses problems of metaphysical, anthropological, and theological justifications of religious freedom. The stages of incorporating freedom into religion are shown by describing the passage from the attitude of hostility towards it, to the idea of tolerance, to the implementation of religious freedom. The author also presents transformation of the ideas of God, man, and truth which occurs when freedom becomes a religious category.

Keywords: value, freedom, tolerance, *Dignitatis Humanae*, God, man, truth

Contact: Katedra Komunikacji, Mediów i Dziennikarstwa, Instytut Badań In-
formacji i Komunikacji, Wydział Filozofii i Nauk Społecznych, Fosa Staromie-
jska 1a, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: mszulak@umk.pl

Phone: +48 56 6113674

ORCID 0000-0003-4987-2603

Wojciech DASZKIEWICZ

KRYZYS CYWILIZACJI ZACHODNIEJ A PROBLEM WOLNOŚCI

Nie należy wolności utożsamiać z całością życia osobowego ani traktować jej jako ideału istniejącego przed czy poza człowiekiem. Człowiek jako osoba (czyli compositum ciała i duszy) działa poprzez rozum i wolę. Wola nie jest bytem, ale władzą (sprawnością), dlatego też wolność nie może być ontologicznie doskonałsza od bytu ludzkiego. Wolność wymaga aktualizowania w człowieku jako osobie ze względu na prawdę i dobro bytu.

Rozważania nad kryzysem suponują odniesienie do jakiegoś tła, na którym porównujemy aktualny stan (odbiegający od oczekiwań, wzmagający frustrację i poczucie niebezpieczeństwa) z przeszłością. Problem pojawia się właśnie w tym odniesieniu – powstaje pytanie, jaki stan z przeszłości jest dla nas punktem odniesienia. Ponadto nie znamy przeszłości z własnego doświadczenia, możemy jedynie mniej lub bardziej wiernie ją rekonstruować na podstawie dostępnych źródeł. W efekcie dzieje cywilizacji zachodniej zdają się przedstawiać jako pasmo nieustannie następujących po sobie kryzysów, z których jedne manifestują się bardziej, inne zaś mniej, jedne są bardziej niepokojące czy frustrujące, inne mają mniejsze znaczenie. Niekiedy niepokój jest tak silny, że wywołuje przekonanie o nieuchronności końca dotychczasowej sytuacji. W tym właśnie duchu Arnold J. Toynbee słusznie zwracał uwagę, że „upadek oznacza utratę kontroli”¹. Choć jesteśmy świadkami ciągle powtarzających się kryzysów, to jednak nie doświadczyliśmy w minionym czasie całkowitego zniszczenia dotychczasowej zbiorowości i jej kultury; tym bardziej trudno mówić o upadku cywilizacji zachodniej. W kontekście metafizycznym punktem odniesienia dla sytuacji kryzysowej nie jest określony moment przeszłości czy epoka historyczna, ale pewien stan zapaści polegający na utracie zdolności rozumienia świata i samego siebie, co wpływa na nasze działanie oraz na naszą kondycję w świecie. Tu słowo „kryzys” suponuje odniesienie do rozumienia człowieka i jego działania. Mając świadomość stosowania uproszczeń, stawiam tezę, że istotnym czynnikiem kryzysu cywilizacji zachodniej jest niewłaściwe pojmowanie ludzkiej wolności wynikające z błędnego rozumienia człowieka.

¹ A.J. Toynbee, *Cywilizacja w czasie próby*, tłum. W. Madej, Przedświt – Fundacja Aletheia, Warszawa 1991, s. 13.

KRYZYS W KONTEKŚCIE CYWILIZACYJNYM

W języku literackim i potocznym główny analogat pojęcia kryzysu stanowi jego rozumienie medyczne. Kryzys wiązany jest (już przez Hipokratesa i Galena) ze stanem chorobowym organizmu i oznacza stan gwałtownego, niebezpiecznego pogorszenia się zdrowia czy też zawieszenia „pomiędzy” życiem a śmiercią, a zarazem stan oczekiwania na przesilenie i określone rozstrzygnięcie².

Skojarzenia, jakie wywołuje słowo „kryzys”, wiążą się między innymi z walką, przełomem, rozstrzygnięciem, przesileniem czy zwrotem. Kryzys nie jest jednak jeszcze katastrofą, choć często towarzyszy mu poczucie, że dotychczasowy stan rzeczy nie może dłużej trwać. Do kryzysu zazwyczaj doprowadza wiele czynników, często drobnych i z początku niezauważalnych. Za Paulem Ricouerem można przyjąć, że „kryzys rodzi się na rozstajach, gdzie zaangażowanie walczy ze skłonnością do bezwładu, ucieczki, dezercji”³, a objawia się on poczuciem niepewności, zatroskaniem o dzień dzisiejszy i o przyszłość⁴. To niepożądany stan bytowy, który burzy równowagę w określonej sferze rzeczywistości i tym samym podważa jej celowość i racjonalność. Konteksty użycia słowa „kryzys” pokazują, że termin ten stosuje się w odniesieniu do zjawisk przyrodniczych oraz do człowieka i jego działalności kulturowej. Zgodnie z etymologią (gr. krisis) słowo to oznacza zarówno nagłą zmianę w biegu rzeczy, zapadnięcie się czegoś, jak i moment rozstrzygnięcia się czegoś, przełomu (od greckiego „krinein”).

Słowo „kryzys” pojawia się także w związku z rozważaniami nad stanem cywilizacji zachodniej. Jean Baudrillard napisał: „Idea dekadencji Zachodu stanowi część jego kulturowego języka. Zachód zawsze lubował się w wyobrażaniu sobie własnej śmierci”⁵, a Paul Valéry już w roku 1919 wypowiedział często przywoływane słowa: „Nie wszystko jest stracone, ale wszystkiego dotknęły skrzydła śmierci [...]. Teraz wiemy, że cywilizacja jest śmiertelna”⁶. Treść tego zdania można uznać za główny wątek szeregu rozbudowanych koncepcji krytycznych, sformułowanych przez Oswalda Spenglera⁷, Floriana

² Zob. *Philosophy in the Age of Crisis*, red. E. Kuykendall, Harper and Row, New York 1970.

³ P. R i c o e u r, *Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *O kryzysie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, tłum. A. Kluba i in., Res Publica, Warszawa 1990, s. 50.

⁴ Zob. J. D i a m o n d, *Upadek. Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*, tłum. J. Lang i in., Prószyński i S-ka, Warszawa 2010.

⁵ J. B a u d r i l l a r d, *Przed końcem. Rozmawia Philippe Petit*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2001, s. 58.

⁶ Cyt. za: D. d e R o u g e m o n t, *A Lecture on “The History of the Ideal for a United Europe”*, w: tenże, *The Meaning of Europe*, tłum. A. Braley, Sidgwick & Jackson, London 1965, s. 13. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.D.

⁷ Zob. O. S p e n g l e r, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii uniwersalnej*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

Znanięckiego⁸, José Orteę y Gasset⁹, Arnolda Toynbeego¹⁰, Alberta Schweitzera¹¹, Herberta Marcusego¹², Nikołaja Bierdiajewa¹³ i innych¹⁴.

Wspólnym rysem powyższych koncepcji jest dostrzeżenie przejawów kryzysu cywilizacji zachodniej przynajmniej w kilku płaszczyznach¹⁵: 1) aksjologicznej – upadek dawnych systemów wartości, brak zróżnicowania wartości, ich względność i traktowanie subiektywne, nadto brak trwałych norm i wzorów, pojawienie się celów zastępczych zamiast celów długofalowych, brak wiary w przyszłość, hedonizm, zwątpienie i dryfowanie; 2) światopoglądowej – niwelowanie różnic w poglądach, sceptycyzm, zanik indywidualności, utylitarne traktowanie wiedzy, „kult” scjentystycznie pojmowanej nauki, zadowolenie z zastanej rzeczywistości, nadmierna rola opinii publicznej, obecność ideologii socjalistycznych; 3) politycznej – dominująca rola mas, liberalizm, nacjonalizm; 4) społecznej – zanik zróżnicowania społecznego i brak warunków do rozwoju jednostek wyjątkowych, uniformizacja, utrata spójności społecznej; 5) ekonomicznej – wzrost postaw materialistycznych, powszechna mechanizacja, nadmierna rola postępu technicznego oraz pieniądza; 6) kulturowej – wulgaryzacja obyczajów, upadek religii, sztuki i filozofii, standaryzacja i homogenizacja wytworów kultury. Ponadto autorzy koncepcji zwracali uwagę na nadmierny rozrost techniki i technologii¹⁶ oraz triumf konsumpcjonizmu¹⁷.

Współcześnie wszystkie te aspekty wzajemnie się przenikają, generując problemy, których człowiek nie może rozwiązać samodzielnie, nie ma też możliwości zachowania dystansu wobec nich¹⁸. Prawdopodobnie zatem mamy do czynienia z długofalową tendencją stopniowego obniżania się kondycji Zachodu. Zjawiska

⁸ Zob. F. Z n a n i e c k i, *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Komitet Obrony Narodowej, Poznań 1921.

⁹ Zob. J. O r t e g a y G a s s e t, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, tłum. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.

¹⁰ Zob. A. T o y n b e e, *Studium historii*, tłum. J. Marzęcki, PIW, Warszawa 2000.

¹¹ Zob. A. S c h w e i t z e r, *Kulturphilosophie*, t. 1, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, C.H. Beck, Bern 1923; t e n ż e, *Kulturphilosophie*, t. 2, *Kultur und Ethik*, C.H. Beck, Bern 1923.

¹² Zob. H. M a r c u s e, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. W. Gromczyński, S. Konapacki i in., PWN, Warszawa 1991.

¹³ Zob. N. B i e r d i a j e w, *Nowe średniowiecze*, tłum. M. Reutt, Towarzystwo Wydawnicze Rój, Warszawa 1936.

¹⁴ Por. G o l k a, *Aparacje współczesności*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2015, s. 238.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 424n.

¹⁶ Zob. np. N. P o s t m a n, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1995; J. N a i s b i t t, N. N a i s b i t t, D. P h i l i p s, *High Tech – High Touch. Technologia a poszukiwanie sensu*, tłum. A. Unterschuetz, Zys i S-ka, Poznań 2003.

¹⁷ Por. np. A. A p p a d u r a i, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 43-74.

¹⁸ Por. U. B e c k, *Spoleczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tłum. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002, s. 11n.

tego nie można zredukować do kryzysu gospodarczego, gdyż w jego uwarunkowania i przebieg uwikłanych jest wiele czynników, aspekty ekonomiczne splatają się z politycznymi, a te ze społecznymi i kulturowymi¹⁹. Wskutek sprzężenia tych czynników pogłębia się poczucie zagrożenia i niepewności w działaniu. W efekcie można odnieść wrażenie, że żyjemy w cieniu hiperkryzysu, którego manifestacją są zachwianie dotychczasowego ładu w zakresie bezpieczeństwa, niekontrolowany napływ uchodźców, problemy demograficzne, załamanie się dotychczasowych mechanizmów globalizacji skutkujące perturbacjami w różnych dziedzinach gospodarki (wzrost cen towarów i usług), niepokoje dotyczące dalszego funkcjonowania Zachodu na zasadach, jakie do tej pory znaliśmy²⁰.

ANTROPOLOGICZNE ASPEKTY KRYZYSU CYWILIZACJI ZACHODNIEJ

Przyczyn kryzysu cywilizacji zachodniej należy upatrywać w błędnym obrazie człowieka i jego działania, czyli w błędzie antropologicznym²¹. Skoro kryzys to stan zapaści polegającej na utracie zdolności rozumienia świata i samego siebie, naturalnym jego następstwem jest zawieszenie sądu i załamanie się kultury czynu, czyli powstrzymanie się od decyzji o działaniu albo działanie „na chybił trafił”. Aby rozstrzygnąć problem kryzysu cywilizacyjnego należy odwołać się do bardziej zasadniczych tez dotyczących rozumienia struktury bytowej człowieka oraz jego działania. Już starożytni filozofowie zwracali uwagę, że człowiek jest bytem rozumnym²², zatem źródłem jego tożsamości osobowej, czyli integralności poznania oraz działania (wolności) jest rozumienie otaczającego go świata osób i rzeczy. Polega ono na znajomości przyczyn rzeczy, które są racjami ich istnienia i racjonalnego poznania²³. Rozumienie jest najwyższym aktem poznawczym człowieka, a reprezentująca je wiedza

¹⁹ Por. A. T o u r a i n e, *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes, Oficyna Naukowa, Warszawa 2013, s. 27.

²⁰ Ryszard Kapuściński zwracał uwagę, że „piszący o współczesności ma [...] do czynienia z domem wariatów, w którym rozpoczął się bunt pacjentów, wybuchł pożar, zalało piwnicę, a sytuacja zmienia się co pięć minut” (R. K a p u ś c i Ń s k i, *Autoportret reportera*, wybór i oprac. K. Strączek, Znak, Kraków 2003, s. 10).

²¹ Zob. *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2021.

²² Por. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, 1178 a 2-8, tłum. i oprac. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 292; t e n ż e, *O częściach zwierząt*, 686 a, w: tenże, *Dziela wszystkie*, t. 3, tłum. i oprac. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 738n.; S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Summa theologiae*, I-II, q. 56, a. 3, oprac. P. Caramelo, t. 1, Marietti, Torino 1952, s. 244n.; tamże, q. 57, a. 3, s. 250; t e n ż e, *Summa theologiae*, II-II, q. 55, a. 3, t. 2, Marietti, Torino 1962, s. 271n.

²³ Zob. S. K a m i Ń s k i, *Nauka i filozofia a mądrość*, w: tenże, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, oprac. T. Szubka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 55-61.

o przyczynach stanowi światło i rękojmię celowego działania. Brak rozumienia powoduje paraliż działania i jest zaczątkiem przeżywanego osobowo stanu zawieszenia oraz oczekiwania na przełom²⁴. Przyczyną kryzysu jest błąd poznawczy, czyli nieświadome uznanie fałszu za prawdę i – w konsekwencji – oparcie działania na pseudowiedzy. Stan zawieszenia sądu i działania pojawia się wtedy, gdy człowiek doświadczy, że jego działanie rozmija się z zamierzonym celem. Rozpoznanie przyczyn tego rozziwu stanowi warunek konieczny przezwyciężenia kryzysu. To proces trudny, suponujący rozstrzygnięcia dotyczące rozumienia świata, człowieka i jego działania, w tym przejawu jego osobowej egzystencji, jakim jest zdolność do wolności, która stanowi jeden z aspektów osobowego funkcjonowania.

PULAPKI WOLNOŚCI?

Już w siedemnastym wieku Miguel Cervantes pisał w *Don Kichocie*: „Wolność, [...] jest to największy dar, który nieba ludziom udzieliły”²⁵. Z kolei w dwudziestym wieku Benedetto Croce pisał o swoistej religii wolności, która zapuściwszy korzenie w dziewiętnastowiecznej Europie, stała się niejako powszechnym wyznaniem²⁶. Współcześnie pojęcie wolności stało się w dużej mierze przyjmowanym bezdyskusyjnie fetyszem, a próba krytycznej refleksji nad negatywnymi skutkami korzystania z wolności traktowana bywa właśnie jako zamach na wolność²⁷. Tymczasem konieczny wydaje się namysł nad skutkami niewłaściwego „używania” wolności. Zwłaszcza że wolność często bywa rozumiana jako swoiste egzystencjale człowieka, wyznaczające pole osobowej aktywności, i przybiera formę emancypacji od różnego rodzaju opresji. Tak rozumiana wolność stanowi klucz do zapewnienia człowiekowi szczęścia. Tymczasem już Jean-Paul Sartre zwracał uwagę, że dążąc do wolności dla wolności, człowiek zdetronizował wszystkie moce nad nim panujące, w tym również Boga: „W konsekwencji [...] jest osamotniony, gdyż nie znajduje w sobie ani poza sobą punktu oparcia. Przede wszystkim zaś nie znajduje usprawiedliwienia”²⁸. Francuski egzystencjalista podkreślał, że w realizacji

²⁴ Por. H. K i e r e ś, hasło „Kryzys”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 95.

²⁵ M. de C e r v a n t e s, *Przemysłny Hidalgo Don Kichot z Manczy*, t. 2, tłum. E. Boyé, Książka i Wiedza, Warszawa 1952, s. 444.

²⁶ Por. B. C r o c e, *History of Europe in the Nineteenth Century*, tłum. H. Furst, Harcourt, Brace and Company, New York 1933, s. 3-19.

²⁷ Por. G o l k a, *Aparycje współczesności*, s. 203.

²⁸ J. P. S a r t r e, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Muza, Warszawa 1998, s. 38.

swojej wolności, w dokonywaniu wyborów człowiek nie uzyskuje znikąd wsparcia, porady ani wskazówek, gdyż w istocie jest samotny. Nie może liczyć na pomoc sił nadprzyrodzonych, kultury czy nawet rutyny²⁹. Abstrahując od krytyki Sartre'a koncepcji wolności, jego uwagi należy uznać za intrygujące w tym sensie, że pokazują, jak absolutyzując wolność w swych wyborach, człowiek staje się „samotny”. W efekcie dokonywanie wyboru okazuje się koniecznością, która bywa odczuwana jako dyskomfort, niezależnie od tego, czy dotyczy wyboru nowej torebki, butów, smartfona, czy też czegoś znacznie ważniejszego: sądu moralnego, politycznego czy estetycznego. Ponadto często „dokucza” nam dokonany już wybór, który odczuwamy jako nietrafny i rozczarowujący. Być może dlatego chętnie uciekamy od wolności, a raczej od odpowiedzialności, jaką wybory ze sobą niosą.

Znane jest rozróżnienie między wolnością negatywną (rozumianą jako pewien obszar, w którym człowiek pozostaje wolny od ingerencji innych ludzi czy od przymusu) i wolnością pozytywną (decydowaniem o własnym losie, braniem życia we własne ręce)³⁰, czyli między „wolnością od” i „wolnością do”³¹. Koncepcja obu typów wolności wprowadzona do dyskursu naukowego przez Isaiaha Berlina suponuje istnienie wolności podstawowej, czyli fundamentalnej osobowej zdolności do dokonywania wyborów³². Dopiero na jej bazie nabudowuje się wolność negatywna oraz wolność pozytywna. Ta pierwsza „oznacza nie tylko brak frustracji (co można osiągnąć, zabijając pragnienia), ale także nieobecność przeszkód w możliwych wyborach i działaniach – brak barier na drogach, które wybrać mogą ludzie”³³. Ta druga wiąże się z pytaniem: kto mną rządzi? U podstaw wolności pozytywnej leży ideał samorealizacji oraz autonomii jednostki, która chce być podmiotem działania, określać własne cele oraz dążyć do ich urzeczywistnienia³⁴.

Można przypuszczać, że wolność negatywna okazała się dla przedstawicieli cywilizacji zachodniej ważniejsza – i może dlatego potrafimy rozszerzać jej zakres bardziej niż zakres wolności w ujęciu pozytywnym³⁵. „Wolność od” jest dla człowieka łatwiejsza do osiągnięcia i – jako skoncentrowana na podmiocie – wpisuje się w kontekst funkcjonowania współczesnej kultury, wyraża się w realizacji celów związanych z procesem emancypacji jednostki. Intelktualne

²⁹ Por. I. Z i e m i ń s k i, *Ateizm i teizm. Dwie interpretacje wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z.J. Zdybicka i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 723-727.

³⁰ Por. I. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, tłum. D. Grinberg, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 192.

³¹ Zob. tamże, s. 178-233; por. B. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 20-46.

³² Por. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a, dz. cyt., s. 27, 158n.

³³ I. B e r l i n, *Wstęp*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Cztery eseje o wolności*, s. 35.

³⁴ Por. P o l a n o w s k a - S y g u l s k a, dz. cyt., s. 36.

³⁵ Por. B e r l i n, *Dwie koncepcje wolności*, s. 182.

przyswojenie „wolności do” jest trudniejsze, wymaga bowiem respektowania prawdy o świecie i człowieku oraz usprawniania siebie w jej realizowaniu. Ponadto suponuje odpowiedzialność za siebie oraz drugiego człowieka. Realizacja tej wolności często jednak skorelowana jest z możliwościami konsumpcyjnymi³⁶, złudzenie nieograniczonej wolności zbiega się bowiem z poczuciem możliwości nieograniczonej konsumpcji, a wolność utożsamia się z możliwością zaspokajania wszelkich pragnień oraz zachcianek³⁷. Owe pragnienia i zachcianki przybliżają jednostkę do osiągnięcia szczęścia, które ma coś wspólnego z „byciem ku”, z zaangażowaniem w coś doniosłego oraz z uznaniem przez innych. Paradoksalnie najbardziej istotne dla osiągnięcia szczęścia jest uznanie nas przez innych za osoby szczęśliwe bądź prowadzące taki rodzaj życia, na którym zasadza się prawdziwe szczęście. Nie chodzi zatem o to, jaki jestem w rzeczywistości, ale o to, jak mnie postrzegają inni i co zrobić, żeby być uważanym za lepszego w oczach innych. Być zaangażowanym w coś ważnego w oczach innych, to wyróżniać się jakimiś znakami czy cechami, być rozpoznawalnym jako ktoś interesujący. Do osiągnięcia tego konieczne jest nabycie pewnych symbolicznych dóbr, które pozwolą, choć na chwilę, stać się w oczach innych interesującym i ważnym, bycie szczęśliwym zależy bowiem od tego, czy się „coś znaczy” dla innych³⁸. Rynek konsumpcyjny otwiera możliwość kupowania owych dóbr symbolicznych, znaków czy wartości gwarantujących wyróżnianie się. Dotyczy to nie tylko ubioru czy samochodów, ale także wartości intelektualno-estetycznych, takich jak maniery, podróże, literatura, muzyka, film, a nawet wartości bardziej osobistych, takich jak charakter, ciało czy seksualność. Ponieważ nie ma takiego symbolicznego dobra, które wymykałoby się procesowi modelowania i marketingu, nie ma też wartości, która nie mogłaby stać się przedmiotem mody. Droga do odróżniania się od innych i pokazania siebie jako kogoś interesującego dla innych jest przyjęcie „modnego” aktualnie stylu życia. Sposób dążenia do odróżniania się i szczęścia suponuje pewną postawę aktywną, ciągle próby podążania za modą wymagają bowiem nieustannego modelowania siebie oraz nabywania różnych stylów życia, przy czym jednostka powinna, a nawet musi być wolna w decydowaniu, który styl życia przyniesie jej odróżnienie od innych i szczęście. Jest to wolność o charakterze prometejskim, ujawniająca się w kierowaniu i manipulowaniu sobą, w wyborze swoich wartości oraz symbolicznych dóbr, przez które osiąga się uznanie w oczach innych.

³⁶ Zbigniew Brzeziński używa w tym kontekście trafnego określenia „permissywna kornukopia” (*Z. B r z e z i ń s k i, Bezląd. Polityka światowa na progu XXI wieku*, tłum. K. Murawski, Editions Spotkania, Warszawa 1993, s. 64), od łacińskiego „cornu copiae” – róg obfitości.

³⁷ Por. Z. B a u m a n, *Consuming Life*, Polity Press, Cambridge 2007, s. 45.

³⁸ Por. H. d e D i j n, *Wolność we współczesnej kulturze*, tłum. A. Szutta, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 99.

Taka wolność niesie ze sobą określone skutki kulturowe, ludzie częściej bowiem cierpią wskutek subiektywnego poczucia nadmiaru możliwości, któremu towarzyszy swoisty przymus korzystania z nich, niż wskutek jawnych nakazów, zakazów czy ukrytych uzależnień. „Kultura – argumentuje Zygmunt Bauman – składa się dziś z ofert, nie nakazów; z propozycji, a nie norm. [...] posługuje się dziś roztaczaniem pokus i rozstawianiem przynęt, kuszeniem i uwodzeniem, a nie normatywną regulacją; piarzem raczej niż policyjnym nadzorem; produkcją, rozsiewaniem i nasadzaniem nowych potrzeb, pożądań i pragnień raczej niż przymusem. Jeśli istnieje coś, wobec czego dzisiejsza kultura pełni funkcję homeostatu, to jest to nie konserwacja stanu aktualnego, lecz przemożny pęd do nieustającej zmiany [...]. Można by powiedzieć, że obsługuje ona nie tyle uwarstwienia i podziały społeczne, ile rynek zorientowany na przyspieszenie obrotu konsumpcyjnych towarów”³⁹. Dlatego oszałamiającą karierę zrobiło pojęcie specyficznie rozumianej tożsamości. Skoro, jak się uważa, nie istnieje trwała kultura rozumiana jako zespół podzielanych norm i wartości, to również tożsamość nie ma się na czym „osadzić”, „wzejść” i się ustabilizować. „W różnych momentach czasu – pisze Stuart Hall – podmiot przyjmuje różne tożsamości, które nie jednoczą się wokół wspólnego «ja». Ludzie posiadają sprzeczne tożsamości, które ciągną ich w różnych kierunkach, tak że ich identyfikacje cały czas się zmieniają. Jeśli ma się odczucie posiadania od urodzenia do śmierci jednolitej tożsamości, to jest tak tylko dzięki skonstruowaniu dającej komfort opowieści o sobie czy też «narracji własnego ja»”⁴⁰. Tożsamość według Halla jest nie tylko płynna, ale stanowi nieustanne wyzwanie dla jednostki, która szuka przecież stabilności i zakorzenienia, lecz znaleźć ich nie może⁴¹.

Brak trwałych całości „podpowiadających” ludziom, jak mają żyć, powoduje, że ich życie rozpada się na szereg odrębnych epizodów, między którymi nie ma punktów stycznych. Nie mogąc wiązać się z innymi ludźmi poprzez wspólne poglądy na świat czy podzielanie tych samych wartości, przylegamy do nich jedynie uczuciowo, doraźnie, na krótko, by zmienić swoją „grupę afektywną”, gdy tylko jakaś inna wyda nam się bardziej atrakcyjna, lepiej odpowiadająca naszej tożsamości w danym momencie⁴². W procesie realizowania wolności wpadamy zatem do zamaskowanej jamy, po której możemy się w miarę swobodnie poruszać, lecz z której nie jesteśmy w stanie się wydostać, a nawet nie potrafimy jej dostrzec. W istocie samo uleganie pragnieniom konsumpcyjnym traktowane jest

³⁹ Z. Bauman, *Kultura w płynnej nowoczesności*, Agora, Warszawa 2011, s. 27n.

⁴⁰ S. Hall, *The Question of Cultural Identity*, w: *Modernity and Its Futures*, red. S. Hall, D. Held, T. McGrew, Polity Press, Cambridge 1992, s. 277.

⁴¹ Zob. tenże, *Who Needs „Identity”*, w: *Identity: A Reader*, red. P. du Gay, J. Evans, P. Redman, Sage, London 2014, s. 15-30.

⁴² Zob. M. Maffesoli, *Times of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, Sage, London 1996, s. 66n.

jako główne potwierdzenie jednostkowej wolności, a ten, kto więcej i bardziej bezceremonialnie kupuje, jawi się jako człowiek bardziej wolny od tego, kto świadomie powstrzymuje się od zakupów, a także od tego, kto nie może sobie pozwolić na nieograniczone kupowanie. Konsumpcja stała się manifestacją oraz aktualizacją marzenia o wolności, przybierając zarazem formę zniewolenia, polegającego na przymusie zarabiania i wydawania pieniędzy. W konsekwencji poczucie satysfakcji, jakie mogła zapewniać taka wolność, zostało zachwiane, a może nawet zaprzepaszczone przez ciągłe odnawianie się niedosytu i niepokoju konsumpcyjnego⁴³. Owszem, mamy wrażenie, że możemy robić, co chcemy, ale w istocie nie wiemy, czego chcemy, albo nie widzimy rozlicznych ograniczeń i uwikłań naszych dążeń. Stajemy się coraz bardziej obojętni na los innych, ponieważ wraz z rozrastaniem się „sfery prywatnej” pomniejsza się „sfera publiczna” czy „sfera wspólna”, które są przez tę prywatną zagrożone. Współczesne formy zniewolenia wydają się bardziej dyskretne, wyrafinowane i dokonują się niejako za zgodą, z przyzwoleniem „wyszkolonych niewolników”⁴⁴.

Namysł filozoficzny pokazuje, że liberalizm i anarchizm zapewniają człowiekowi pozorne poczucie wolności (jest ona pierwszym ludzkim egzystencjale) i tym bardziej odsłaniają problem istnienia odpowiedzialności. Człowiek nie jest monadą odciętą od relacji społecznych, a społeczność jest jego niszą, w której wzrasta fizycznie, psychicznie oraz aktualizuje swego ducha⁴⁵. Odpowiedzialność wymaga konfrontacji z drugim człowiekiem jako równorzędnym dobrem. To specyficzne doświadczenie wymaga jednak rozstrzygnięcia problemu: na czym oprzeć odpowiedzialność?⁴⁶. Liberalizm i anarchizm postulują solidarność i tolerancję, ale czy można być solidarnym i tolerancyjnym, jeśli nie rozumie się samego siebie i drugiego, partnera dialogu?

W STRONĘ METAFIZYCZNEJ REFLEKSJI NAD CZŁOWIEKIEM

Przywołane wyżej „aparycje”⁴⁷ wolności ujawniają potrzebę powrotu do metafizycznego namysłu nad człowiekiem i jego działaniem. Wszystko to, co objęte jest nazwą „kultura”, wiąże się bowiem z rozumieniem człowieka tudzież samej ludzkiej twórczości. Wzajemnie splatające się i dopełniające gałęzie kultury

⁴³ Por. B a u m a n, *Consuming Life*, s. 85n.

⁴⁴ G o l k a, *Aparycje współczesności*, s. 209; por. B a u m a n, *Kultura w płynnej nowoczesności*, s. 30-45.

⁴⁵ Por. M.A. K r a p i e c, *Człowiek w kulturze*, Gutenberg-Print, Warszawa 1996, s. 72-86.

⁴⁶ Por. M.J. A d l e r, *Ten Philosophical Mistakes*, Macmillan Publishing Company, New York 1985, s. 3.

⁴⁷ Zob. G o l k a, *Aparycje współczesności*.

w swych instytucjach rodziny, narodu czy państwa tworzą niszę ludzkiego życia osobowego. Charakter tych instytucji i ich form działania suponuje pewne rozumienie człowieka. W tradycji tomistycznej zwraca się uwagę, że sens ludzkiego bytowania polega na aktualizowaniu życia osobowego, dlatego cywilizacja ze swej istoty winna stanowić sposób ludzkiego życia i racjonalnego działania, które uwarunkowane jest realistycznym kontaktem z naturą oraz dotychczasową kulturą⁴⁸. W zakres cywilizacji włączamy między innymi: wychowanie człowieka, jego moralne postępowanie, naukę i technikę, sztukę i religię. Wszystkie te obszary są związane z człowiekiem jako osobą, cywilizacja powinna zatem być niszą umożliwiającą integralny rozwój człowieka w aspekcie nauki, moralności, sztuki i religii⁴⁹. Nasuwa się jednak pytanie: kim jest sam człowiek?

Pierwsi greccy myśliciele określili człowieka jako byt żywy, rozumny i wolny (gr. zoon logikon). Takie rozumienie zrywało z deterministyczną i fatalistyczną tradycją mitologiczną, według której człowiek był funkcją anonimowych lub upostaciowionych sił kosmicznych. Wizja mitologiczna, podobnie jak współczesne ujęcia postmodernistyczne czy poststrukturalistyczne, pozbawiała człowieka podmiotowości i tchnęła pesymizmem antropologicznym⁵⁰. Przewyciężenie tej wizji z jednej strony było dla człowieka wyzwoleniem, z drugiej zaś nałożyło nań obowiązek przemyślenia problemu świata i uporządkowania własnego życia pod kątem właściwego celu, odpowiadającego naturze ludzkiej i płynącej z niej godności człowieka⁵¹.

Osobowe życie człowieka wyraża się w poznaniu, działaniu oraz wytwarzaniu. Dlatego „jedną z najbardziej potrzebnych dziś spraw jest [...] refleksja nad strukturą bytową i wynikającym stąd działaniem człowieka”⁵². Realistyczna tradycja pojmowania osoby rozpoczyna się wraz z odkryciem rozumności czło-

⁴⁸ Tezę tę szczegółowo uzasadniają Mieczysław Albert Krąpiec (por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i kultura*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 25-64) oraz Piotr Jarczyński (por. P. Jarczyński, *Kultura. Dramat natury i osoby*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2020, s. 129-286).

⁴⁹ Chodzi o to, aby na płaszczyźnie instytucjonalnej człowiek miał zapewnione warunki umożliwiające osobowy rozwój w zakresie poznania, postępowania oraz wytwarzania (por. H. Kiereś, *Człowiek i cywilizacja*, Fundacja Servire Veritati, Lublin 2007, s. 125-208; t e n ż e, *Osoba i społeczność*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 225-309; zob. P. Tarsiewicz, „Osoba” jako kryterium badawcze?, w: *Kultura i metoda*, red. K. Michalik, Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, Warszawa 2011, s. 185-197).

⁵⁰ Por. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2012, s. 71-81.

⁵¹ Por. H. Kiereś, *Sztuka religijna – religijność sztuki*, w: *Filozofia o religii. Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*, red. W. Dłubacz, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2009, s. 209n.

⁵² Krąpiec, *Człowiek w kulturze*, s. 6.

wieka jako istotnego przejawu jego bytowania⁵³. Dzieje tej tradycji to historia żmudnego wnikania w tę rozumność, wyróżniania i porządkowania jej przejawów oraz odkrywania ważnych, lecz trudnych pytań. Starożytni Grecy dostrzegli w człowieku potencjał rozumności, ale zatrzymali się przed pytaniem dotyczącym ostatecznego celu ludzkiego życia⁵⁴: „Ani Platon, ani Arystoteles, ani Plotyn – wyjaśnia Piotr Jaroszyński – nie potrafili dać satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o ostateczny cel ludzkiego życia, który właśnie byłby spełnieniem życia i naszego człowieczeństwa, naszej natury i naszej kultury. Stąd brała się ucieczka w mitologię, ale jakże zmienna, niedookreślona, dowolna. Antyczna koncepcja kultury, w jej różnych wariantach, stawia nas przed znakiem zapytania w najważniejszym momencie, jakim jest punkt dojścia ludzkiego życia, a który rozstrzyga o całości”⁵⁵. Wprawdzie pytanie to podejmuje mit, ale odpowiada na nie w sposób naiwny, rozum zaś jest wobec zawartego w nim problemu bezsilny⁵⁶. Problem ten zostaje podjęty w ramach nowej religii, która pojawiła się w czasach starożytnych i przejęła dziedzictwo filozoficzne antyku, wnosząc jednak nową perspektywę rozumienia kultury. Chrześcijaństwo odkryło prawdę, że człowiek jest bytem osobowym, a jego tożsamość zasadza się na tym, że jest on „obrazem i podobieństwem” Boga (por. Rdz. 1,26). Dało to asumpt dociekaniom teologicznym oraz filozoficznym, na kanwie których pojawiły się dwie wersje personalizmu. Personalizm religijny stawiał osobę Chrystusa za wzór życia dla chrześcijanina, a jako drogę naśladowania Chrystusa wskazywał realizację paradygmatu poświęcenia się dla drugiego jako bliźniego⁵⁷. Personalizm filozoficzny (inspirowany sporami trynitologicznymi i chrystologicznymi) wypracował substancjalną teorię człowieka jako niepodzielonej substancji natury rozumnej (według Boecjusza)⁵⁸, najdoskonalszej w całej naturze (według Tomasza z Akwinu)⁵⁹. Personalizm

⁵³ Por. A r y s t o t e l e s, *Zachęta do filozofii*, frg. 65, tłum. i oprac. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. i oprac. M. Chigerowa i in., PWN, Warszawa 2001, s. 647; tamże, frg. 70, s. 648; tamże, frg. 96, s. 652.

⁵⁴ Por. É. G i l s o n, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 39n.

⁵⁵ J a r o s z y ń s k i, dz. cyt., s. 87.

⁵⁶ Por. H. K i e r e ś, *Kultura maski czy kultura osoby?*, w: *Osoba i realizm w filozofii*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, s. 75.

⁵⁷ „Religia chrześcijańska – argumentuje Kiereś – swoją wizją człowieka przekracza i znosi wszystkie religie plemienne: Bóg chrześcijan jest Bogiem wszystkich ludzi, ci zaś są z tej racji absolutnie równi, niezależnie od rasy, płci, wieku, pozycji społecznej, stanu zdrowia itp., a z racji swej pochodności od Boga dzielą z Nim życie osobowe” (tamże).

⁵⁸ Osoba to „naturae rationabilis individua substantia” – „indywidualna substancja rozumnej natury”. B o e c j u s z, *Contra Eutychem et Nestorium – Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: tenże, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 123.

⁵⁹ „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura”. S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Summa theologiae*, t. 1, I, q. 29, a. 3, resp., s. 158. W przekła-

filozoficzny wyrasta z opisu rozumnego dynamizmu człowieka rozważanego na tle przyrody i w relacji do bytu społecznego, co pozwala odkryć cechy osobowego życia człowieka, takie jak: poznanie, miłość, wolność oraz podmiotowość prawa, suwerenność-odrębność oraz godność religijną⁶⁰. Jednakże życie osobowe wymaga aktualizacji, a rola filozofii polega na opisanie tego życia, jego uwarunkowań, hierarchii jego przejawów oraz konsekwencji jego naruszenia. Wymienione cechy życia osobowego są „zadane”, co oznacza, że ich źródłem nie jest ani przyroda, ponieważ w przyrodzie panuje determinizm (a wolność to sfera związana z osobowymi aktami decyzji), ani kultura, ponieważ to one są koniecznym warunkiem kultury (na przykład człowiek jako osoba wyłania z siebie działanie, którego kulturowe skutki zauważamy w postaci artefaktów). W tym kontekście należy stwierdzić, że natura rozumiana jako świat przyrody nie jest w stanie stworzyć niszy kulturowej, poza człowiekiem w przyrodzie ożywionej nie występuje bowiem bytowanie na sposób osobowy⁶¹: „Człowiek, i tylko człowiek, jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”⁶².

KONIECZNOŚĆ KSZTAŁTOWANIA LUDZKIEJ WOLNOŚCI

Uwzględniając kontekst personalistyczny, należy podkreślić, że wolność stanowi niezbywalną cechę człowieka jako osoby. Jeśli sercem ludzkiej wolności jest akt decyzji, a człowiek jako byt spotencjalizowany nie działa w sposób doskonały, to w aspekcie działania winien się usprawniać na gruncie odczytania rzeczywistości jako inteligibilnej (racjonalnej) oraz amabilnej (będącej przedmiotem chcenia-pożądania). Wówczas przestrzeń wolności w ludzkim życiu może się poszerzać lub zacieśniać w zależności od wychowania i samowy-

dzie Piusa Bełcha: „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” (t e n z e, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. i oprac. P. Bełch, Veritas, London 1978, s. 37).

⁶⁰ Por. M.A. K r ą p i e c, hasło: „Osoba”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 876n.

⁶¹ „Kultura charakteryzuje człowieka i wyodrębnia go spośród wszystkich innych istot nie mniej wyraźnie niż inteligencja, wolność czy język. Bowiem tamte istoty nie posiadają kultury, nie są twórcami kultury; co najwyżej – są biernymi odbiorcami działań kulturalnych człowieka. Aby mogły wzrastać i przetrwać, zostały wyposażone przez naturę w pewne instynkty i określone uzdolnienia, umożliwiające przetrwanie i obronę. Człowiek zaś, zamiast tego, posiada rozum i ręce, które są jakby organem organów, z ich pomocą bowiem człowiek może wyposażyć się w narzędzia, służące osiągnięciu jego celów”. J a n P a w e ł II, *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 V 1982), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 5(29), s. 14.

⁶² T e n z e, *W imię przyszłości kultury* (Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 1(1980) nr 6, s. 4.

chowania. Poszerza się wówczas, gdy „usprawniamy siebie w naszych aktach decyzyjnych, które są aktami wolnego wyboru sądu praktycznego o dobru, które mamy realizować”⁶³. Zakładam przy tym, że wolność ludzka jest zawsze wolnością wyboru sądu praktycznego o dobru. Zło nie jest motywem działania człowieka, raczej należy mówić tutaj o dobru pozornym⁶⁴. Ponadto przyjmuję, że człowiek ma zdolność do rozeznania dobra, a tym samym zdolność do wyboru dobra, które zarazem jest prawdą, czyli dobrem rzeczywistym.

Nie należy wolności utożsamiać z całością życia osobowego ani traktować jej jako ideału istniejącego przed czy poza człowiekiem. Człowiek jako osoba (czyli *compositum* ciała i duszy) działa poprzez rozum i wolę. Wola nie jest bytem, ale władzą (sprawnością), dlatego też wolność nie może być ontologicznie doskonalsza od bytu ludzkiego. Wolność wymaga aktualizowania w człowieku jako osobie ze względu na prawdę i dobro bytu. Prawda w odniesieniu do ludzkiej woli pełni podwójną funkcję: formuje prawą wolę (łac. *recta voluntas*) oraz sama jako właściwość bytu staje się przedmiotem dążenia woli, czyli dobrem⁶⁵. Dlatego też prawda i dobro są czynnikami konstytutywnymi wolności, bez których człowiek nie może stać się bytem wolnym; dopiero działanie skierowane ku prawdziwemu dobru czyni człowieka wolnym. Prawda jest racją działań immanentnych, skierowanych od świata rzeczy do wnętrza osoby ludzkiej, dobro zaś jest racją działań prowadzących na zewnątrz podmiotu poznającego. Gdy wola kierowana jest prawdą bytu, działanie może prowadzić człowieka do doskonałości, która jest szczęściem⁶⁶. Zgodnie z tradycją tomistyczną wolność należy zatem pojmować jako zadanie i przestrzeń życia racjonalnego oraz amabilnego, konieczny warunek realizacji tego zadania stanowi zaś prawda⁶⁷.

W tradycji tomistycznej ludzka wolność nie jest tożsama z istotą osoby ludzkiej, lecz stanowi jedną z jej fundamentalnych własności (obok życia, myślenia, języka czy kultury). Dlatego też wolność pozostaje podmiotem tych samych ograniczeń, którym podlegają życie, myślenie czy mowa⁶⁸. Człowiek nie

⁶³ M.A. Krąpiec, hasło „Wolność”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 836.

⁶⁴ Por. tenże, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 69-99; P. Jaroszyński, *Etyka. Dramat życia moralnego*, Oficyna Wydawnicza Most, Warszawa 1993, s. 14-36.

⁶⁵ Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 311-317.

⁶⁶ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Prooemium*, w: tenże, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis cexpositio*, red. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Marietti, Taurini–Romae 1971, s. 1-2.

⁶⁷ Por. A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, „Ethos” 4(1991) nr 3-4(15-16), s. 25-30.

⁶⁸ „Intelligere [...] et velle creaturae non est esse eius”. S. Thomae Aquinatis, *De potentia*, q. 9, a. 9, resp., oprac. P.M. Pession, w: tenże, *Quaestiones disputatae*, oprac. P. Bazzi i in., Taurini–Romae 1965, t. 2, s. 249.

jest wolny od bycia cielesnym czy społecznym; zanim zacznie robić użytek ze swojej wolności, jest już obecny w jakimś środowisku fizycznym, społecznym czy kulturowym, a także uwarunkowany w swym życiu towarzyszącymi mu od urodzenia instynktami. Podobnie nie jest wolny w zakresie posługiwania się językiem, język bowiem stanowi narzędzie komunikacji z innymi ludźmi i aby spełniał tę funkcję, musi być używany zgodnie z obowiązującymi w nim regułami oraz znaczeniami słów. Nie jest też wolny w dążeniu do dobra: tak jak intelekt naturalnie dąży do prawdy, tak wola naturalnie kieruje się ku dobru. Skłonność woli do dobra jest konieczna, lecz naturalna i niewymuszona. Tomasz z Akwinu pisze: „Podobnie jak intelekt z konieczności uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość. [...] Rolę celu w zakresie przedmiotów działania spełnia w dziedzinie tego, co jest przedmiotem rozważań, pierwsza zasada. To bowiem, co z natury i w sposób niezmienny czemuś przysługuje, winno być podstawą i zasadą wszystkiego innego, gdyż natura rzeczy jest w każdym bycie czymś pierwszym, a wszelki ruch wypływa z czegoś nieruchomego”⁶⁹. W tym sensie doświadczenie wolności ujawnia się w horyzoncie naturalnej skłonności do dobra⁷⁰. Wolność ludzka uwarunkowana jest przez namiętności, co potwierdza doświadczenie dnia codziennego. Ich wpływ na wolność nie może być marginalizowany, stąd jednym z istotnych przejawów realizowania własnej wolności jest opanowywanie swoich namiętności. Dlatego ważną rolę w kształtowaniu naszej wolności odgrywają cnoty (usprawnienia)⁷¹. Jesteśmy wolni na miarę bytu osobowo-potencjalnego, który ma możliwość usprawniania się w zakresie działania. Dramat ludzkiej wolności dokonuje się we wnętrzu osoby ludzkiej, gdy wybierając sąd praktyczny o dobru, człowiek sam się determinuje do działania, konstytuując siebie jako przyczynę sprawczą i realne źródło działania. Akt decyzji stanowi serce wolności, jest równocześnie momentem samostanowienia, ustanawiania siebie jako autora czynu⁷². Owo samostanowienie jest uwarunkowane procesem poznawczym, w którym doświadczam, że posiadam samego siebie, a następnie doświadczam, że poprzez wolę panuję nad swymi aktami chcenia i nie-chcenia, a więc

⁶⁹ Tenże, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna I*, 75–89, I, q. 82, a. 1, resp., tłum. i oprac. S. Swieżawski, Pallottinum, Poznań 1956, s. 404.

⁷⁰ „Wola powoduje coś tylko poruszana przez swój przedmiot, którym jest pożądane dobro i cel”. Tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 14, a. 2, resp., tłum. A. Aduszkiewicz i in., Antyk, Kęty 1998, t. 1, s. 633.

⁷¹ Por. J a r o s z y ń s k i, *Kultura. Dramat natury i osoby*, s. 191n; zob. Z. P a ń p u c h, hasło „Cnoty i wady”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 216-231.

⁷² Por. K. W o j t y ł a, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 425-427.

doświadczam samopanowania⁷³. Aby zaistniało konkretne działanie, muszą najpierw zaistnieć realne warunki. Decyduje o nich człowiek, wybierając taki sąd praktyczny o dobru, który przez wolę zostaje uznany za sąd determinujący osobę do działania. Wolność działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego działania, a jej przekreślenie jest zarazem zanegowaniem ludzkiej działającej natury⁷⁴.

*

Filozoficzny namysł pokazuje, że problematyka wolności jest wielowątkowa, wymaga uwzględnia płaszczyzn antropologicznej, politycznej oraz społecznej. Okazuje się to szczególnie ważne w obliczu przemian społeczno-kulturowych, w których istotne znaczenie odgrywiają praktyki konsumpcyjne. Kultura będąca rezultatem tych praktyk staje się paletą opcji kreowania tożsamości, konsumowania symboli i tworzenia nowoplemion; jej funkcją nie jest uszlachetnianie czy uprawa, ale „namnażanie” potrzeb, pragnień i zachcianek. Kultura ta „nie posiada «ludu» do oświecania i uszlachetniania; posiada natomiast klientów do uwodzenia”⁷⁵ – konstatuje Bauman. „Uwodzenie, w odróżnieniu od oświecania czy uszlachetniania, nie jest zadaniem do jednorazowego, raz-na-zawsze spełnienia, lecz niekończącą się czynnością. Funkcją kultury nie jest zaspokajanie istniejących potrzeb, ale stwarzanie nowych – przy równoczesnym utrzymywaniu potrzeb już wprzód zakorzenionych czy posiadanych w stanie permanentnego niezaspokojenia. Jej troską naczelną jest zapobieganie satysfakcji jej byłych wychowanków/podopiecznych, teraz w klientów przedziergniętych, a już szczególnie przeciwdziałanie ich kompletnej i ostatecznej, niewymagającej dalszych uzupełnień satysfakcji, jaka nie pozostawiłaby miejsca dla dalszych, nowych i jeszcze niezaspokojonych pożądań i zachcianek”⁷⁶. Człowiek-konsument, kierując się tak zwanymi opcjami, zgodnie z zasadą pożytku i przyjemności, jednocześnie skazany jest na wolność, która staje się koniecznością nieustannego budowania nowych, zawsze odwoływalnych projektów bytowania⁷⁷. Moralność takiego konsumenta jest autentyczna i heroiczna, skazuje go bowiem na całkowicie indywidualne wybory, pozbawione

⁷³ Por. tamże, s. 429-432.

⁷⁴ Por. M.A. K r a p i e c, *Natura ludzkiej wolności*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, s. 38.

⁷⁵ B a u m a n, *Kultura w płynnej nowoczesności*, s. 30.

⁷⁶ Tamże, s. 31.

⁷⁷ Zob. t e n ż e, *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, „Er(tr)go. Teoria – Literatura – Kultura” 2003, nr 1(6), s. 9-25; por. I. Z i e m i ń s k i, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 146.

oparcia w obiektywnym porządku rzeczywistości. W efekcie następuje utrata rozumienia siebie oraz kryzys w zakresie działania: „Nie wiemy już, dokąd idziemy, nie wiemy nawet, czy postępujemy w prostej linii, czy też kręcimy się w kółko”⁷⁸ – pisze Bauman.

Pojmowanie wolności winno być nabudowane na rozumieniu człowieka jako osoby, realizowanie wolności natomiast winno suponować rozeznanie rzeczywistości w aspekcie prawdy i dobra. Człowiek rodzi się z inklinacją do wolności, ale konstytuowanie siebie jako realnego źródła działania wymaga usprawnienia. Możemy wychować siebie do wolności, a więc do podejmowania decyzji z większą niezależnością od różnych form konieczności. Dokonując coraz bardziej zreflektowanych, świadomych aktów decyzji i poddając je autodeterminacji, możemy usprawniać się w dokonywaniu wolnych wyborów, a podejmując decyzje roztropnie i cnotliwie – kształtować nasze osobowe oblicze. W ten sposób poszerzamy depozyt niszy kulturowej, w której możemy rozwijać osobowe wymiary naszego życia. Tak rozumiana wolność nie jest samowolą czy dowolnością działania, nie jest wolnością absolutną, ale wolnością w granicach racjonalności oraz amabilności, na miarę doskonałości bytu osobowego. Dlatego należy pogłębiać rozumienie prawidłowej wizji osoby ludzkiej oraz związanej z tą wizją koncepcji ludzkiej wolności. Wychowanie człowieka do właściwego przeżywania wolności i życie w tej wolności stanowić będzie najlepszą gwarancję poszerzania kultury życia i cywilizacji miłości, a tym samym stanowić szansę na przezwycięzenie kryzysu cywilizacji zachodniej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Appadurai, Arjun. *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji*. Translated by Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas, 2005.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Edited and translated by Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- . *O częściach zwierząt*. In Arystoteles, *Dziela wszystkie*. Vol. 3. Translated and edited by Paweł Siwek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- . “Zachęta do filozofii.” Edited and translated by Kazimierz Leśniak. In Arystoteles, *Dziela wszystkie*. Vol. 6. Edited and translated by Maria Chigerowa et al. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2001.

⁷⁸ Z. B a u m a n, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994, s. 72.

- Baudrillard, Jean, and [Philippe Petit]. *Przed końcem: Rozmawia Philippe Petit*. Translated by Renata Lis. Warszawa: Sic!, 2001.
- Baumann, Zygmunt. *Consuming Life*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- . *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa: Instytut Kultury, 1994.
- . *Kultura w płynnej nowoczesności*. Warszawa: Agora, 2011.
- . “O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie.” *Er(r)go: Teoria – Literatura – Kultura*, no. 1 (6) (2003): 9–25.
- Beck, Ulrich. *Spoleczeństwo ryzyka: W drodze do innej nowoczesności*. Translated by Stanisław Cieśla. Warszawa: Scholar, 2002.
- Berlin, Isaiah. “Dwie koncepcje wolności.” Translated by Daniel Grinberg. In Berlin, *Cztery eseje o wolności*. Translated by Hanna Bartoszewicz et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- . “Wstęp.” Translated by Dorota Lachowska. In Berlin, *Cztery eseje o wolności*. Translated by Hanna Bartoszewicz et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Bierdiajew, Nikołaj. *Nowe średniowiecze*. Translated by Marian Reutt. Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze Rój, 1936.
- Boecjusz, Anicjusz Manliusz Sewerynus. “Contra Eutychen et Nestorium – Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi.” In Boecjusz, *Traktaty teologiczne*. Translated by Agnieszka Kijewska and Rafał Bielak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.
- Brzeziński, Zbigniew. *Bezład: Polityka światowa na progu XXI wieku*. Translated by Krzysztof Murawski. Warszawa: Editions Spotkania, 1993.
- de Cervantes, Miguel. *Przemysłny Hidalgo Don Kichot z Manczy*. Vol. 2. Translated by Edward Boyé. Warszawa: Książka i Wiedza, 1952.
- Croce, Benedetto. *History of Europe in the Nineteenth Century*. Translated by Henry Furst. New York: Harcourt, Brace, and Company, 1933.
- Diamond, Jared. *Upadek: Dlaczego niektóre społeczeństwa upadły, a innym się udało*. Translated Jacek Lang et al. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2010.
- de Dijjn, Herman. “Wolność we współczesnej kulturze.” Translated by Artur Szutta. In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Gilson, Étienne. *Bóg i filozofia*. Translated by Maria Kochanowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.
- Golka, Marian. *Aparycje współczesności*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2015.
- . *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2012.
- Hall, Stuart. “The Question of Cultural Identity.” In *Modernity and Its Futures*. Edited by Stuart Hall, David Held, and Tony McGrew. Cambridge: Polity Press, 1992.
- . “Who Needs ‘Identity.’” In *Identity: A Reader*. Edited by Paul du Gay, Jessica Evans, and Peter Redman. London: Sage, 2014.
- Jan Paweł II. “Kultura i perspektywy przyszłości świata.” Address to the university professors and men of the world of culture. Coimbra, May 15, 1982. *L'Osservatore Romano*, Polish Edition 3, no. 5 (29) (1982): 14–15.

- . “W imię przyszłości kultury.” Address to UNESCO. Paris, June 2, 1980. *L’Osservatore Romano*, Polish Edition 1, no. 6 (1980): 1, 4–6.
- Jaroszyński, Piotr. *Etyka: Dramat życia moralnego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Most, 1993.
- . *Kultura: Dramat natury i osoby*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2020.
- Kamiński, Stanisław. “Nauka i filozofia a mądrość.” In Kamiński, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*. Edited by Tadeusz Szubka. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1989.
- Kapuściński, Ryszard. *Autoportret reportera*. Edited by Krystyna Strączek. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.
- Kieries, Henryk. *Człowiek i cywilizacja*. Lublin: Fundacja Servire Veritati, 2007.
- . “Kultura maski czy kultura osoby?” In *Osoba i realizm w filozofii*. Edited by Andrzej Maryniarczyk and Katarzyna Stępień. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2002.
- . *Osoba i społeczność*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- . “Sztuka religijna – religijność sztuki.” In *Filozofia o religii: Prace dedykowane Siostrze Profesor Zofii Józefie Zdybickiej*. Edited by Włodzimierz Dłubacz. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2009.
- Krapiec, Mieczysław A. *Człowiek i kultura*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- . *Człowiek w kulturze*. Warszawa: Gutenberg-Print, 1996.
- . *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.
- . “Natura ludzkiej wolności.” In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Kuykendall, Eleanor, ed. *Philosophy in the Age of Crisis*. New York: Harper and Row, 1970.
- Maffesoli, Michel. *Times of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage, 1996.
- Marcuse, Herbert. *Człowiek jednowymiarowy: Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Translated by Wiesław Gromczyński, Stanisław Konopacki, et al. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1991.
- Maryniarczyk, Andrzej. “Wolność a prawda.” In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Maryniarczyk, Andrzej, and Katarzyna Stępień, eds. *Błąd antropologiczny i jego konsekwencje w kulturze*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2021.
- Maryniarczyk, Andrzej, et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 2, s. v. “Cnoty i wady” (by Zbigniew Pańpuch). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001.
- et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 6, s. v. “Kryzys” (by Henryk Kieries). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005.

- et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 9, s. v. “Wolność” (by Mieczysław A. Krąpiec). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- et al., eds. *Powszechna Encyklopedia Filozofii*. Vol. 7, s. v. “Osoba” (by Mieczysław A. Krąpiec). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2006.
- Naisbitt, John, Nana Naisbitt, and Douglas Philips. *High Tech – High Touch: Technologia a poszukiwanie sensu*. Translated by Alicja Unterschuetz. Poznań: Zysk i S-ka, 2003.
- Ortega y Gasset, José. *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*. Translated by Piotr Niklewicz and Henryk Woźniakowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1982.
- Polanowska-Sygulska, Beata. *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1998.
- Postman, Neil. *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*. Translated by Anna Tanalska-Duleba. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995.
- Ricoeur, Paul. “Kryzys – zjawisko swoiście nowoczesne.” Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In *O kryzysie: Rozmowy w Castel Gandolfo*. Edited by Krzysztof Michalski. Translated by Anna Kluba et al. Warszawa: Res Publica, 1990.
- de Rougemont, Denis. “A Lecture on ‘The History of the Ideal for a United Europe.’” In de Rougemont, *The Meaning of Europe*. Translated by Alan Braley. London: Sidgwick & Jackson, 1965.
- Sartre, Jean-Paul. *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Translated by Janusz Krajewski. Warszawa: Muza, 1998.
- Schweitzer, Albert. *Kulturphilosophie*. Vol. 1. *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. Bern: C. H. Beck, 1923.
- . *Kulturphilosophie*. Vol. 2. *Kultur und Ethik*. Bern: C. H. Beck, 1923.
- Sochoń, Jan. *Religia w projekcie postmodernistycznym*. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2012.
- Spengler, Oswald. *Zmierzch Zachodu: Zarys morfologii uniwersalnej*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Szostek, Andrzej. “Wolność – prawda – sumienie.” *Ethos* 4, nos. 3–4 (15–16) (1991): 25–37.
- Tarasiewicz, Paweł. “‘Osoba’ jako kryterium badawcze?” In *Kultura i metoda*. Edited by Joanna Michalik. Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury Eneteia, 2011.
- Thomae Aquinatis. “De potentia.” Edited by P. M. Pession. In Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae*. Vol. 2. Edited by P. Bazzi et al. Taurini et Romae, Marietti, 1965.
- . *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Edited by M. R. Cathala and Raimondo M. Spiazzi. Taurini and Romae: Marietti, 1971.
- . *Summa theologiae*. Vol. 1. Edited by Patri Caramelo. Torino: Marietti, 1952.
- Tomasz z Akwinu. *Kwestie dyskutowane o prawdzie*. Vol. 1. Translated Adam Aduszkiewicz et al. Kęty: Antyk, 1998.
- . *Traktat o człowieku: Summa teologiczna I, 75–89*. Edited and translated by Stefan Świeżawski. Poznań: Pallottinum, 1956.

- Touraine, Alain. *Po kryzysie*. Translated by Marcin Frybes. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2013.
- Toynbee, Arnold J. *Cywilizacja w czasie próby*. Translated by Wojciech Madej. Warszawa: Przedświt and Fundacja Aletheia, 1991.
- . *Studium historii*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Osobowa struktura samostanowienia." In *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Ziemiński, Ireneusz. "Ateizm i teizm: Dwie interpretacje wolności." In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia J. Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- . "Postmodernizm a dylematy człowieka." *Ethos* 9, no. 1–2 (33–34) (1996): 141–9.
- Znaniński, Florian. *Upadek cywilizacji zachodniej: Szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*. Poznań: Komitet Obrony Narodowej, 1921.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech DASZKIEWICZ – Kryzys cywilizacji zachodniej a problem wolności
DOI 10.12887/35-2022-4-140-06

W artykule podjęty został problem wolności jako jednej z fundamentalnych własności człowieka. Dramat ludzkiej wolności dokonuje się we wnętrzu osoby ludzkiej, gdy wybierając sąd praktyczny o dobru, człowiek sam siebie determinuje do działania, konstytuuje siebie jako przyczynę sprawczą i realne źródło działania. Akt decyzji stanowi serce wolności, jest równocześnie momentem stanowienia siebie jako autora czynu. Wolność działania i wyboru wchodzi w samą strukturę ludzkiego działania, a jej przekreślenie jest zarazem zanegowaniem działającej ludzkiej natury. We współczesnej cywilizacji zachodniej występuje tendencja do absolutyzowania wolności. Wolność bywa utożsamiana z możliwością nieograniczonej konsumpcji, co pociąga skutki natury antropologicznej. Aby przezwyciężyć kryzys cywilizacji zachodniej należy poddać refleksji problem człowieka i jego działania. Wówczas okazuje się, że wolność nabudowana jest na prawdzie o rzeczywistości oraz o człowieku jako osobie.

Słowa kluczowe: wolność, kultura, cywilizacja, kryzys, osoba

Kontakt: Katedra Metafizyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.daszkievicz@kul.pl
https://www.kul.pl/dr-hab-wojciech-daszkievicz,art_16354.html
ORCID: 0000-0003-3904-293X

Wojciech DASZKIEWICZ, *The Crisis of Western Civilization and the Problem of Freedom*

DOI 10.12887/35-2022-4-140-06

Freedom is one of the fundamental attributes of man. The drama of human freedom takes place in the inner core of the human person where, by choosing a practical judgment about the good, man determines himself to act, constituting himself as an efficient cause and real source of action. The act of decision is the heart of freedom; it is at the same time the moment of one's self-determination as an author of an act. Freedom of action and choice is inherent in the very structure of human action and its denial leads necessarily to the negation of human nature as the principle of action. In modern Western civilization there is a tendency to absolutize freedom. Freedom is sometimes identified with the possibility of unlimited consumption, which entails anthropological consequences. To overcome the crisis of Western civilization, it is necessary to reflect on the human being and his actions. In such a context, freedom turns out to be based only on the truth about reality and about man as a person.

Keywords: freedom, culture, civilization, crisis, person

Contact: Katedra Metafizyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: wojciech.daszkieicz@kul.pl

https://www.kul.pl/dr-hab-wojciech-daszkieicz,art_16354.html

ORCID: 0000-0003-3904-293X

Ks. Lech WOŁOWSKI

KU FATALISTYCZNEMU ZNIEWOLENIU?

Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności
w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca

Winę za szerzenie się neopogaństwa ponoszą nie tylko myśliciele tacy, jak Nietzsche czy Comte, ale również – a być może przede wszystkim – współcześni chrześcijanie, których postawa odległa jest od prawdziwego chrześcijaństwa, zwłaszcza tego z pierwszych wieków. De Lubac przyznaje, że autokrytyka ze strony chrześcijan jest niezbędna, zwraca jednak uwagę na niebezpieczeństwo przekroczenia cienkiej linii, za którą przeradza się ona w autodestrukcję.

Od chwili wkroczenia chrześcijaństwa na arenę dziejów świata rozgorzała z nowym impetem dyskusja na temat wolności. Idea zbawienia, jaką przyniosło chrześcijaństwo, wiązała się bowiem bezpośrednio z problemem wyzwolenia: przede wszystkim wyzwolenia z więzów grzechu i kajdan śmierci, ale także wyzwolenia spod władzy fatum, arbitralnie decydującego o losach ludzi. W specyficznym chrześcijańskim ujęciu wyzwolenie jest wynikiem łaski, która stała się udziałem ludzkości za sprawą Boga-Człowieka, Boga-Wyzwolicielem, Jezusa Chrystusa.

Jeden z najbardziej znanych współczesnych myślicieli polskich, Józef Tischner, zwrócił uwagę, że w literaturze chrześcijańskiej zdecydowanie za mało miejsca poświęca się zagadnieniu relacji między nowością łaski wyzwolenia, jaką w starożytności przyniosło chrześcijaństwo, a dawnymi pogańskimi wierzeniami w fatum. Tischnera niepokoiła tendencja do zamykania problematyki wolnościowej i charytologicznej w granicach wewnątrzchrześcijańskich polemik¹, takich jak kontrowersja między Augustynem a Pelagiuszem, między obrońcami doktryny Soboru Trydenckiego a luteranami czy też późniejsze już wewnątrzkatolickie spory dotyczące tak zwanego problemu de auxiliis². Doniosłość idei łaski wyzwolenia, zdaniem Tischnera, daje się poznać i nabiera pełnego blasku nie w tego rodzaju wewnątrzkościelnych sporach, lecz właśnie

¹ Szarzej na ten temat por. J. T i s c h n e r, *Podglądanie Pana Boga*, „Znak” 49(1997) nr 12(511), s. 10-17; por. t e n ż e, *Łaska i wolność, czyli spór o podstawy liberalizmu*, „Znak” 44(1992) nr 5(444), s. 10-25.

² Spór dotyczył relacji między łaską Bożą a wolnością człowieka, a toczony był w szesnastym i siedemnastym wieku przez dwa zwaśnione zakony: jezuitów, określanych w tym sporze mianem molinistów, z Luisem de Moliną (1535-1600) na czele i dominikanów, reprezentowanych przez bańezjan występujących pod kierownictwem Domingo Bañeza (1528-1604).

w konfrontacji z dominującą w pogańskim antyku ideą rządzącego losami ludzi fatum. Krakowski myśliciel pytał: „Czy idea łaski, jaką wniosło chrześcijaństwo, nie miała żadnego związku z wiarą w fatum? Czy jest do pomyślenia, by jej wyznacznikiem były wyłącznie spory wewnętrzkościelne? W ogromnej literaturze poświęconej dziejom koncepcji łaski także nie znalazłem głębszego opracowania tematu relacji łaski do fatum”³.

Słowa te stanowią wyzwanie dla teologa i inspirują do poszukiwań. Z jednej strony trudno nie przyznać Tischnerowi racji, iż problematyka ta jest tak istotna, że zasługuje na dogłębne opracowanie, z drugiej strony jednak trudno byłoby się zgodzić, że obecnie brak literatury na temat relacji między pogańskim fatum a chrześcijańską wolnością i łaską. Sam Tischner poświęcił znaczną część swoich prac temu zagadnieniu; prace te są dobrze znane i zostały już opracowane, nie będą więc przedmiotem niniejszych analiz⁴. Należy jednak wspomnieć o wypracowanej przez Tischnera kluczowej, syntetycznej formule łączącej wolność z łaską: „Wolność to jakby łaska wszystkich łask”⁵.

Dzięki powyższej obserwacji możemy stwierdzić, że tym, co zasługuje na szczególne zainteresowanie, nie jest tylko relacja pogańskiego fatum wobec chrześcijańskiej łaski, ale także – a może przede wszystkim – relacja pogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności. Głęboką refleksję w tym zakresie podjęli dwaj inni wielcy myśliciele dwudziestego wieku: szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar i jego mistrz, a zarazem długoletni przyjaciel, francuski jezuita Henri de Lubac. Tischner do pewnego stopnia świadom był znaczenia myśli von Balthasara w zakresie refleksji nie tyle nad problematyką fatum, ile nad zagadnieniem wolności. Świadczą o tym chociażby następujące słowa: „Znakomicie pisze o tym Urs von Balthasar, choć nie on jedyny. Wolność okazuje się wewnętrznym wymiarem Boga. Nie o to chodzi, że Bóg jest wolny w stosunku do stworzeń, bo jak mogłoby być inaczej? Chodzi o to, że Bóg jest «wewnętrznie wolny»”⁶.

W niniejszym artykule, odpowiadając po części na wyzwanie rzucone przez Tischnera i opierając się na flagowym dziele von Balthasara, *Teodra-*

³ Tischner, *Podglądanie Pana Boga*, s. 12.

⁴ Do prac tych, obok już wymienionych, należą przede wszystkim: t e n ż e, *Nadzieja czeka na słowo. Rekolekcje*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011; t e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011. Na temat wkładu Tischnera w rozwijanie tych zagadnień zob. np. K. T r o m b i k, *Wolność a łaska. Interpretacja problemu w filozofii Józefa Tischnera*, „Analecta Cracoviensia” 50(2018), s. 173-190; L. W o ł o w s k i, *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019; t e n ż e, *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner*, „Verbum Vitae” 40(2022) nr 2, s. 303-333.

⁵ J. T i s c h n e r, *Wolność – łaska wszystkich łask*, w: tenże, *Nieszcześnie dar wolności*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 12.

⁶ T e n ż e, *Książka na manowcach*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 95.

*matyce*⁷, przeanalizujemy jego teodramatyczno-wolnościową myśl właśnie pod kątem relacji wolności do idei antycznego fatum. O tym, jak ważne jest to dzieło dla podjętej tu tematyki, świadczy trafne spostrzeżenie Stanisława Budzika: „Najważniejszym słowem *Theodramatik* jest «wolność», węzeł gordyjski filozofii i teologii chrześcijańskiej, ciągle szukającej bezpiecznej drogi pomiędzy Scyllą wszechmocy Bożej a Charybdą ludzkiej wolności i ocierającej się niebezpiecznie o rafy to jednej, to znów drugiej. Podejmując problem wolności, dotyka Balthasar jednego z najbardziej namiętnie dyskutowanych współcześnie tematów, charakteryzującego się także wyjątkową aktualnością społeczno-polityczną”⁸.

Na tym jednak nie wyczerpuje się współczesna literatura chrześcijańska dotycząca tej specyficznej relacji. Drugi wspomniany wyżej autor nie tylko doskonale uzupełnia myśl von Balthasara, ale również idzie dalej, dostrzegając współczesne implikacje relacji fatum–wolność. Otóż de Lubac wyraźnie zaznacza, że problematyka tej relacji nie zamyka się w ramach teologiczno-historycznego studium dotyczącego przewyciężenia pogańskiego fatum za pomocą chrześcijańskiej idei łaski wyzwolenia, i zauważa, iż powraca dziś ona, co prawda w odwrotnym porządku, ale za to ze zdwojoną siłą. Obserwujemy bowiem próbę ponownego przewyciężenia chrześcijańskiej (a zatem opartej na łasce) koncepcji wolności i zastąpienia jej propozycjami neopogańskimi, prowadzącymi do nowych zniewoleń, dużo bardziej niebezpiecznych od tych związanych z antycznym fatum.

Francuski jezuita wskazał na swego rodzaju paradoks: w starożytności chrześcijaństwo uwolniło człowieka od pogańskiego fatum, człowiek nowożytny zaś pragnie uwolnić się z więzów chrześcijaństwa i poszukuje wyzwolenia w propozycjach neopogańskich. Szczególną uwagę zwrócił de Lubac na zagrożenia płynące z pozytywistycznego programu Auguste’a Comte’a i radykalnego ateizmu Friedricha Nietzschego.

O aktualności rozważań de Lubaca na ten temat pisze Marek Wójtowicz we wstępie do polskiego wydania głównego dzieła jezuita *Dramat humanizmu ateistycznego*⁹: „Książka ta jest ważna zwłaszcza dzisiaj, gdy w jednoczącej się Europie trwają dyskusje politycznych elit nad miejscem Boga i kultury

⁷ Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Teodramatyka*, t. 1, *Prolegomena*, tłum. M. Mijałska, M. Rodkiewicz, W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005; t. 2, *Osoby dramatu*, cz. 1, *Człowiek w Bogu*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006; t. 2, cz. 2, *Osoby w Chrystusie*, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2006. Pozostałe tomy *Teodramatyki* nie ukazały się jak dotąd w języku polskim.

⁸ S. B u d z i k, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda*, H. U. von Balthasara i R. Schwagera, Biblos, Tarnów 1997, s. 190.

⁹ Zob. H. d e L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

chrześcijańskiej w społeczeństwie. Kulminacyjnym punktem tej dyskusji są spory wokół projektu Konstytucji Europejskiej. Niektóre wpływowe środowiska polityczne chcą usunąć Boga chrześcijańskiego Objawienia na margines życia społecznego i kulturalnego. To swoisty powrót do pogaństwa. Tak łatwo zapomina się, jak wiele ze swego dziedzictwa kulturowego Europa zawdzięcza Kościołowi¹⁰.

Wnioski de Lubaca stanowią jeden z głównych motywów podjęcia w niniejszym artykule problematyki relacji nie tylko pogańskich, ale zwłaszcza neopogańskich wersji fatum do chrześcijańskiej wolności. Można bowiem postawić pytanie: jakie znaczenie dla dzisiejszego czytelnika mogą mieć analizy starożytnego pojęcia fatum w jego relacji do idei wolności? Wszak we współczesnym języku potocznym słowa takie, jak „fatum”, są już nieobecne. Tymczasem, jak zauważa de Lubac, termin ten wprawdzie został wyeliminowany ze społecznego dyskursu, niemniej jednak szerzą się neopogańskie wersje fatalistycznych wierzeń, stanowiąc jedno z najważniejszych zagrożeń i zarazem wyzwń dla współczesnego Kościoła¹¹.

Powagę tych neopogańskich zagrożeń doskonale ujął w swej refleksji sam Tischner: „To paradoksalne, ale aby odpowiedzieć na pytanie, co to jest więź, którą chrześcijaństwo proponuje nam, ludziom, musimy zapytać o to, co jest przeciwieństwem chrześcijańskiej więzi. Co jest jej najbardziej radykalnym zaprzeczeniem? Czy ateizm? Czy laicyzm? Nic podobnego. Zaprzeczeniem jest coś, co chrześcijanie, a jeszcze przedtem Żydzi, nazywali słowem «pogaństwo»”¹².

Warto powrócić do analiz von Balthasara i de Lubaca nie tylko po to, by przekonać się, jak wielki wkład wnieśli oni w rozważania nad tym jakże ważnym problemem, ale przede wszystkim po to, by uświadomić sobie jego aktualność i doniosłość wyzwania, jakie stanowi on dla współczesnego Kościoła. Wnioski wyprowadzone z niniejszych refleksji mają na celu uwrażliwienie współczesnych chrześcijan, a zwłaszcza filozofów i teologów, na konieczność wyraźnego odróżnienia autentycznego studium nad problemem chrześcijańskiej wolności od rozmywania i niwelowania jej istoty poprzez mniej lub bardziej świadome wprowadzanie do dyskursu na jej temat neopogańskich treści.

¹⁰ M. W ó j t o w i c z, *Wstęp*, w: de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, s. 8.

¹¹ Jasno mówi o tym także *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyliczając różne formy neopogańskich zagrożeń wolności: „Korzystanie z horoskopów, astrologia, chiromancja, wyjaśnianie przepowiedni i wróżb, zjawiska jasnowidztwa, posługiwanie się medium są przejawami chęci panowania nad czasem, nad historią i wreszcie nad ludźmi, a jednocześnie pragnieniem zjednania sobie ukrytych mocy. Praktyki te są sprzeczne ze czcią i szacunkiem – połączonym z miłą boją – które należą się jedynie Bogu” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 2116, Pallottinum, Poznań 1994, s. 486n.).

¹² T i s c h n e r, *Nadzieja czeka na słowo*, s. 246.

POGAŃSKIE FATUM W KONTEKŚCIE TRAGEDII ANTYCZNEJ
Von Balthasara teodramatyczne ujęcie wolności

Von Balthasar ujmując problem relacji pogańskiego fatum i chrześcijańskiej wolności w kategoriach teatrologicznych¹³. Nawiązując do Heglowskiej filozofii dramatu, częściowo z niej czerpiąc, a częściowo z nią polemizując, podejmuje zadanie zbudowania własnej propozycji – teodramatyki, w której kluczową rolę odgrywać będzie analogia między dramatem immanentnym i transcendentnym: „W ten sposób zarysowała się nić przewodnia dla krytycznego osądu dramatyki heglowskiej w kontekście naszego przedsięwzięcia: znaleźć i spożytkować analogię między dramatyką świata (która znajduje swoją naoczną formę w teatrze) a dramatyką relacji Boga i człowieka (teodramatyką)”¹⁴.

Szwajcarski teolog podkreśla zasługi niemieckiego filozofa, doceniając fakt, że dostrzegł on wskazaną powyżej analogię, a w szczególności możliwość zastosowania jej w analizie zagadnienia relacji antycznej tragedii greckiej do chrześcijańskiego dramatu Getsemani i Golgoty. Von Balthasar nie kryje bezpośredniej inspiracji myślą Georga Wilhelma Friedricha Hegla: „Od początku interesował się on też grecką tragedią, o której już w 1802 roku pisze: «Absolut wiecznie gra sam ze sobą nie co innego, jak przedstawienie tragedii greckiej: przyjmuje postać obiektywną, w tej postaci poddaje się cierpieniu i śmieci i z popiołów wznosi się ku chwale». Z perspektywy tragedii to, co potem w wydarzeniu Chrystusa zostanie ukazane jako absolutnie poważne, wydaje się początkowo grą Absolutu z samym sobą; ale schemat, na którym opiera się chrześcijaństwo (samoprezentacja Absolutu, przy czym osoby są tylko «maskami» ducha) jest zasadniczo taki sam”¹⁵.

Inspiracja nie oznacza jednak bezkrytycznej asymilacji. W zakresie, w jakim mówimy o analogii – jak wiadomo, niepodobieństwo analogonów niepomernie przekracza ich podobieństwo – von Balthasar pozostaje w zgodzie z Heglem. Szwajcarski teolog zwraca jednak uwagę, że Hegel bynajmniej nie poprzestawał na analogii i posunął się niemalże do utożsamienia absolutnej powagi i niepowtarzalności ofiary Chrystusa z filozoficznie wyabstrahowaną teorią gry Absolutu z samym sobą. Wobec takiej redukcji von Balthasar występuje ze zdecydowaną krytyką, wskazując na niedopuszczalność zamazywania granicy między pogańskimi przedstawieniami i filozoficznymi abstrakcjami a chrześcijańską rzeczywistością. Zwraca przy tym uwagę, że tego typu pró-

¹³ Syntetyczne wprowadzenie do teatrologicznego instrumentarium *Teodramatyki* von Balthasara zawarł w swojej pracy Stanisław Budzik (por. B u d z i k, dz. cyt., s. 155-189).

¹⁴ V o n B a l t h a s a r, dz. cyt., t. 1, s. 60n.

¹⁵ Tamże, s. 61.

by kończą się najczęściej popadnięciem w którąś z herezji: „W ten sposób chrystologia zostaje zdystansowana filozoficznie (i to zarówno wedle wzorca nestoriańskiego, jak i monofizyckiego, bo *czysty* człowiek jest również czystym przedstawieniem Boga), podobnie jak nauka o Trójcy Świętej (wedle wzorca sabeliańskiego i patrypasjańskiego) między tragedią jako grą a Pasją chrześcijańską jako dziedziną powagi, analogia (konieczna, by stworzyć teodramatykę) przechodzi w tożsamość. A nieosobowość losu czy też «substancji moralnej» w tragedii zachowuje przewagę w stosunku do personalizmu Pasji i Zmartwychwstania; [...] podczas gdy przecież teologicznie osobowy Chrystus wyniósł się ponad wszystkie te siły”¹⁶.

Von Balthasar podkreśla więc wyraźnie, że wyjątkowość i niepowtarzalność wydarzenia Chrystusa w nieskończony sposób przekracza zarówno abstrakcyjne dywagacje filozoficzne, jak i nieosobowe siły losu, czyli wszystko to, co w antycznej tragedii nosiło miano fatum. Oczywiście teolog z Bazylei nie lekceważy problematyki fatum, poświęca jej w pierwszym tomie *Teodramatyki* specjalną sekcję zatytułowaną „Śmierć jako fatum”, podkreślając – co istotne – że kwestii tej nie można ograniczyć tylko do obszaru tragedii antycznej, dotyczy ona bowiem także dramatu współczesnego: „Dramat może polegać na tym, że [jego bohater – L.W.] żyjący, zaszczyty, pchany ku śmierci, zostaje przez nią osaczony. W antycznych dramatach prowadzącymi ową nagonkę mogą być bogowie: Atena ściga Sofoklesowego Ajaksa: «Bogini [...] dręczy mnie śmiertelnie», Hera mroczy umysł powracającego ze świata podziemnego Eurypidesowego Heraklesa, by zamordował swoich synów. We współczesnym dramacie to ludzie, niekiedy mitycznej wielkości, urządzają polowanie na ludzi: tak bezlitosna *Starsza pani* Dürrenmatta, która zubożałemu rodzinnemu miasteczku Güllen ofiarowuje miliard, i tym samym kupuje sobie sprawiedliwość: jeden z mieszkańców ma zamordować Alfreda Illa”¹⁷.

Należy jednak podkreślić, że według von Balthasara to, co odróżnia antyczne fatum od jego współczesnych odpowiedników, opiera się na charakterystycznym dla ludów we wczesnych stadiach kultury braku kluczowego rozróżnienia między „winą obiektywną i subiektywną”¹⁸. To bardzo delikatna kwestia. Jeśli bohater antycznej tragedii greckiej popełnił błąd, dopuszczając się czynu obiektywnie karygodnego, to ponosi jego konsekwencje, nawet gdy okoliczności powodują, że subiektywnie pozostaje on bez winy. W dramacie chrześcijańskim sprawca czynu ze względu na owe okoliczności zasługiwałby na wybaczenie, bohater antyczny zaś nie mógł na to liczyć: „Owego błędu w kilku największych tragediach nie da się dowieść jako subiektywnej winy

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 350.

¹⁸ Tamże, s. 428.

jak np. w przypadku Edypa czy Antygony, ale także Orestesa, który mord na matce popełnia przecież wyraźnie na rozkaz boga Apollina. Ich sytuacje, czy czyny, obiektywnie są straszne, ale oni sami subiektywnie są niewinni, dlatego Orestesa sąd wprawdzie uniewinnia, ale nie wybacza się mu «jak chrześcijańskiemu grzesznikowi»¹⁹.

Tragedia antyczna pozostawia otwarte pytanie o sprawiedliwość – ze względu na wszechobecne w niej i wszechwładne fatum udzielenie satysfakcjonującej odpowiedzi nie jest możliwe. Jakościową zmianę przynosi dopiero chrześcijaństwo, w którym „na pierwszy plan wysuwa się osobista odpowiedzialność”²⁰. „Dopiero przez chrześcijaństwo kwestia osobistej odpowiedzialności zyskuje nieznaną w antycznej tragedii ostrość”²¹. Rzeczywistość winy obiektywnej i kwestia związanych z nią okoliczności zewnętrznych zawsze pozostają niejako w tle, na pierwszy plan wysuwa się jednak nowa interpretacja winy oraz paradoksalna rola i całkowicie odmienna instancja sędziego: „Również w obszarze chrześcijańskim istnieje otaczający stan świata, mający coś wspólnego z winą w ogóle, a zatem także z winą jednostki, która tu solidaryzuje się ze wszystkimi winnymi; swojej winy i pokuty nie może wyprowadzić często z ogólnego losu. Jedynym sędzią świata, uznanym w chrześcijaństwie, jest ten, który, sam niewinny, solidaryzował się ze wszystkimi winnymi i swojej prawdy nie mógł objawić inaczej jak poprzez śmierć złoczyńcy”²².

Chrześcijańskie przewyciężanie antycznej idei fatum dokonywało się stopniowo i nie było łatwe. Problemy winy obiektywnej, winy pokoleniowej czy współodpowiedzialności nadal pozostają, ale Chrystus – z perspektywy łaski – rzuca na nie nowe światło: „Wolność walczy tu nie tylko z hamującymi siłami, ale może natrafić na warstwę, gdzie fatum winy – posługując się językiem chrześcijańskim: misterium winy pokoleniowej («grzech pierworodny»), współodpowiedzialności za coś, o czym nie wiem, staje się nieuniknione: wedle Pascala najciemniejsze z misteriów chrześcijańskich. A być może tylko rozbłyskujące za tą ciemnością światło Chrystusa jest w stanie dać podjętej w sposób wolny współodpowiedzialności przynajmniej znak możliwego rozjaśnienia”²³.

Niewątpliwie kluczowym elementem występującym w powyższym cytacie jest rozumiana po chrześcijańsku wolność.

Wprawdzie w chrześcijaństwie mowa jest nie tylko o łasce i opatrności, lecz także o powinności i przeznaczeniu, to jednak te ostatnie nie będą już miały nic wspólnego z bezosobowym, igrającym sobie ponad ludzkimi głowami

¹⁹ Tamże, s. 427.

²⁰ Tamże, s. 431.

²¹ Tamże, s. 430.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 71.

albo za plecami, fatum: „Tam, gdzie «przeznaczenie» byłoby tylko zawieszoną nad postaciami, igrającą z nimi siłą, «fatum» albo gdzie horyzontalnie zrównywałyby się ono do zwykłych socjologicznych czy charakterologicznych wyznaczników, tam dramat ponownie straciłby wszelkie zainteresowanie. «Powinność», która płonie w sercu bohatera jako coś, co należy realizować w wolności, nie jest po prostu wiszącym nad nim kategorycznym imperatywem, ona musi się w nim jednocześnie do głębi zadomowić, jako specjalne zadanie, które podejmuje on z narażeniem czy poświęceniem swojej całej empirycznej indywidualności»²⁴.

Oczywiście wolność chrześcijanina także podlega licznym ograniczeniom. Von Balthasar nie bez powodów nazywał ją „wolnością skończoną”²⁵, niemniej jednak, w przeciwieństwie do sytuacji bohatera antycznej tragedii, jest to wolność prawdziwa: „W natłoku propozycji człowiek, by móc żyć, jest zmuszony do wyboru, ale – o ile całkowicie nie pokona go sytuacja krytyczna – w swoich zasadniczych, być może bardzo ukrytych decyzjach pozostaje wolny. Ta wolność odnosi się nie tylko do możliwości wyboru w ogóle, lecz do wyboru właściwego i fałszywego, co zakłada istnienie rozsądnych kryteriów. Owe kryteria są uchwytnie nie w kategoriach albo-albo czysto obiektywnego i czysto subiektywnego porządku świata, jak gdyby człowiek mógł abstrakcyjnie wybierać albo «dobro samo w sobie», albo «to co dobre dla niego», lecz w owym splocie obu punktów widzenia, który wynika z obcowania z bliźnimi [Mitmenschlichkeit], dialogicznego charakteru egzystencji»²⁶.

Przezwyciężenie fatalizmu przez chrześcijaństwo, które wraz z łaską niesie prawdziwą wolność, nie oznacza wejścia w sferę beztroskiej sielanki. Przeciwnie, dopiero z prawdziwą chrześcijańską wolnością wiąże się prawdziwa odpowiedzialność oraz wezwanie do solidarności. Chrześcijańska defatalizacja rzeczywistości nie ma nic wspólnego z jej banalizacją. Von Balthasar, przywołując poglądy Dietricha Macka, pisze: „Ma rację D. Mack, przypominając tym, którzy zredukowali chrześcijaństwo do «niezmaconej harmonii Boga, świata i człowieka», «że antyczne *Nemo contra deum nisi deus ipse* w okrzyku Chrystusa *Eloi, Eloi lema sabachthani* znalazło swoją nowotestamentową paralełę; że w chrześcijańskim obszarze całkowicie możliwa jest najgłębsza wątpliwość, największe uchybienie, cierpienia i walka, niewiara i pozorny bez-

²⁴ Tamże, s. 336n.

²⁵ Zagadnieniu wolności skończonej w relacji do wolności nieskończonej von Balthasar poświęca najważniejszą część drugiego tomu swojej *Teodramatyki* (por. t e n z e, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 178-321). Warto dodać, że termin „wolność skończona” (niem. endliche Freiheit) w pismach von Balthasara występuje w dwóch znaczenia: (1) jako przymiot wolności, jakim obdarzona jest i dysponuje dana jednostka, oraz (2) jako podmiot dysponujący tym przymiotem, czyli owa jednostka.

²⁶ T e n z e, dz. cyt., t. 1, s. 392n.

sens. Chrześcijanin nie jest określony optymistycznie, lecz wydany na ryzyko wolności, a tym samym możliwości tragicznej porażki»²⁷.

Von Balthasar zauważa, że jednym z najbardziej wysublimowanych przykładów jednoznacznego przewyciężenia antycznego fatalizmu bez popadania w trywialny optymizm jest w przypadku nowożytnego dramatu chrześcijańskiego twórczość Szekspira: „Według chrześcijańskiej zasady przebaczącej łaski, dramaturg pozwala zwyciężyć dobru, nie mając obowiązku sprowadzania dziejów świata w ogóle do jednej przejrzystej formułki. Tak jak w swoich centralnych sztukach sytuuje się poza tragizmem i komizmem – ponieważ świat, który opisuje, jest mieszkanką obu elementów – tak wynosi się ponad sprawiedliwość i łaskę, pozwalając trwać obu, częściowo w sobie nawzajem, po części przeciwko sobie, ale z niezachwianą wiedzą, że najwyższe dobro polega na przebaczeniu”²⁸.

Przewyciężenie fatum przez prowadzącą do wolności łaskę, zwłaszcza kluczową dla właściwego rozumienia chrześcijańskiej idei wyzwolenia łaskę przebaczenia, nie oznacza zakończenia zmagania i bynajmniej nie umniejsza dramaturgii zachodzących przemian. Ciągłe przemiany, zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, dotyczące poszczególnych jednostek, jak i globalne, zawsze będą nam towarzyszyć. Balthasar podkreśla, że należą one do istoty dramatu: „W dramacie chodzi o przemianę, czy to samego człowieka, czy też świata współczesnego, otoczenia”²⁹.

POGAŃSKIE I NEOPOGAŃSKIE FATUM A CHRZEŚCIJAŃSKA WOLNOŚĆ

Ujęcie de Lubaca

Zagadnienie współczesnych, jakże dramatycznych przemian w zakresie relacji nie tylko pogańskich, ale przede wszystkim neopogańskich wersji fatum do wolności w rozumieniu chrześcijańskim opracował de Lubac.

Podobnie jak von Balthasar, de Lubac w swoich rozważaniach dotyczących tej kwestii wychodzi od antyku, rozpoczyna jednak refleksję od problematyki antycznego mitu i jego relacji do tajemnicy chrześcijańskiej. Francuski jezuita zauważa, że chociaż pogański mit i chrześcijańską tajemnicę łączy fakt, iż obie dotyczą sacrum i wiary, to jednak kryją się za nimi radykalnie odmienne pojęcia.

²⁷ Tamże, s. 404n. Por. D. M a c k, *Ansichten zum Tragischen und zur Tragödie*, Fink, Mo-nachium 1970, s. 128.

²⁸ V o n B a l t h a s a r, dz. cyt., t. 1, s. 454.

²⁹ Tamże, s. 391.

Zdaniem de Lubaca mit jest niezbędnym elementem rozwoju kultury ludzkiej, niemniej jednak związanym głównie z jej pogańskim wymiarem. Przeciwstawia on zatem sacrum pogańskiego mitu sacrum chrześcijańskiej tajemnicy. Píše: „Istnieje sacrum mitu, które niczym opary wydobywające się z ziemi, wznosi się z regionów podludzkich, i istnieje sacrum właściwe tajemnicy podobne do majestatycznego spokoju, spływającego z rozgwieżdżonego nieba. Pierwsze łączy nas z Naturą i harmonijnie zestrzaja nas z jej rytmem, ale też wtrąca nas w niewolę fatalnych sił; drugie jest darem Ducha, który nas wyswobadza. [...] Mówiąc krótko i konkretnie: jest pogański mit i jest chrześcijańska tajemnica”³⁰.

„Mit” w myśli de Lubaca zawsze będzie miał konotacje pogańskie, „tajemnica” zaś – rozumiana jako tajemnica wiary – konotacje ściśle chrześcijańskie. Jak zauważa Nicola Ciola, włoski znawca poglądów autora *Dramatu humanizmu ateistycznego*, mit, pełniąc niejako służebną rolę wobec tajemnicy, może być pożyteczny, pod pewnymi wszakże warunkami: „Mit musi więc zostać oczyszczony, zrewidowany, pozbawiony tych czysto ludzkich i jednostronnych elementów, które mogłyby zredukować go do wytworu fantazji. Pomaga mu w tym ludzki rozum, który może go oczyścić, nadając mu bardziej realistyczne, a nie fantastyczne ukierunkowanie. Ale mit jest również użyteczny dla tajemnicy, która go nie odrzuca, lecz po części przejmując, filtruje, oczyszcza, niemal egzorcyzmuje. Innymi słowy, mit zostaje schryścianizowany i przewartościowany pod względem drzemającego w nim potencjału. Pozostawiony sam sobie przyczyniłby się do narodzin «mistyki przyziemnej», czyli czegoś niebezpiecznego, ale zanurzony w tajemnicy ukazuje pełnię i złożoność ludzkiego fenomenu, którego nie da się wyrazić jedynie pojęciowo”³¹.

Różnica między podejściem pogańskim i chrześcijańskim dużo wyraźniej rysuje się w przypadku zagadnienia wiary. Podejmując tę kwestię, zarówno de Lubac, jak i von Balthasar odwołują się wprawdzie do problematyki fatum, przyjmują jednak nieco inną perspektywę. De Lubac zwraca uwagę, że – paradoksalnie – słowo „wiarą” może odnosić się do krańcowo różnych postaw. Wiara antycznych pogan w nieubłagalne fatum kierujące ich życiem stanowi jednakże przeciwieństwo wiary chrześcijańskiej, która zdaniem de Lubaca oznacza wyzwolenie. „Dzięki niej – pisze francuski teolog – człowiek został wyzwolony we własnych oczach z pęt niewoli ontologicznej, którymi związało go Fatum. Zatem to nie gwiazdy w swym niezmiennym biegu bezlitośnie rządzą naszym losem! Człowiek, każdy człowiek, kimkolwiek by był, ma bezpośrednią więź ze Stwórcą, Panem gwiazd! Niezliczone moce – bogowie,

³⁰ De L u b a c, dz. cyt., s. 108n.

³¹ Por. N. C i o l a, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranese, Roma 1980, s. 96 (tłum. fragm. – L.W.).

duchy i demony – które kępowały życie ludzkie siecią swych tyranicznych woli, ciężąc na duszy wszystkimi swymi okropnościami, rozpadają się w pył, a święta zasada, która w nich zblądziła, odnajduje się, zjednoczona, oczyszczona i wysublimowana w Bogu-Wyzwoliciele!”³².

Wiara w bezlitosne, bezosobowe i zniewalające fatalistyczne moce jest czymś radykalnie przeciwnym wobec wiary w wyzwalającą moc łaskawego i osobowego Boga-Wyzwoliciele. Różnicę między tymi dwiema postawami de Lubac opisuje w kategoriach przejścia ze stanu pogrążenia w ciemnościach (totalnego zniewolenia przez fatum) do stanu świadomego kroczenia w światłości (powszechnego wyzwolenia w Chrystusie): „Już nie tylko mała elita może mieć nadzieję na wymknięcie się jakimś tajemnym wyjściem z tego zakłętego kręgu: cała ludzkość, siedząca w mroku, nagle ujrzała światło i uświadomiła sobie swą królewską wolność. Nie ma już żadnego kręgu! Koniec ze ślepyim losem! Koniec z Heimarmene! Koniec z Fatum! Transcendentny Bóg, Bóg «przyjaciel ludzi», objawiony w Jezusie, otworzył wszystkim drogę, której nic już nie zagrozi”³³.

Przedstawiona wyżej refleksja de Lubaca nie odbiega istotnie od omówionej wcześniej myśli von Balthasara. De Lubac nie poprzestaje jednak na analizie wydarzenia przejścia od antycznego, fatalistycznego pogaństwa do chrześcijańskiej ery wolności, lecz – co charakterystyczne jest dla jego rozważań – podejmuje także problem zupełnie innej, nowożytniej, a zwłaszcza współczesnej przemiany: ustępowania chrześcijaństwa pod naporem tendencji neopogańskich. Według de Lubaca zjawisko to przyjmuje postać pozytywistycznego i antyteistycznego zamachu na chrześcijaństwo³⁴.

W punkcie wyjścia tej części refleksji de Lubac zwraca uwagę na znamieniny paradoks: to, co dla starożytnych było wyzwoleniem, w pewnym momencie nowożytności stało się dla ludzi uciążliwym zniewoleniem: „Jeśli z biegiem wieków dojdziemy do zarania «czasów nowożytnych», dokonamy dziwnego odkrycia. Oto ta sama chrześcijańska idea człowieka, którą witano jako wyzwolenie, zaczyna być odczuwana jako jarzmo. Oto ten sam Bóg, w którym człowiek nauczył się widzieć pieczęć swojej wielkości, zaczyna mu się wydawać antagonistą, wrogiem jego godności”³⁵.

Dochodzi zatem do powtórnego odwrócenia porządków. W starożytności drogą do wyzwolenia z tyranii pogańskiego fatum było przyjęcie chrze-

³² De Lubac, dz. cyt., s. 37.

³³ Tamże.

³⁴ Należy zwrócić uwagę, że de Lubac dokonuje wyraźnego rozróżnienia neutralnego ateizmu, rozumianego jako czysto intelektualna i nieinwazyjna negacja istnienia Boga, i programowego, agresywnego antyteizmu, stawiającego sobie za cel całkowite wyeliminowanie idei Boga z życia i dyskursu społecznego (szerzej na ten temat por. tamże, s. 25-29).

³⁵ Tamże, s. 37n.

ścijańskiej wiary w jedyne Boga-Wybawiciela, obecnie zaś do wolności prowadzić ma odrzucenie Boga: „Człowiek eliminuje Boga, żeby odzyskać swą ludzką godność, którą, jak mu się wydaje, ktoś mu bezprawnie odebrał. Zwracając się przeciw Bogu, w gruncie rzeczy obala on przeszkodę, która w jego przekonaniu zagraża mu drogę do wolności”³⁶.

Oczywiście puste miejsce po Bogu trzeba czymś zapełnić. I tu właśnie otwiera się przestrzeń dla neopogaństwa. Określenie „neopogaństwo” odnosi się do zjawiska znacznie groźniejszego niż powrót do dawnego pogaństwa. De Lubac, podążając za Charles’em Péguyem, dokonuje wyraźnego rozróżnienia pogaństwa antycznego – bynajmniej niepozabawionego wartości i w pewnym zakresie zasługującego na szacunek – i ziejącego pustką neopogaństwa współczesnego: „Péguy przez świat «antyczny» rozumiał świat pogański, przed Chrystusem, w jego najwyższym wysiłku moralnym i religijnym. Miał on na myśli tę część duszy antycznej, która była cenniejsza od jej bogów, od jej mitów. Miał na względzie Sofoklesa i jego *Antygonę*, miał na względzie Sewera z *Polieukta*, miał na myśli Platona. A od czasu, gdy tworzył i przeżywał swój dialog duszy antycznej z duszą chrześcijańską, problem się przetasował. Potężny w niszczeniu laicyzm, który Péguy piętnował, nie potrafił być równie mocny w budowaniu. Wydrążył tylko łożysko nowemu pogaństwu, którego fale huczą dziś nad nami, a jest ono całkowicie inne niż to, które otaczał szacunkiem Péguy. To nie jest antycypowany symbol świata chrześcijańskiego, lecz pogaństwo antychrześcijańskie, które zaczyna się od «śmierci Boga» i którego prorokiem był Nietzsche”³⁷.

Istota różnicy między obiema omawianymi tu historycznymi przemianami polega na tym, że przewyciężając antyczne pogaństwo, chrześcijaństwo odrzuciło to, co było autentycznie złe (wiarę w fatum), ale zachowało wypracowane w antyku godne poszanowania wartości (cnoty). Tymczasem neopogaństwo zmierza do całkowitej destrukcji chrześcijaństwa, proponując jedynie antywartości, których przyjęcie równoważne jest z odrzuceniem wartości chrześcijańskich. De Lubac z całą mocą stawia następującą tezę: „O ile chrześcijaństwo może i powinno wchłonąć cnoty pogaństwa antycznego, o tyle chrześcijanin, który chce pozostać wiernym, może tylko odrzucić z kategorycznym *nie* neopogaństwo, które się ukonstytuowało przeciw Chrystusowi”³⁸.

Francuski jezuita zauważa przy tym, że neopogański atak na chrześcijaństwo przybrał niespotykane wcześniej rozmiary. Występujące na przykład w czasach oświecenia formy ateizmu i walki z Kościołem, zachowywały przynajmniej pozory walki z tym, co w Kościele uznawane było za złe. „Jakże

³⁶ Tamże, s. 39.

³⁷ Tamże, s. 110n.

³⁸ Tamże, s. 149.

nieśmiali wydają się teraz ci, którzy walczyli z Kościołem, chcąc jednocześnie zachować Ewangelię!”³⁹ – stwierdza de Lubac.

Podkreśla przy tym, że obserwowany w obecnych czasach antyteistyczny (a nie tylko ateistyczny) atak na Kościół charakteryzuje się bezprecedensową brutalnością i bezwzględnością: „Dziś walka z chrześcijaństwem kieruje się już nie tylko ku jednemu z jego fundamentów czy też jednej z jego konsekwencji: celuje się prosto w jego serce. Chodzi o samą chrześcijańską koncepcję życia, chrześcijańską duchowość, wewnętrzną postawę, która przed każdym czynem i wszelkim zewnętrznym gestem świadczy o chrześcijaninie”⁴⁰. Istotą tego ataku jest neutralizacja i zniweczenie zwycięstwa, jakie w czasach starożytnych chrześcijańska łaska i chrześcijańska wolność odniosły nad pogańskim fatum. Neopoganizm to powrót do pogaństwa w jego najgorszym wymiarze, polegający na tworzeniu bożyszcz, które mają zająć miejsce Boga prawdziwego. „Jezus – pisze francuski teolog – dokonał «przewartościowania wartości»: teraz oni dokonują swojego przewartościowania wartości. Ideałowi chrześcijańskiemu przeciwstawiają ideał pogański. Przed Bogiem, którego wielbią chrześcijanie, dumnie wznoszą swe nowe bożyszcza”⁴¹.

Źródło tego powrotu do pogaństwa czy też nasilenia się fali neopogaństwa w czasach nowożytnych de Lubac upatruje między innymi w oddziaływaniu poglądów Nietzschego. Zauważa, że Nietzsche, zachwycony kulturą pogańską, zwłaszcza grecką, niezwykle sugestywnie apeluje „o życie twórcze, potężne, heroiczne”⁴², dokonując „przeciwstawienia «dostojności» greckiego bohatera i «niskości» chrześcijańskiego niewolnika”⁴³, oraz przekonująco wyraża swoje uwielbienie dla Dionizosa i pogardę dla Ukrzyżowanego⁴⁴. Jak stwierdza de Lubac, Nietzsche zdołał zafascynować (a raczej zainfekować) neopogaństwem współczesnych ludzi, i to nie tylko zajadłych przeciwników Kościoła: „Że udało mu się to aż nazbyt dobrze, pokazują to fakty. Jego wpływ jest dzisiaj powszechny. Neopogaństwo jest wielkim fenomenem duchowym naszych czasów. Mimo okropnych i wulgarnych form, jakie przybiera, szerząc się coraz bardziej, dalej wciąga dusze szlachetne, czasem nawet dusze chrześcijańskie, których ślepotą przyprawia o dreszcze”⁴⁵.

Korzenie ataku na chrześcijańską ideę wolności de Lubac dostrzega również w poglądach francuskich myślicieli, przede wszystkim w pozytywistycznym programie Auguste’a Comte’a. Zdaniem teologa program ten stanowi próbę

³⁹ Tamże, s. 132.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 133.

⁴² Tamże, s. 138.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 139.

dokonania ponownej fatalizacji religii i – mimo że wynika z przesłanek społecznych, a nie metafizycznych – w swej istocie sprowadza się do projektu Nietzschego: „Pozytywistyczny ład jest akceptacją Fatalności. Nie ma w człowieku niczego, co by wymykało się jej ślepej sile. Również «Wielka Istota» jest całkowicie zdominowana przez «Wielkie Środowisko», które ją kiedyś pochłonie. [...] I oto stajemy bardzo blisko Nietzschego... rozwiązania problemu człowieka i jego przeznaczenia wcale nie są aż tak liczne! Podwójne zniewolenie, społeczne i metafizyczne. Nieuchronny bilans podwójnej, namiętnej negacji!”⁴⁶.

Dla Comte’a – wyróżniającego trzy etapy rozwoju ludzkości: etap religijności prymitywnej (pogański politeizm), etap religijności monoteistycznej (a w tym chrześcijaństwo) i wreszcie zastąpienie religii pozytywistyczną „naukowością” (z jego ulubioną, swoiście rozumianą socjologią, jako ukoronowaniem nauk) – podstawowym celem jest eliminacja etapu drugiego, nawet za cenę konieczności cofnięcia się w okresie przejściowym do etapu pierwszego⁴⁷.

Etap ten był jego zdaniem naturalny i warto przywrócić z niego to, co najbardziej użyteczne, a zwłaszcza to, co pozwoli przewyciężyć etap drugi: „Doskonały fatalizm pierwszych ludzi, czyż domaga się dla siebie czego innego niż «systematyzacji pozytywnej, by mógł służyć za podstawę naszym normalnym rozważaniom?»”⁴⁸.

Pozytywizm Comte’a zmierza zatem do przewyciężenia chrześcijańskiej idei wolności, między innymi poprzez powrót do prymitywnego pogańskiego fatalizmu, ubranego jednakże w atrakcyjną, nowoczesną i wzorowaną na naukowej – ale w istocie neopogańską – szatę językową.

De Lubac uczciwie stawia jednak pytanie, czy odpowiedzialność za postępującą w zastraszającym tempie współczesną falę neopogańskiej fatalizacji ponoszą jedynie jej prekursorzy, jak choćby Nietzsche i Comte, ewentualnie również ich zwolennicy. Możliwe przecież, że współczesne chrześcijaństwo daje powody do krytyki, jaką przeprowadził na przykład Nietzsche. Może sami chrześcijanie dostarczają aż za nado powodów, by inni, zgorzeleni ich postawą, odwrócili się od chrześcijaństwa i wpadli w objęcia neopogańskich propozycji. Dlatego też, odnosząc się do Nietzschego krytyki chrześcijaństwa, de Lubac pisze: „Jego chłostząca wzgarda jest wymierzona w naszą mierność i hipokryzję. Celuje w nasze słabości, ozdobione pięknymi nazwami. Przypominając nam radosną i silną surowość «pierwotnego chrześcijaństwa», zawstydza on nasze «chrześcijaństwo aktualne», czasem rzeczywiście «mdłe i mgliste». Czy można mu całkowicie odmówić racji?”⁴⁹.

⁴⁶ Tamże, s. 284n.

⁴⁷ Szerzej na temat Comte’a trójpodziału dziejów por. tamże, s. 157-177.

⁴⁸ Tamże, s. 175. Por. A. C o m t e, *Système de politique positive*, t. 3, L. Mathias, Paris 1853.

⁴⁹ D e L u b a c, dz. cyt., s. 142.

Francuski teolog przyznaje więc, że winę za szerzenie się neopogaństwa ponoszą nie tylko myśliciele tacy, jak Nietzsche czy Comte, ale również – a być może przede wszystkim – współcześni chrześcijanie, których postawa odległa jest od prawdziwego chrześcijaństwa, zwłaszcza tego z pierwszych wieków. W tym kontekście de Lubac cytuje pouczające fragmenty korespondencji Jacques’a Rivière’a do Paula Claudela, w pewnej mierze przyznając mu rację: „Nikt już nie wie, po co jeszcze wznoszą się nad naszymi miastami te strzeliste wieże, które nie wyrażają już niczyich modlitw; nikt już nie wie, co mają znaczyć te wielkie budowle, w których mieszczą się dziś dworce i szpitale, a z których lud wypędził mnichów”⁵⁰.

De Lubac przyznaje, że autokrytyka ze strony chrześcijan jest niezbędna, zwraca jednak uwagę na niebezpieczeństwo przekroczenia cienkiej linii, za którą przeradza się ona w autodestrukcję. Podkreśla, że chrześcijanie nie mogą dopuścić, aby ich samokrytyka prowadziła do samoponizania i samopokarzania. Dlatego bardzo krytycznie odnosi się do następujących zarzutów: „Chrześcijaństwo klerykalne, chrześcijaństwo formalistyczne, chrześcijaństwo przygasłe i zastygłe... wydaje się, że wielki prąd Życia, które nigdy nie ustaje, jakiś czas temu wyrzucił je na brzeg...”⁵¹, i przestrzega: „W tym właśnie punkcie [...] odważna trzeźwość zaczyna się przekształcać w satyryczną deformację, wkrada się pokusa. Pokusa «zezowania», jak mówili niegdyś prorocy, w stronę nowego pogaństwa, żeby wydrzeć mu coś z tej siły i życia, w których na pozór się pławi. Zarzuty formułowane pod adresem *naszego* chrześcijaństwa nieopstrzeżenie zamieniają się w krytyki chrześcijaństwa jako takiego”⁵².

Autor *Dramatu humanizmu ateistycznego* uświadamia swoim czytelnikom subtelną, ale kluczową kwestię: Trzeba odróżnić wynikające z właściwie rozumianej chrześcijańskiej wolności zdrową samokrytykę i otwarcie się na słuszną krytykę ze strony innych od bezkrytycznej, noszącej znamię neopogańskiego zniewolenia uległości wobec nacisków przeciwników chrześcijaństwa – nacisków wywieranych w celu wymuszenia na chrześcijanach postawy obwiniania się, i powielenia zarzutów godzących nie w błędy, lecz w samo chrześcijaństwo. „Dusza wierna jest zawsze duszą otwartą”⁵³ – pisze de Lubac, dodaje jednak, że „czymś [...] śmiertelnym byłoby utracić, choćby w najmniejszym stopniu, zaufanie do bogactw naszego dziedzictwa chrześcijańskiego i zacząć szukać lekarstw na zewnątrz”⁵⁴.

⁵⁰ Tamże, s. 143. Por. List Jacques’a Rivière’a do Paula Claudela z 17 marca 1907 roku, w: J. Rivière, P. Claudel, *Correspondance. 1907-1914*, Plon, Paris 1961, s. 15.

⁵¹ De Lubac, dz. cyt., s. 145.

⁵² Tamże.

⁵³ Tamże, s. 146.

⁵⁴ Tamże. Problematyka właściwej samokrytyki słabych i grzesznych ludzi Kościoła, dokonywanej ze świadomością konieczności jego obrony jako skarbnicy najwyższych i najczystszych

Można w tym kontekście zaryzykować wysunięcie następującej tezy: Wobec krytyki, na jaką obecnie wystawione są Kościół i chrześcijaństwo, a zwłaszcza jego idea wolności, brak umiejętności dokonania powyższego rozróżnienia stanowi słabość współczesnego chrześcijaństwa, a zarazem jedno z głównych źródeł tak licznych zdobyczy i spektakularnych sukcesów współczesnego neopogaństwa, nacechowanego fatalistycznymi zniewoleniami.

*

Na zakończenie warto powrócić do myśli Tischnera. W swoich badaniach nad relacją fatum do wolności i łaski oraz pogaństwa do chrześcijaństwa dokonał on następującej konstatacji: (neo)pogaństwo stanowi warunek sine qua non istnienia fatum i odwrotnie, wiara w fatum definiuje istotę (neo)pogaństwa. W przypadku chrześcijaństwa analogiczną identyfikacyjną rolę pełni zdaniem krakowskiego myśliciela wiara w słowo, w Ewangelię: „Podstawowym zgorzeniem i skandalem pogaństwa była, z chrześcijańskiego punktu widzenia, jego absolutna niewiara w słowo i – będąca drugą stroną owej absolutnej niewiary w słowo – absolutna wiara w fatum. Pogaństwo to przede wszystkim świat fatum. Chrześcijaństwo to przede wszystkim uwierzenie słowu”⁵⁵.

Przytoczona tu myśl Tischnera koresponduje z dokonaniem przez de Lubaca rozróżnieniem (neo)pogańskiej wiary w zniewalające fatum i chrześcijańskiej wiary w Boga-Wyzwolicieła. Francuski jezuita ostrzegał współczesnych chrześcijan, że porzucenie tej prawdziwej wiary i związanej z nią prawdziwej wolności na rzecz fałszywych wierzeń (również tych oferowanych pod pozorem naukowości) i związanych z nimi zniewoleń stanowi realne, poważne zagrożenie: „Chrześcijaństwo ze wszystkich stron jest pod ostrzałem, a serca wielu ochrzczonych zaczęły się już poddawać. Krążą pogłoski o apostazji. Niekiedy pod wpływem odurzenia zataczają się nawet najtęższe głowy”⁵⁶.

Obawy de Lubaca zdaje się podzielać von Balthasar, który ostrzega współczesnych teologów przed zagubieniem głębi i radykalizmu przekazu ewangelicznego w głoszonych hasłach – „chwytliwych” i powszechnie akceptowanych,

wartości, jest częścią eklezjologicznego paradoksu: Kościoła jako *Casta Meretrix*. Warto przytoczyć w tym kontekście jeszcze jedną znamioną myśl de Lubaca: „Kościół trwa, mimo nas wszystkich. Trwa dzięki boskiej Sile. A poza nim nie ma trwania. Każdego dnia przysparzamy nowych okazji do nieufności, gniewu, pogardy, żalu i bluźnierstwa skierowanych przeciw niemu. I każdego dnia, za sprawą tej samej Siły Bożego Ducha, duża liczba owych okazji zmienia się w narzędzie oczyszczenia wiary” (H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, tłum. M. Rostworowska-Książek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 134; zob. też: t e n Ź e, *Medytacje o Kościele*, tłum. I. Białkowska-Cichoń, Wydawnictwo WAM, Kraków 1997).

⁵⁵ T i s c h n e r, *Nadzieja czeka na słowo*, s. 246n.

⁵⁶ D e L u b a c, *Dramat humanizmu ateistycznego*, s. 141.

lecz wywodzących się ze źródeł odległych od Ewangelii: „Teologia – pisze – wywodząca się z pryncypiów zawartych w wielkich hasłach jest zawsze teologią niwelowania, ułatwiania, potaniania, wreszcie wyprzedzaży i likwidowania; zbliża się asymptotycznie, czy tego chce, czy nie, do ateizmu”⁵⁷.

Z przeprowadzonych w niniejszym artykule rozważań nie należy oczywiście wyciągać przedwczesnych fatalistycznych wniosków o dominacji propozycji neopogańskich nad wiarą chrześcijańską. Z pewnością jednak należy poważnie traktować realne zagrożenia i pokusy, na jakie wystawiony zostaje współczesny chrześcijanin, filozof i teolog. Prawdą jest, że przez całą twórczość von Balthasara i de Lubaca przebijają wielka troska o chrześcijaństwo i świadomość rozgrywanego się dramatu, zarówno teandrycznego (o którym mówi *Teodramatyka*), jak i czysto antropologicznego (o którym pisze de Lubac w *Dramacie humanizmu ateistycznego*). Ostatecznie jednak von Balthasar na horyzoncie tego dramatu zawsze dostrzega dobro: „W teodramatyce chodzi o dobro”⁵⁸. De Lubac zaś wyraża przekonanie o niewzruszonej trwałości Kościoła pośród nieustannego dramatu walki i rozdarcia: „Kościół nie próbuje ucieczki. Umiejscowiony przez swego założyciela w samym środku świata, musi w nim pełnić dzieło, które z tego świata nie jest. Trawa zatem, zawsze walcząca, zawsze wewnętrznie rozdarta. Zawsze lojalny i zawsze obcy. Zawsze obecny i zawsze wpatrzony gdzieś dalej”⁵⁹.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- von Balthasar, Hans Urs. *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*. Translated by Franciszek Wycisk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- . *Teodramatyka*. Vol. 1. *Prolegomena*. Translated by Magdalena Mijalska, Monika Rodkiewicz, and Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- . *Teodramatyka*. Vol. 2. *Osoby dramatu*. Part 1. *Człowiek w Bogu*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- . *Teodramatyka*. Vol. 2. *Osoby dramatu*. Part 2. *Osoby w Chrystusie*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- Budzik, Stanisław. *Dramat odkupienia: Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*. Tarnów: Biblos, 1997.
- Ciola, Nicola. *Paradosso e mistero in Henri de Lubac*. Roma: Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranese, 1980.
- Katechizm kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.

⁵⁷ H. U. v o n B a l t h a s a r, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, tłum. F. Wycisk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 94.

⁵⁸ T e n ż e, *Teodramatyka*, t. 1, s. 18.

⁵⁹ D e L u b a c, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, s. 45.

- de Lubac, Henri. *Dramat humanizmu ateistycznego*. Translated by Arkadiusz Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- . *Medytacje o Kościele*. Translated by Izabela Białkowska-Cichoń. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- . *Paradoksy i Nowe paradoksy*. Translated by Maria Rostworowska-Książek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1995.
- Tischner, Józef. *Książd na manowcach*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- . “Łaska i wolność, czyli spór o podstawy liberalizmu.” *Znak* 44, no. 5 (444) (1992): 4–26.
- . *Nadzieja czeka na słowo: Rekolekcje*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- . *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- . “Podglądanie Pana Boga.” *Znak* 49, no. 12 (511) (1997): 8–24.
- . *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- . “Wolność – łaska wszystkich łask.” In Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Trombik, Kamil. “Wolność a łaska: Interpretacja problemu w filozofii Józefa Tischnera.” *Analecta Cracoviensia* 50 (2018): 173–90.
- Wołowski, Lech. *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- . “The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner.” *Verbum Vitae* 40, no. 2 (2022): 303–33.
- Wójtowicz, Marek. “Wstęp.” In Henri de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*. Translated by Arkadiusz Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Lech WOŁOWSKI – Ku fatalistycznemu zniewoleniu? Relacja pogańskiego i neopogańskiego fatum do chrześcijańskiej wolności w myśli Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca

DOI 10.12887/35-2022-4-140-07

Artykuł porusza problematykę relacji pogańskiego fatum i jego neopogańskich odpowiedników do chrześcijańskiego ujęcia wolności w myśli dwóch wybitnych teologów dwudziestego wieku: Hansa Ursa von Balthasara i Henriego de Lubaca. Zastosowana została metoda porównawcza oparta na analizie tekstów źródłowych, głównie *Teodramatyki* von Balthasara i *Dramatu humanizmu ateistycznego* de Lubaca. Jak wykazano, w ujęciu zagadnienia przez pierwszego w autorów istotne znaczenie ma kontekst teatrologiczny, dominujące w antycznej tragedii fatum rozpatrywane jest w relacji do teodramatycznie rozumianej wolności chrześcijańskiej. W przypadku rozważań drugiego autora na pierwszy plan wysuwa się problematyka neopogańskich wersji fatum, czyli

współczesnych zagrożeń wolności płynących z programowego, antyteistycznego odchodzenia od wartości chrześcijańskich.

Słowa kluczowe: wolność, fatum, pogaństwo, neopogaństwo, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac

Kontakt: Katedra Antropologii Teologicznej, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. św. Marka 10/21, 31-012 Kraków
E-mail: lech.wolowski@upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2012-1267

Fr. Lech WOŁOWSKI, Towards a Fatalistic Enslavement? On the Relationship between Pagan and Neopagan Fate and Christian Freedom in the Thought of Hans Urs von Balthasar and Henri de Lubac

DOI 10.12887/35-2022-4-140-07

The article examines the problem of the relationship between pagan fate (*fatum*) and its neopagan counterparts to the Christian approach to freedom in the thought of two outstanding theologians of the 20th century: Hans Urs von Balthasar and Henri de Lubac. A comparative method based on the analysis of source texts has been applied. In the case of the first author, the main source is his *Theodrama*. The results of the analysis indicate the importance of the theatrolological context, i.e., of the relation between the fate dominating the ancient tragedy and the theodramatically understood Christian freedom. In the case of the second author, the main source is his treatise *The Drama of Atheist Humanism*. The analysis reveals that the most important aspect concerns the topic of neopagan versions of fatum, i.e., the contemporary threats to freedom resulting from the programmatic, i.e., anti-theistic, retreat from Christian values.

Keywords: freedom, fate (*fatum*), paganism, neopaganism, Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac

Contact: Katedra Antropologii Teologicznej, Instytut Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. św. Marka 10/21, 31-012 Kraków
E-mail: lech.wolowski@upjp2.edu.pl
ORCID: 0000-0003-2012-1267

WOLNOŚĆ A POLITYKA

Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA

MIĘDZY PRAKTYKĄ ŻYCIA A ĆWICZENIEM DUCHOWYM Nowoczesne horyzonty wolności obywatelskiej

W życiu społecznym wolność okazuje się podstawowym warunkiem i wymiarem obywatelskości, a jej ochrona uważana jest za prawo i obowiązek. Obywatel to człowiek, któremu przysługuje ontyczna wolność (sprawczość) i który ma tego faktu świadomość. Dlatego też wolność stanowi równocześnie regulatywną ideę ładu społecznego i warunek podmiotowej samoświadomości jednostki, a także jej woli uczestnictwa w tym ładzie. Określenia dyspozycji poznawczych podmiotu splatają się z jego sposobem bycia w jedną nierozdzielną całość uchwytną w dyskursie onto-epistemologicznym.

Niniejszy tekst stawia sobie za cel analizę rozejścia się dwóch pojęć wolności: wolności w e n e r z n e j, indywidualnie odczuwanej oraz uświadamianej sobie przez człowieka, i wolności p o l i t y c z n e j, związanej z jego obecnością i działaniem w przestrzeni publicznej. Obok wskazania na różnicę pojęciową między tymi ujęciami wolności istotne jest też prześledzenie konsekwencji owego oddzielenia, w szczególności ujawniających się w obszarze obywatelskości.

Wydaje się, że w demokratycznych krajach świata zachodniego, w społeczeństwach mających długotrwałe tradycje praw obywatelskich, człowiek współczesny ma poczucie wolności gwarantowanej ideowo, lecz faktycznie staje się coraz bardziej zniewolony – choćby przez reguły globalnego rynku, przymusy spirali konsumpcji czy „nadopiekuńcze”, populistyczne rządy, rozdające wspólnie wypracowane dobra w imię sprawiedliwości społecznej – otrzymując w zamian złudne poczucie bezpieczeństwa. Mechanizmy polityczne prowadzące do kultury dobrobytu i bezpieczeństwa okazują się coraz bardziej zawodne, a demokracjom o utrwalonych historycznie formach władzy zagraża nowa postać buntu mas, szturmujących obrazoburczo „święte” przybytki demokracji, kwestionujących wiarygodność oficjalnych mediów, wypowiadających zaufanie nie tylko politykom, ale też ładom społecznym, które jeszcze do niedawna jawiły się jako bezalternatywne dobro i oczywiste cele polityczne. Zagrożenia te są, jak się wydaje, odbierane jako niebezpieczeństwo dla wolności jednostek, stawiają bowiem pod znakiem zapytania ich obecny byt i przyszły dobrobyt. Układy sił politycznych stają się coraz bardziej doraźne, labilne i skłonne do anomijnych form interakcji. Obywatelskie uczestnictwo w sferze politycznej może zostać wyparte przez klientelizm. Utrwalone w przeszłości wzorce demokracji i kodeksy praw obywatelskich

stabilizujące świadomość społeczną są coraz łatwiej rewaloryzowane i już nie współdzielane, ale konkurujące między sobą. Coraz częściej kwestionowana jest ich moc legitymizowania współczesności.

Autorzy pracy zatytułowanej *Przyszłość naszej wolności* diagnozują globalne przemiany społeczne realizacji wartości, jaką jest wolność, w sposób radykalny: „Świat znalazł się w kropce, może się nawet pogubił. Ze zdumieniem odkrywa, że wyjście z kryzysu w żadnej mierze nie oznacza powrotu do wyjątkowego wzrostu gospodarczego z początku nowego stulecia. Wreszcie rozumie, że starzenie się społeczeństw, wstrząs demograficzny, spowolnienie wzrostu wydajności, znaczący wzrost nierówności i brak kontroli nad finansami kształtują zupełnie nowe warunki gospodarcze i w rzeczywistości hamują globalną gospodarkę. Okres korzystnej polityki pieniężnej dobiega końca, czeka nas wzrost stóp procentowych i cięcia budżetowe podyktowane wysokością długu publicznego, choć niewykluczone są doraźne rozwiązania w stylu Trumpa. Racjonalny świat przemija, ekstremizm i populizm rosną w siłę, a myśl techniczna jawi się jako jedyna nadzieja na lepsze jutro”¹.

Czy ten rozziw między wolnością przeżywaną, uświadomioną swymi minionymi sukcesami ekonomicznymi i społecznymi, a wolnością polityczną – urzeczywistniającą się w działaniu, narażoną na opór nieznanego, wynikający z pospiesznej nowoczesności – kształtuje dziś postawy wobec obywatelskości? Jeśli tak, to jak je kształtuje i jakie są to postawy? Powracają więc pytania zadawane od czasów, gdy zaczęto wolność umieszczać w szerokich kontekstach życia obywatelskiego: Co stanowi rozsądną granicę wolności? Ile i jakiej wolności trzeba, by zagwarantować polityczny ład wspólnoty demokratycznej? Kiedy można uznać, że dysponujemy dokładnie taką przestrzenią wolności, jakiej potrzebujemy do rozwoju duchowego i cywilizacyjnego? Jak znaleźć właściwą proporcję między wolnością negatywną („wolnością od”) a wolnością pozytywną („wolnością do”)? Na czym polega relacja wolności i obywatelskości?

Pytania te można uznać za kluczowe dla osobowego i społecznego rozwoju człowieka żyjącego w warunkach społeczeństwa nowoczesnego. Udzielenie odpowiedzi na nie wymaga jednak głębokiej refleksji i wysiłku, do którego wspólnota nie zawsze jest skłonna. Mimo że nie są to pytania nowe, nowe są sytuacje społeczne, w jakich trzeba na nie odpowiadać. Zmienia się bowiem kształt granic określonej politycznie wolności jednostkowej i wspólnotowej. Z jednej strony mamy do czynienia z możliwością, a niekiedy wręcz koniecznością dokonywania jednostkowych wyborów dotyczących niezwykle delikatnych obszarów określania podmiotowości, których jeszcze do niedawna nie uznawano za przestrzeń wyboru. Trajektorie życia jednostek – twierdzi Anthony Giddens –

¹ J.H. Lorenz i, M. Berrebi, *Przyszłość naszej wolności. Czy należy rozmontować Google'a... i kilku innych?*, tłum. J. Nowakowska, PIW, Warszawa 2019, s. 5.

są dziś nie tylko obarczone niepewnością, ale pozwalają na swobodne jak nigdy dotąd wybory samego siebie². Charles Taylor z kolei w kulturze nowoczesności opartej na ideach samorealizacji i autentyczności dostrzega zarówno nadzieje i możliwości, jak i niebezpieczeństwa oraz ograniczenia. Zagrożenie utraty wolności politycznej wiąże nie tyle z despotyczną władzą, co z „rozdrobieniem”, do którego „dochodzi wtedy, gdy ludzie postrzegają siebie coraz bardziej atomistycznie”³. „Rozdrobnione społeczeństwo” jest efektem nadmiernej indywidualizacji⁴. Na ile zatem obarczone niepewnością jest przeżywanie własnej wolności przez podmiot, który dysponuje nie tylko środkami kwestionowania osiągniętej już podmiotowości, lecz także powodami, by ją kwestionować? W jakim stopniu trzeba poświęcić siebie samego, żeby móc zaakceptować własny wybór wolności? Z drugiej strony pytania i wątpliwości dotyczą wolności uwikłanej w globalne, ponadwspólnotowe determinanty polityki, które w pewnych przypadkach ograniczają całym społeczeństwom, w ich określonych wcześniej tożsamościach, wolność rozumianą jako możliwość wyboru przyszłości.

Pytania o wolność są zatem szczególnie ważne w czasach, w których krytyce poddano zarówno postawy oparte na uniwersalizującym naturę ludzką indywidualizmie, jak i te, które wyrastały z przyjmowanych w tradycji postaci partykularyzmu. Po obwieszczeniu „śmierci Boga”⁵, a następnie „kresu człowieka”⁶, po ogłoszeniu „końca historii”⁷ i zaprzeczeniach tego proroctwa⁸, mamy do czynienia raczej z przytłumieniem świadomości związku między wolnością a obywatelskością. Zarazem jednak wolność – różnie rozumiana i różnie praktykowana – wciąż wkracza w nowe obszary życia społecznego, demonstrując w nich swoje ambiwalencje. Pomyłka, której źródłem jest złudzenie, możliwa jest już nie tylko w ocenie znaczenia wolności, ale w prostym rozpoznaniu jej jakości. Nie tylko jednostki, ale całe społeczeństwa stają

² Por. A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 98-149.

³ Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 107

⁴ Indywidualizacja oznacza wyobcowanie. Wolność od więzów wspólnotowych to wybór samotności, ze wszystkimi jej psychospołecznymi konsekwencjami. Tego rodzaju rezygnacja ze wspólnoty (i jej dewastacja) powoduje „zapadanie się” jednostek w monadyczność, a politykom pozwala uznać pierwszeństwo amorficznej i bezwolnej masy monad przed społeczeństwem politycznym.

⁵ F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, 125, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 110n.

⁶ M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 307, 345. Zob. też: G. C a n g u i l h e m, *Śmierć człowieka czy kres możliwości Cogito*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6(203), s. 235-251.

⁷ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Znak, Kraków 2009.

⁸ Zob. np. R. K a g a n, *Powrót historii i koniec marzeń*, tłum. G. Sałuda, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2009.

przed realnym zagrożeniem polegającym na możliwości fałszywego ujęcia społecznego znaczenia wolności. Sytuacji tej sprzyja fakt zdominowania życia społecznego i kultury przez relatywizm, jak również eskalacja idei populizmu w polityce. W trzeciej dekadzie dwudziestego wieku Max Scheler pisał: „Jesteśmy pierwszą epoką, w której człowiek całkowicie i bez reszty stał się «problematiczny»”⁹. Sto lat później można to samo powiedzieć o wolności i obywatelskości człowieka, które nigdy wcześniej nie były rozumiane i problematyzowane na tak wiele sposobów. Fakt ten można zatem uznać za *signum temporis* naszej epoki. Co więcej, obserwujemy obecnie proces przenoszenia się tych tendencji z dyskursów nauk społecznych do praktyki życia – do codzienności człowieka już ponowoczesnego.

DWIE IDEE WOLNOŚCI I ICH PROBLEMATYZACJE

Na gruncie filozoficznym rozważania na temat wolności mogą koncentrować się na pytaniach, czy człowiek może, czy nie może być wolny; czy musi, czy też chce być wolny. Pytając o istnienie wolnej woli umożliwiającej człowiekowi dokonywanie wyboru, rozpatrujemy wolność jako władzę podmiotową, której przejaw – wolę – można jednostkowo przeżywać i kształtować czy też w taki sposób ją ukierunkowywać. Mówiąc zaś o istnieniu siły determinującej nasze zachowania i wybory, takiej jak Bóg, opatrność, los, przeznaczenie czy przyrodnicza konieczność, zmierzamy ku ujęciu wolności człowieka jako podporządkowanej mocom transcendentnym i wobec podmiotu zewnętrznym. Subiektywne poczucie wolności jawi nam się wówczas jako pochodna ścisłej determinacji, a zatem uznajemy, że człowiek musi doświadczać wolności jako przymusu. Mamy tu więc do czynienia z egzystencjalnym paradoksem: *m u s z ę c o ś w y b r a ć*.

Obok ontycznego ujęcia wolności, podkreślającego sprawczość człowieka, którego wolność pozwala mu współdeterminować zdarzenia, oraz jej ujęcia epistemicznego, w którym nacisk kładzie się na fakt, że człowiek jest świadomy statusu bycia wolnym, ale podlega dylematom wyboru i rozstrzyga go w oparciu o swoją wiedzę o świecie i o sobie samym, istotne jest jej ujęcie egzystencjalne, wskazujące, że człowiek jako *byt-w-sobie* doświadcza wolności jako niezdeterminowania, jako *byt-dla-siebie* doświadcza jej jako wyboru, jako zaś *byt-dla-innych* – jako przymusu uczestnictwa w wyborach innych ludzi¹⁰.

⁹ M. Scheler, *Człowiek i historia*, tłum. A Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 151.

¹⁰ Zob. J.P. Sartre, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.

Wolność można też rozpatrywać socjologicznie, podejmując refleksję nad tym, jakie czynniki społeczne sprzyjają dążeniu ku niej, a jakie dążenie to utrudniają. Zygmunt Bauman wskazuje jednak w tym kontekście na interesującą stronniczość myśli socjologicznej i podkreśla, że socjologów zajmuje przede wszystkim analiza czynników ograniczających wolność, takich jak wpływy władzy, przymusy społeczne czy ograniczenia wynikające z kultury, nie zaś kwestia kreatywnej mocy wolności w życiu społecznym¹¹. Jest tak zapewne dlatego, że czynniki ograniczające socjolog postrzega jako systematyczne, działania wolne zaś, przeciwnie, jako pozbawione wzorów społecznych. I tak myśl stacza się pod własnym ciężarem do miejsca, w którym wolność rozumiana jest z uwzględnieniem determinant społecznych, ale determinanty te nie są traktowane jako czynniki jej kreacji. Tak czy inaczej, wolność, gdy ustalimy jej status w obrębie wspólnoty i w ramach jednostkowej podmiotowości, jawi się w ujęciu socjologicznym jako warunek relacji społecznych, w jakich uczestniczą podmioty. Pozostaje ona bowiem ważnym punktem odniesienia dla ocen statusów społecznych i kryterium zdolności podmiotów do wchodzenia w złożone sploty interakcji.

W kulturze intelektualnej świata zachodniego, tak ściśle związanej z kategorią podmiotowości, wolność uznawana jest za wartość samą w sobie i nie tylko lokowana wysoko w systemie wartości odkrywanych i ustanawianych na sposób platoński (a więc apriorycznie i wyłącznie w sensie pojęciowym), ale często również wyodrębniana spośród innych wartości i w ten sposób niejako sakralizowana¹² czy też substancjalizowana. W budowanych przez człowieka w obszarze praxis porządkach relacji ów proces sakralizacji i substancjalizacji wolności odgrywa doniosłą rolę. W aksjologii klasycznej wolność jest bowiem sytuowana najbliżej wartości dobra, nie góruje nad nim jednak i nieustannie się z nim mierzy, a przez to określa się substancjalnie – autonomizuje się i domaga takich sposobów orzekania o niej, które wskazywałyby na jej jakości. W przeciwieństwie do dobra, ujmowanego jako byt podlegający kontemplacji, wolność bywa też ujmowana relacyjnie, jako moment subiektywnej decyzji, podejmowanej w procesie sprawczego działania. Owa ambiwalencja jest szczególnie doniosła w konkretnych warunkach społecznych prowadzących do rozwoju jednostki i wspólnoty. W tym sensie w życiu społecznym wolność okazuje się podstawowym warunkiem i wymiarem obywatelskości, a jej ochrona uważana jest za prawo i obowiązek. Obywatel to człowiek, któremu przysługuje ontyczna wolność (sprawczość) i który ma tego faktu świadomość.

¹¹ Por. Z. Bauman, *Wolność*, tłum. J. Tokarska-Bakir, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak – Fundacja im. S. Batorego, Warszawa–Kraków 1995, s. 8n.

¹² Przez sakralizację rozumiem w tym kontekście sytuację, w której wolność wyodrębniana jest spośród innych wartości w taki sposób, że niejako staje się przedmiotem kultu: wymagane jest poświęcanie dla niej wszystkich innych wartości.

Dlatego też wolność stanowi równocześnie pewną regulatywną ideę ładu społecznego i warunek podmiotowej samoświadomości jednostki, a także jej woli uczestnictwa w tym ładzie. Określenia dyspozycji poznawczych podmiotu spleatają się tu z jego sposobem bycia w jedną nierozdzieloną całość uchwytną w dyskursie onto-epistemologicznym.

Doniosłość wolności ujawnia się szczególnie wtedy, gdy jest ona zagrożona. Mimo że wolność obywatelska wyrasta z ontycznych gwarancji wolności i jest poznawczo reflektowana, podlega reglamentacji, co odbywa się wówczas zgodnie z definicją wolności jako przywileju. Leszek Kołakowski twierdził: „Jest to skarb, który, podobnie jak powietrze, jest prawie niezauważalny, dopóki go nam nie braknie”¹³. Radykalnym zaprzeczeniem wolności, o czym szeroko pisała między innymi Hannah Arendt w *Korzeniach totalitaryzmu*, są antywartości tworzone i podtrzymywane przez system polityczny, jakim niegdyś była tyrania i jakim w czasach nowożytnych stał się totalitaryzm¹⁴. Wiedzą o tym doskonale wszyscy ci, którzy o tę wolność długotrwale zabiegali albo ostatecznie musieli ją sobie wywalczyć, i ci, którzy własnowolnie lub wbrew swojej woli ją utracili. Nie ma jednak jednego rozumienia wolności, jednego konsensualnego znaczenia, na które przystaliby wszyscy. Drogi wolności są z pewnością różnorodne, niekiedy paradoksalne, podobnie jak drogi jej utraty. Nie ma jednej drogi do jej osiągnięcia, jak i nie ma jednoznacznie pozytywnego ewaluowania wolności – jakiegoś określonego jej rozumienia czy jej jednoznacznej akceptacji. Zarówno w skalach bezwzględnych, jak i względnych pozycja wolności kwalifikowana jest różnorako. Trzeba bowiem pamiętać, że chociaż w społeczeństwie obywatelskim wolność pozostaje wartością niekwestionowaną, to utrzymuje swój ambiwalentny charakter. Wyodrębniana, sakralizowana i substancjalizowana, uważana jest za wartość niezbędną dla podmiotu i autoteliczną, ale bywa też instrumentalizowana jako środek do osiągnięcia innych wartości i dóbr (realnych bądź rzekomych), których beneficjentem jest całe społeczeństwo albo z których korzystają tylko określone jednostki. Fakt ten stanowi źródło nieuniknionego konfliktu dotyczącego wartościowania wolności: tak z wolności, jak i z jej poświęcenia w imię innych wartości rodzić się może zarówno dobro, jak i zło.

Jako wartość wolność może być zagrożona lub jedynie deprecjonowana, gdy zmieniają się jej granice: zarówno wtedy, gdy wkracza na tereny wcześniej

¹³ L. K o ł a k o w s k i, *Wolność i wolności*, w: tenże, „Czy diabeł może być zbawiony” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1983, s. 239.

¹⁴ Por. H. A r e n d t, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, t. 2, s. 8-254; t a ż, *Wprowadzenie w politykę*, w: taż, *Polityka jako obietnica*, tłum. M. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Pruszyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 148n. Por. też: T. S n y d e r, *O tyranii. Dwadzieścia lekcji z dwudziestego wieku*, tłum. B. Pietrzyk, Wydawnictwo Znak, Kraków 2017, s. 59-64.

sobie nieznane, jak i wtedy, gdy kurczą się obszary jej panowania. Można zapewne stwierdzić, że wszelkie ludzkie zachowania, i te najszlachetniejsze, i te najpodlejsze, są generalnie związane z poczuciem braku wolności lub z jej nadmiarem. Do myśli tej nawiązuje Kołakowski: „Nie ma ogólnej ważnej reguły, która określa, o ile więcej albo mniej wolności jest dla nas dobre. Czasem zasadnie uważamy, że wolności może być za dużo, nie tylko za mało i że wolność poza pewnym zakresem szkody wyrządza. Zapewne jest bezpieczniej, gdy prawo grzeszy raczej nadmiarem niż niedostatkami wolności, pozostawionej do uznania obywateli, ale i ta reguła nie może być uznana bez ograniczeń”¹⁵.

Wolność można też rozpatrywać jako ideę abstrakcyjną, w sensie wartości mającej szczególne znaczenie dla konstytuowania się ludzkiej podmiotowości, bądź jako ideę historyczną, której sens osadzony jest w dziejach i która nadaje im wymiar eschatologiczny. W poniższych rozważaniach wolność rozpatrywana będzie w tym drugim aspekcie. Pojęcie wolności ma w tej interpretacji swoją historię oraz kontekst znaczeniowy związany z określoną epoką, z innymi wypracowanymi i uznawanymi w niej wartościami, a także z rozczarowaniami i nadziejami, jakie budziła wyznawana bądź narzucana w danej epoce idea wolności. W tym sensie pojęcie wolności analizowane będzie na tle nie tylko historii idei, ale również historii społeczeństw, które akceptują bądź odrzucają określone konceptualizacje i realizacje wolności. Interpretacja ta nie jest jednak związana z prostą akceptacją konkretnego sensu idei wolności ani też z aprobatą określonej formy uczestnictwa tej idei w realiach społecznych. Warto natomiast, przyjmując dystans, jaki zakłada historia idei wobec rzeczywistości przemijania znaczeń pojęć i faktów, odnieść się z jednej strony do historii idei wolności, z drugiej zaś do historii tworzenia i społecznego oddziaływania tej idei. Nie trzeba dodawać, że wysiłek obiektywizowania sensu w podanym tu znaczeniu, jaki podejmuje każdy historyk idei, nie jest wolny od stronniczości własnego czasu – jego doświadczeń i problemów, rozczarowań teraźniejszością i potrzeby wybiegania w przyszłość. Przedmiotem dalszych rozważań nie będzie jednak historia pojęcia wolności jako takiego, ale prześledzenie powstania i oddziaływania pojęcia wolności w jego korelacji z o b y w a t e l s k o ś c i ą. Istotne będzie spojrzenie na problem wolności przez pryzmat obywatelskości – zarówno jako idei, jak też faktu, kształtowanych w określonym społecznie i historycznie kontekście. Spojrzenie takie można uzyskać z perspektywy onto-epistemologii społecznej¹⁶, która ukazuje

¹⁵ L. K o ł a k o w s k i, *O wolności*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 87.

¹⁶ Zob. M. K u s z y k - B y t n i e w s k a, *Rzeczywistość wobec działania. Projekt onto-epistemologii społecznej*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2015.

związki między ontycznym a epistemicznym wymiarem wolności. Odślania bowiem współzależność między sposobami istnienia wolności w układach społecznych, w których odgrywa swą fundującą dla nich rolę oraz sposobami jawienia się w świadomości, która może motywować podmioty działające w tych układach.

WOLNOŚĆ I OBYWATELSKOŚĆ ONTO-EPISTEMOLOGIA RELACJI POLITYCZNYCH

Myślenie o wolności stanowi niezbywalny element jej politycznego praktykowania, tak jak ona sama jest warunkiem możliwości pomyślenia o niej jako o składowej politycznej praxis. Praktyka wolności jest więc zawsze uwikłana w refleksyjny charakter relacji politycznych, a to oznacza, że odgrywa ona szczególną rolę tam, gdzie jest niezbywalnym elementem myślenia o obywatelskości i jej praktykowania. Taki stan rzeczy można określić jako onto-epistemologiczne uwikłanie wolności.

Obywatel – od kiedy słowniki notują sens tego określenia – to człowiek, który uznanie siebie i innych za obywateli warunkuje, między innymi, uznaniem siebie i innych za ludzi wolnych. Sam musi być wolny, by mógł zostać uznany za zdolnego do spełniania ról obywatela, czyli do bycia podmiotem w obrębie wspólnoty, przy czym „podmiotem” znaczy tu: źródłem aktywności w komunikacji i współpracy we wspólnocie, w trosce o jej pomyślność. Inni zaś mogą być jego współobywatelami jedynie jako ludzie wolni, czyli bytujący jako równe podmioty politycznej praxis. W tym właśnie sensie kultura obywatelska lokuje wolność tak wysoko pośród innych uznawanych i promowanych wartości kształtujących postawy wobec wspólnoty. Społeczeństwo obywatelskie to społeczeństwo, w którym przestrzegane są reguły chroniące tak jednostkę, jak i wspólnotę, a zarazem reguły chroniące – w jakimś zakresie i pod pewnymi warunkami – wolność obywateli i wspólnot, które tworzą obywatele, realizując obywatelską podmiotowość, czyli sprawczość, pozwalającą im przyjmować pożytki i ciężary, jakie niesie ich stan. Dlatego też społeczeństwo obywatelskie stwarza warunki wypełniania zbiorowego życia treściami podtrzymującymi szacunek dla wolności jako dobra wspólnego i indywidualnego.

Wolność może jednak wymknąć się z synergii, jaką wspólnie tworzą szacunek wspólnoty dla tej wartości oraz szacunek, który okazują jej jednostki, traktując ją jako dobro wspólne. „Bunt mas”¹⁷ i „ucieczka od wolności”¹⁸ to

¹⁷ Zob. J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, Muza, Warszawa 1995.

¹⁸ Zob. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemińska, A. Ziemiński, Czytelnik, Warszawa 1993.

nie jedyne, choć krańcowe przykłady zbiorowych postaw, w których dostrzec można porażkę społeczeństwa obywatelskiego i form jego kultury właśnie z uwagi na kryzys wolności jako wartości obywatelskiej.

Czym zatem jest wolność sprzężona synergetycznie z obywatelnością? Jak należy rozumieć ich onto-epistemologiczną korelację?

Odpowiadając na to pytanie, przywołajmy najpierw słowa Hannah Arendt, które można potraktować jako inspirację w myśleniu o wolności w kontekście obywatelkości: „Polityka wyłania się w tym, co zachodzi między ludźmi i jest ustanowione jako pewne relacje. [...] Wolność istnieje tylko w owej jedynej w swoim rodzaju, pośredniczącej między ludźmi przestrzeni politycznej. [...] sensem polityki jest wolność”¹⁹, oraz: „Wolność stanowi [...] rację bytu polityki, a doświadczamy jej przede wszystkim w działaniu”²⁰. Trzeba dodać: polityki rozumianej jako działanie człowieka w sferze publicznej. Arendt pojmuje politykę jako działanie w sensie Arystotelesowskiej praxis, czyli jako działanie dokonujące się między podmiotami, we wspólnej intersubiektywnej przestrzeni społecznej.

Tam zatem, gdzie ludzie doświadczają wolności jako współczynnika własnego działania, w warunkach możliwości tego doświadczenia wpisana jest już pewna sfera polityczności, kształtująca określony typ podmiotowości zdolnej lub niezdolnej do podejmowania pewnych działań, zdolnej lub nie do refleksyjnego ujęcia siebie jako wolnej. Doświadczenie wolności musi być zatem, i to ex definitione, ograniczone sposobem politycznego istnienia podmiotów uczestniczących w realiach życia społecznego. „Homo sovieticus”²¹ Aleksandra Zinowiewa czy „wydrążeni ludzie”²² Thomasa S. Eliota to przykłady określeń krańcowych sposobów doświadczania wolności – jako absolutnej determinacji historycznej i jako pustki – będących konsekwencją całkowitego zredukowania „wyzerowania” podmiotowości politycznej.

Do pytań o przyczyny ślepoty na różne ograniczenia wolności, wynikające choćby stąd, że żyjemy w kulturze konsumenckiej i że świat zalewa fala rządów populistycznych, do pytań o przyczyny powszechnego braku krytycyzmu, wątplenia czy choćby odrobiny sceptycyzmu, dochodzi się zatem drogą odmienną od tej, która pozwala pytania te ominąć. Stwierdzenie to można by potraktować jako truizm, gdyby nie fakt, że wystarczyło tak niewiele czasu historycznego, by pytania nurtujące wielu Polaków jeszcze trzy dekady wcześniej dla wielu

¹⁹ Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, s. 126-138.

²⁰ Taż, *Co to jest wolność?*, w: taż, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Altheia, Warszawa 1994, s. 178.

²¹ Zob. A. Zinowiew, *Homo sovieticus*, tłum. S. Deja, Wydawnictwo Polonia, Londyn 1984.

²² Zob. T.S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, tłum. C. Miłosz, w: tenże, *Wybór poezji*, tłum. K. Boczkowski i in., wybór K. Boczkowski, W. Rulewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1990, s. 157-161.

przystały dziś istnieć jako realne problematyżacje ich kondycji społecznej. Oczywiście czynników wpływających na tę sytuację może być wiele, począwszy od zmian w sferze wrażliwości społecznej, nabywanej w pierwszej fazie socjalizacji człowieka w rodzinie, a skończywszy na słabej, będącej od dłuższego czasu w kryzysie edukacji²³. Wydaje się, że dominującym czynnikiem mającym wpływ na deprecjonowanie wagi wolności w dzisiejszym świecie jest kultura polityczna promująca model obywatela i obywatelskości oparty przede wszystkim na tak zwanej wolności wewnętrznej, czyli wolności, którą Jean-Paul Sartre nazwał „wolnością kartezjańską”²⁴ i którą Arendt definiuje jako „duchową przestrzeń, w której ludzie mogą znaleźć schronienie przed zewnętrznym przymusem i gdzie mogą c z u ć s i ę wolni”²⁵. Jak jednak pisze dalej Arendt, „takie wewnętrzne odczucie pozostaje bez zewnętrznej manifestacji i dlatego, z definicji, jest politycznie nieistotne”²⁶. O ograniczeniu postrzegania wolności jako wartości życia politycznego stanowi kurczenie się przestrzeni wspólnotowej i form aktywności (także aktywności obywatelskiej), w przypadku której wolność jest wymogiem działania. Dlatego też można mówić o jeszcze jednej, skorelowanej z już omówioną, przyczynie kryzysu kultury współczesnej. Jest nią „polityczna utylizacja” wartości, które w sensie politycznym i społecznym zinstrumentalizowano w procesie osiągnięcia wolności. Z praktycznych form kształtujących działanie wyłania się wówczas „substancja wolności” – wyizolowana, sakralizowana, można powiedzieć: retoryczna jedynie jej postać. Jako przykład mogą – w kontekście polskim – posłużyć solidarność i losy tej postawy, pozwalającej przełamywać anomie społeczną i niemoce instytucji. Polityka jest sferą nieustannego procesu instrumentalizacji środków, które istotom ludzkim są niezbędne do tego, by nadawać życiu postać bytu wspólnotowego, i tylko tam, we wspólnotowych formach tego życia, środki te mogą się wciąż odradzać jako wartościowe, przydatne w działaniu. Gdy zatem sfera tych środków się kurczy, następują często skorelowane ze sobą procesy kurczenia się i wycofywania wolności ze sfery politycznej. Jednocześnie pierwszeństwo w doświadczaniu wolności uzyskuje swoista polityka podmiotowości wobec niej: ochrona jej w kulcie autarkii podmiotu. Im mniej jest wolności w działaniu, im bardziej akty działania politycznego czy też jego zaniechania doświadczane są jako przymusowe, tym większą rolę odgrywa jej kult.

²³ O istotnych powiązaniach form kształtowania człowieka (edukacji) i form kształtowania stosunku podmiotu do innych (polityki) pisała Hannah Arendt (zob. H. A r e n d t, *Kryzys edukacji*, w: *taż, Między czasem minionym a przyszłym*, s. 207-232).

²⁴ Zob. J.P. S a r t r e, *Wolność kartezjańska*, tłum. I Tarłowska, w: *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1965, s. 309-330.

²⁵ A r e n d t, *Co to jest wolność?*, s. 178.

²⁶ Tamże, s. 178n.

Dla większości ludzi wycofanych ze sfery publicznej wolność istnieje zatem przede wszystkim jako idea przejawiająca się w myśleniu i w aktach woli, w swobodzie podejmowania indywidualnych decyzji, a nie we wspólnym działaniu, we wspólnej przestrzeni polityczności. Nie praktykują oni, a w konsekwencji nie uświadamiają sobie ani też nie doświadczają wolności w jej formach obecnych w działaniu. Blisko już stąd do abstraktu wolności przejawiającego się w Kartezjańskich granicach myślenia i aktów woli. W ujęciu Kartezjańskim wolność jest wyłącznie aktem kontemplacji albo przedmiotem swoistej epoché w działaniu: Wolność jest tam, gdzie nie ma innych, a najbardziej są oni nieobecni tam, gdzie jestem ja, jako Cogito. Być może skonstruowana w ten sposób postawa tłumaczy w jakiejś mierze rozdźwięk między rosnącą liczbą ideologii, haseł, manifestów i deklaracji mówiących o wspólnych wysiłkach ludzi, mieszkańców naszej planety, na rzecz jej dalszego trwania (w różnych kontekstach – ekologicznym, społecznym, politycznym) a nieustannie podejmowanymi działaniami, które nie są w żaden sposób do tych haseł czy deklaracji adekwatne. Wolność albo jej brak muszą najpierw być odczuwane, uświadamiane sobie przez podmiot nie jako wola, to znaczy nie w stosunku do siebie, ale w relacjach z innymi, we wspólnej przestrzeni, w tym, co starożytni Grecy nazywali polityką, czyli „domeną współlistnienia i stowarzyszania się różnych ludzi”²⁷. Arendt pisze: „Wolność (lub jej przeciwieństwo) uświadamiamy sobie pierwotnie podczas obcowania z innymi, a nie z samym sobą”²⁸. Wolność powstaje (i istnieje) w przestrzeni wspólnoty, gdy w jej tworzeniu uczestniczy jakaś postać jej współprzeżywania i współuświadamiania. Tylko wtedy działanie może nabrać charakteru politycznego. Człowiek jako homo clausus – to bycie „ja-bez-my”, to formuła podmiotowości a-politycznie okrojonej²⁹.

Innym jeszcze wyjaśnieniem dokonującego się współcześnie procesu wycofywania się jednostek ze sfery publicznej jako skutku przedkładania przez nie wolności wewnętrznej ponad wolność polityczną może też być kategoryzowanie postaw wobec wolności poprzez odnoszenie jej do dwóch „modi” egzystencji: być i mieć. Zagadnienie to podejmuje Barbara A. Markiewicz, wykorzystując przy tym ustalenia pojęciowe Ericha Fromma i Gabriela Marcela³⁰. „Jestem wolna (wolny)” i „mam wolność” nie oznacza tego samego, choć, jak podkreśla autorka, historycznie obydwie formuły są ze sobą powiązane,

²⁷ T a ż, *Wprowadzenie w politykę*, s. 124.

²⁸ Tamże, s. 181.

²⁹ Por. N. E l i a s, *Spoleczeństwo jednostek*, tłum. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 236.

³⁰ Zob. B. A. M a r k i e w i c z, *Być wolnym czy mieć wolność?* w: *Co z tą wolnością?* red. A. Nogal, D. Kutyla, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2012, s. 51-65.

a czasami nawet tożsame³¹. Bycie wolnym związane jest w tym sensie z przeżywaniem i odczuwaniem wolności przez jednostkę i wynika bezpośrednio z wolności wewnętrznej, jest stanem umysłu. To wolność epistemiczna, związana ze świadomością przeżywania siebie jako podmiotu. Posiadanie wolności wiąże się natomiast z wolnością zewnętrzną, wolnością polityczną (w ujęciu Arendt, choć Markiewicz sięga też do dorobku innych myślicieli³²), jest sferą polityki, sferą działania. Ten rodzaj wolności to wolność ontyczna, związana ze sprawczością. Markiewicz sądzi, że rozmycie granicy między rozumieniem wolności w kontekstach „bycia wolnym” i „posiadania wolności” prowadzi do swoistej dwuznaczności aksjologicznej, czego przykładem może być koncepcja wolności stworzona przez Jeana-Jacques’a Rousseau. Uznając wolność polityczną za wtórną, wyprowadzał ją z naturalnego, pierwotnego poczucia wolności, które człowiek ma w stanie naturalnym³³. Zdaniem Rousseau – stwierdza Markiewicz – tylko w hipotetycznym stanie natury człowiek jest prawdziwie wolny, w społeczeństwie (na skutek obowiązywania umowy społecznej) musi podporządkowywać się innym. Nie może też wówczas w pełni posiadać wolności, bo posiadanie (rozumiane jako własność) zawsze związane jest z nierównościami i ograniczeniami społecznymi, co w konsekwencji prowadzi do jakiejś formy wykluczenia, do alienacji wolności. Markiewicz wskazuje w tym kontekście na możliwość posługiwania się pojęciem własności w dwojakim sensie jednocześnie: pozytywnym, jako czymś, „co nas wzbogaca i dookreśla nasz sposób bycia”³⁴, oraz negatywnym, „w sensie prawa do rozporządzania daną rzeczą, korzystania z niej, skutkującego wyłączeniem innych z takiego prawa”³⁵. Ambivalencja związana z pojęciem własności i opozycją wartość–fakt, która się tu rysuje, sprawia, że mieszamy porządki „być” i „mieć”. To, co związane z posiadaniem własności (szczególnie w sensie negatywnym, sensie zawłaszczenia), często przenosimy w domenę bycia. Dlatego też bardziej cenimy poczucie wolności niż jej posiadanie – poczucie wolności wydaje się nam bardziej pierwotne, „naoczne” i źródłowe, wewnętrznie uświadamiane czy też doświadczane, nasze własne, bo niedzielone z innymi i niedające się zawłaszczyć. Zapomina się w tym trybie myślenia, że posiadanie wolności

³¹ Ma to miejsce wtedy, gdy poczucie wolności bądź jej braku pojawia się w związku z walką o wolność polityczną (por. tamże, s. 64n.).

³² Zob. J. T i s c h n e r, *Świat ludzkiej nadziei*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2014; H. R o s n e r o w a, *Dylematy pojęcia wolności*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993.

³³ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, tłum. H. Elzenberg, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, PWN, Warszawa 1956, s. 107-276. W myśleniu Rousseau można jednak dostrzec odwrócenie porządku rzeczy – człowiek, by uświadomić sobie wolność, musi ją przeciw najpierw wytworzyć we wspólnocie i doświadczyc jej we wspólnej przestrzeni społecznej.

³⁴ M a r k i e w i c z, dz. cyt., s. 62.

³⁵ Tamże.

wiąże się z nieustannym i wspólnie z innymi podejmowanym wysiłkiem, by ją zachować. „Ludzie są wolni – a nie tylko posiadają dar wolności – tak długo, jak długo działają; nie wcześniej i nie później”³⁶. Wydaje się, że świadomość różnicy między poczuciem wolności a jej spełnianiem się, urzeczywistnianiem poprzez działanie, jest dzisiaj w zaniku wszędzie tam, gdzie dominują reaktywne formy uczestnictwa w życiu społecznym. Dobrym przykładem może tu być kariera fikcji w kulturze mediokracji. Znaczna część życia publicznego współczesnego człowieka przeniosła się do mediów społecznościowych. Możliwość weryfikacji informacji jest tam znikoma, a jego wola bycia wolnym wciela się w działania zastępcze, symboliczne.

Stąd też uśpienie i brak krytycyzmu wobec realiów społecznych oraz tak silne przywiązanie do abstrakcyjnego poczucia wolności, do jej indywidualnego, często jedynie symbolicznie zapośredniczonego doświadczania przy jednoczesnej niewielkiej dbałości o poszerzanie jej realnych granic. Zjawisko to przybiera najczęściej postać postaw roszczeniowych i nie wiąże się z poczuciem obowiązku wynikającego z faktu bycia wolnym. Ludzie myślący w ten sposób skupiają się raczej na przywilejach związanych z wolnością niż na wiążących się z nią obowiązkach, wynikających ze społecznych, regulowanych wspólnie umów. I najczęściej jest to wolność negatywna w tym sensie, że jest ona wiązana z prawem do nieuczestniczenia w tym, co ową społecznie negocjowaną wolność we wspólnocie proponuje i zapewnia.

Polityka jawi się jako pewien aspekt szeroko pojmowanej sfery relacji społecznych, w których kształtuje się intersubiektywność działania i myślenia. Komunikacja, praca i walka dostarczają tu modeli dla aktywności, w których kształtuje się podmiotowość polityczna. Zdolność do działania nieodłącznie wiąże się z wolnością, a ta z odwagą, odpowiedzialnością i szczerością (prawdomównością). Postulat działania wolnego to postulat polityczny. Być wolnym to móc działać; to być odważnym (w walce) i odpowiedzialnym (we współpracy) oraz szczerym (prawdomównym) w ramach wolności słowa (w aktach komunikacji).

GENEALOGIA WOLNOŚCI DUCHOWEJ

Rozwijająca się kultura filozoficzna starożytnej Grecji, silnie dowartościowująca jakości i wartości życia intelektualnego, zezwalała na wycofywanie się ze wspólnej przestrzeni działania: z agory, z polis, a wręcz do takiego wycofania się zachęcała. Pożądanym miejscem „pobytu”, zalecanym przez filozofów, stała się wewnętrzna „przestrzeń duchowa”. Filozofowie uznali ją za właściwe

³⁶ A r e n d t, *Co to jest wolność?*, s. 186.

schronienie przed zewnętrznym przymusem społecznym i politycznym oraz za jedyną możliwość uzyskania dostępu do prawdy. Myślenie takie zapoczątkowali Parmenides, Pitagoras i Platon, ale koncepcje tego rodzaju zdobyły popularność nieco później, w epoce kryzysu polis. Zdaniem Arendt obecnie „następuje degradacja polityki na rzecz filozofii, dobrze znana od czasów Platona i Arystotelesa”³⁷. Zwłaszcza powstanie filozofii akademickiej zmieniło sytuację. Filozofowie, aby uzyskać wolność wewnętrzną, zaczęli wycofywać się z przestrzeni publicznej, a tym samym rezygnować z uczestnictwa w realnej polityce, żywej, aktualnej i praktycznej, która mogłaby zostać wsparta ich mądrością. Porzucając uczestnictwo w aktualności, z tym większym zapałem konstruowali utopijne projekcje odległych czasowo i przestrzennie ładów politycznych bądź katalogowali minione dokonania politycznej organizacji polis. Sztuka życia, której filozofia miała być podporą, staje się zatem sztuką życia duchowego, ćwiczeniem duchowym, a jej warunek stanowi autarkia podmiotu, nie zaś wspólnoty³⁸. Tak jak wcześniej, by być wolnym obywatelem i działać w przestrzeni publicznej, człowiek musiał uwolnić się od konieczności życiowych, tak filozof, by uzyskać wolność i dostęp do prawdy, musi teraz porzucić realną politykę³⁹.

Koncepcję wolności wewnętrznej trzeba zatem łączyć zarówno ze zjawiskiem kryzysu i zaniku życia politycznego w polis, jak i z powstaniem zinstytucjonalizowanych form filozofii związanych ze *schole* – czasem wolnym od zajęć praktycznych i problemów dnia codziennego, poświęconym na studiowanie i nauczanie⁴⁰. Akademia Platońska była pierwowzorem wycofania się z agory i dystansu od jej namiętności politycznych. Arendt pisze: „Aby móc cieszyć się wolnością, człowiek musi najpierw zostać wyswobodzony lub wyswobodzić się samemu, a wyzwolenie od życia zdominowanego przez konieczności życiowe stanowiło prawdziwy sens greckiego słowa *schole* lub łacińskiego *otium* – to, co dzisiaj określamy jako czas wolny”⁴¹. Powoli rodzi się tym samym nowa koncepcja wolności, wpisana w wymogi stawiane prze-

³⁷ T a ż, *Wprowadzenie w politykę*, s. 162.

³⁸ Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2003.

³⁹ Należy wspomnieć tu stoików, którzy nie porzucają polityki, ale proponują ciekawą koncepcję wolności w warunkach likwidacji polis przez Aleksandra Macedońskiego, w chaosie etnicznym i różnorodności kulturowej.

⁴⁰ Warto też w tym kontekście wspomnieć o Michela Foucaulta hermeneutycy jaźni jako innej interpretacji *schole*. Foucault uważał, że ten czas wolny poświęcony został na troskę o siebie (gr. *epimeleia heautou*). Potem nastąpił rozdział polityki od etyki i „moment kartezjański”, moment, który przesądził o rozumieniu podmiotu prymarnie jako podmiotu myślenia i działania, a wtórnie dopiero jako podmiotu działania (por. M. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 21-56).

⁴¹ A r e n d t, *Wprowadzenie w politykę*, s. 145.

mianie duchowej – koncepcja wolności filozoficznej, związanej z jednostką jako podmiotem życia duchowego, dla której realia społeczne są negatywnym tłem jej aktywności. W ten sposób kształtuje się postawa, zalecana przez filozofów, którą Pierre Bourdieu nazywa „scholastyczną dyspozycją”⁴² lub „scholastycznym punktem widzenia”⁴³. Dyspozycja ta polega „na patrzeniu z dystansem na bezpośrednio postrzeganą rzeczywistość, co stanowi warunek większości konstrukcji symbolicznych”⁴⁴. Interpretując scholastyczny punkt widzenia, Bourdieu pisze: „To, co pozwala na niezależne od kontekstu i od celów praktycznych spojrzenie, ów zdystansowany i charakterystyczny stosunek do słów i rzeczy, to właśnie *schole*. Ten czas, wolny od zajęć i trosk praktycznych, którego uprzywilejowana postać, wolny czas poświęcony na studiowanie, organizuje szkoła (znowu *schole*), jest warunkiem praktyki szkolnej i działań oderwanych od bezpośredniej konieczności, takich jak sport, gra, wytwarzanie i kontemplacja dzieł sztuki i wszystkich form bezinteresownej spekulacji, niemającej żadnego celu poza nią samą”⁴⁵. To ważny moment oderwania się teorii od praktyki, mówienia i myślenia od działania, filozofii od polityki, a w konsekwencji – wolności wewnętrznej od wolności politycznej, wspólnotowej.

Zinstytucjonalizowane myślenie „scholastyczne” i koncepcja wolności wewnętrznej rozwinęły się u schyłku starożytności, w okresie hellenistycznym, w czasach utrwalonej instytucjonalnie działalności szkół filozoficznych, a zarazem w epoce upadku polis. Wraz ze śmiercią Aleksandra Wielkiego nastąpiło unicestwienie zamkniętej lokalnymi granicami wspólnoty, doszło do politycznego upadku polis i do narodzin koncepcji kosmopolis, której odpowiednikiem jest dzisiejsze „państwo”. Granice lokalności kultur rodzimej Grecji zostały rozerwane i w konsekwencji upadła idea człowieka politycznego jako mieszkańca polis. Narodziła się natomiast stoicka idea człowieka jako członka rodzaju ludzkiego. Zatarciu uległ także podział na obywateli i nie-obywateli, ludzi wolnych i nie-wolnych, o ile ci ostatni mieli także przystęp do wolności duchowej. Ówczesna filozofia zaczęła natomiast eksponować inne kryteria wolności niż te, które wyznaczała polis. Jak pisał Epiktet: „Kto ciało wyprężone ma z jarzma, duszę jednakże – chodzącą w jarzmie, jest niewolnikiem. Kto natomiast, na odwrót, ma ciało chodzące w jarzmie, duszę jednakże – wyprężoną z jarzma, jest wolnym człowiekiem”⁴⁶. W taki

⁴² P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, tłum. K. Wakar, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2006, s. 31.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 25.

⁴⁶ Epiktet, „Diatryby”. „*Encheiridion*” z dodatkiem „*Fragmentów*” oraz „*Gnomologicum Epiktetowego*”, tłum. L. Joachomowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 496.

sposób problematykę wolności oddziela się od polityki, a wolność staje się wówczas dyskutowanym, rozważanym teoretycznie, problemem szkolnym filozofii. Rzecz jasna, te szkolne problematyzacje wolności przesuwają zainteresowanie w stronę kontekstu myśli, usuwając na margines jej związki z działaniem. Oddzielając wolność od polityki rozumianej jako sfera spraw wspólnoludzkich, odłącza się ją tym samym od etyki. Wolność staje się raczej kwestią przemyślenia niż czynu, uświadomienia sobie i zreflektowania niż wytworzenia i doświadczenia. Owo, nieznane jeszcze Arystotelesowi, oddzielenie etyki od polityki to krok o dalekosiężnych konsekwencjach dla kultury intelektualnej, który wzmocnił scholastyczny punkt widzenia wolności i przetrwał kres kultury antycznej.

BYĆ WOLNYM – BYĆ U SIEBIE

Michael Walzer określa obywatela w sposób, który odtwarza obywatelską świadomość zadomowienia we wspólnocie z jednoczesnym poczuciem autonomii: „Szanujący się obywatel jest osobą autonomiczną. Nie mam tu na myśli autonomii w świecie; nie mam pojęcia, czegoż by to wymagało. Jest autonomiczny w swojej wspólnocie, jest wolnym i odpowiedzialnym sprawcą, uczestnikiem przynależnym. Uważam go za idealny podmiot teorii sprawiedliwości. Jest *tutaj* u siebie i zna swoje miejsce, «panuje u siebie, nie gdzie indziej» i nie pożąda «władzy nad całym światem». Jest ścisłym przeciwieństwem tyrana, który używa swego szlachetnego urodzenia albo bogactwa, urzędu albo nawet sławy, by żądać dóbr innych, na które nie zapracował, do których nie ma żadnego prawa»⁴⁷.

Obywatel to człowiek aktywny, który uczestniczy we wspólnocie i przynależy do wspólnoty. Definicja obywatela jest wprawdzie zmienna historycznie i zawsze konstruowana jako pewna figura na określonym tle społecznym i politycznym („obywatel” był „rodowitym Ateńczykiem”, a potem „arystokratą”, „szlachcicem”, „francuskim rewolucjonistą” czy – na przykład w dziewiętnastym wieku – „polskim patriotą”; bywało, że bycie obywatelem wiązało się z przywilejem), ale bez względu na kontekst historyczny to jednak „wolność” (w sensie jej poczucia i użytkowania) stanowi definiens obywatela.

Obywatel to człowiek wolny i zdolny do wejścia w relacje z innymi, w relacje oparte na zaufaniu, lojalności i solidarności, a także do korzystania z kapitału społecznego i kapitału kulturowego oraz do uczestnictwa w ich wytworzeniu; to człowiek kierujący się dobrem wspólnoty, którą współtworzy i za

⁴⁷ M. Walzer, *Sfery sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo UW, Warszawa 2007, s. 424n.

którą czuje się odpowiedzialny, nie zaś tylko własnym interesem. „Nie pytaj, co twój kraj może zrobić dla ciebie, pytaj, co ty możesz zrobić dla swojego kraju”⁴⁸ – mówił John F. Kennedy i jego słowa mogłyby stanowić dobrą dewizę obywatelskości. Obywatel to też człowiek zdolny do refleksyjnego przemyślenia przemian zachodzących w rzeczywistości społecznej, przemian cywilizacyjnych. Czujność wobec pozycji wolności w społeczeństwie to cnota obywatelska.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. “Co to jest wolność?” In Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1994.
- . *Korzenie totalitaryzmu*. Translated by Daniel Grinberg and Mariola Szawiel. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- . “Kryzys edukacji.” In Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1994.
- . “Wprowadzenie w politykę.” In Arendt, *Polityka jako obietnica*. Translated by Wojciech Madej and Mieczysław Godyń. Warszawa: Wydawnictwo Pruszyński i S-ka, 2005.
- Bauman, Zygmunt. *Wolność*. Translated by Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa and Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak and Fundacja im. Stefana Bato-rego, 1995.
- Bourdieu, Pierre. *Medytacje pascaliańskie*. Translated by Krzysztof Wakar. Warszawa: Oficyna Wydawnicza, 2006.
- Canguilhem, Georges. “Śmierć człowieka czy kres możliwości Cogito.” Translated by Tadeusz Komendant. *Literatura na Świecie*, no. 6 (203) (1988): 235–51.
- Elias, Norbert. *Społeczeństwo jednostek*. Translated by Julian Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2008.
- Eliot, Thomas Stearns. “Wydrążeni ludzie.” Translated by Czesław Miłosz. In Eliot, *Wybór poezji*. Edited by Krzysztof Boczkowski and Wanda Rulewicz. Translated by Krzysztof Boczkowski et al. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, 1990.
- Epiktet. “Diatryby.” “*Encheiridion*” z dodatkiem „*Fragmentów*” oraz “*Gnomologicum Epiktetowego*.” Translated by Leon Joachomowicz. Warszawa: PWN, 1961.
- Foucault, Michel. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.

⁴⁸ National Archives, *John F. Kennedy's Inaugural Speech (1961)*, <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-john-f-kennedys-inaugural-address>. Tłum. fragm. – M.K.B.

- . *Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych*. Translated by Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006.
- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Translated by Olga Ziemilska and Andrzej Ziemilski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Fukuyama, Francis. *Koniec historii*. Translated by Tomasz Bieroń and Marek Wichrowski. Kraków: Znak, 2009.
- Giddens, Anthony. *Nowoczesność i tożsamość: "Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Translated by Anna Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Hadot, Pierre. *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Kagan, Robert. *Powrót historii i koniec marzeń*. Translated by Grzegorz Sałuda. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2009.
- [Kennedy, John F.]. "John F. Kennedy's Inaugural Speech (1961)." National Archives. <https://www.archives.gov/milestone-documents/president-john-f-kennedys-inaugural-address>.
- Kołakowski, Leszek. "O wolności." In Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach: Trzy serie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- . "Wolność i wolności." In Kołakowski, *"Czy diabeł może być zbawiony" i 27 innych kazań*. Londyn: Aneks, 1983.
- Kuszyk-Bytniewska, Mariola. *Rzeczywistość wobec działania: Projekt onto-epistemologii społecznej*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2015.
- Lorenzi, Jean-Hervie, and Mickael Berrebi. *Przyszłość naszej wolności: Czy należy rozmontować Google'a... i kilku innych?* Translated by Justyna Nowakowska. Warszawa: PIW, 2019.
- Markiewicz, Barbara A. "Być wolnym czy mieć wolność?" In *Co z tą wolnością?* Edited by Agnieszka Nogal and Dorota Kutyla. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Wiedza radosna*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2006.
- Ortega y Gasset, José. *Bunt mas*. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Muza, 1995.
- Rosnerowa, Hanna. *Dylematy pojęcia wolności*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi." In Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicość: Zarys ontologii fenomenologicznej*. Translated by Jan Kielbasa et al. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2007.
- . *Wolność kartezjańska*. Translated by Irena Tarłowska. In *Filozofia i socjologia XX wieku*. Part 2. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1965.

- Scheler, Max. "Człowiek i historia." Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Snyder, Timothy. *O tyranii: Dwadzieścia lekcji z dwudziestego wieku*. Translated by Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2017.
- Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2002.
- Tischner, Józef. *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2014.
- Walzer, Michael. *Sfery sprawiedliwości: Obrona pluralizmu i równości*. Translated by Michał Szczubińska. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2007.
- Zinowiew, Aleksander. *Homo sovieticus*. Translated by Stanisław Deja. Londyn: Wydawnictwo Polonia, 1984.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA – Między praktyką życia a ćwiczeniem duchowym. Nowoczesne horyzonty wolności obywatelskiej

DOI 10.12887/35-2022-4-140-08

W trzeciej dekadzie dwudziestego wieku Max Scheler twierdził, że ówczesna epoka była pierwszą, w której człowiek stał się dla siebie bez reszty „problematyczny”. Sto lat później słowa te odnieść można do wolności i obywatelskości człowieka, które nie tylko stały się problematyczne, ale są rozumiane i problematyzowane na niespotykaną wcześniej skalę. Artykuł stanowi analizę rozejścia się w kulturze świata zachodniego dwóch pojęć wolności: wolności wewnętrznej, indywidualnie odczuwanej oraz uświadamianej sobie przez jednostkę, oraz wolności politycznej, związanej z obecnością i działaniem jednostki we wspólnej przestrzeni publicznej. Tekst jest też próbą prześledzenia konsekwencji tego oddzielenia w sferze obywatelskości. Czy rozdział między wolnością przeżywaną, uśpioną swymi minionymi sukcesami ekonomicznymi i społecznymi, a wolnością polityczną, urzeczywistniającą się w działaniu, narazoną na opór nieznanego wynikający z pospiesznej nowoczesności, kształtuje dziś postawy wobec obywatelskości? Celem rozważań jest znalezienie odpowiedzi na te właśnie pytania. Na podstawie przeprowadzonych analiz sformułowano tezę, że dominującym czynnikiem deprecjonującym świadomość wagi wolności w dzisiejszym świecie jest kultura polityczna promująca model obywatela i obywatelskości oparty przede wszystkim na tak zwanej wolności wewnętrznej, którą Sartre nazywał „wolnością kartezjańską”.

Słowa kluczowe: wolność, wolność wewnętrzna, wolność polityczna, obywatelskość, onto-epistemologia społeczna

Kontakt: Katedra Estetyki i Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin

E-mail: mariola.kuszyk-bytniewska@umcs.pl

Tel. 81 5375481

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1483.pl.html>

ORCID: 0000-0001-6835-054X

Mariola KUSZYK-BYTNIEWSKA, *Between a Practice of Life and a Spiritual Exercise: Modern Horizons of Civic Freedom*

DOI 10.12887/35-2022-4-140-08

In the third decade of the twentieth century, Max Scheler claimed that his time was the first in which man became thoroughly and completely problematic to himself. A hundred years later, the same can be said of human freedom and citizenship, which have not only become problematic, but have never been understood and problematized in as many ways as they are today. The article is an analysis of the divergence in the culture of the Western world of two concepts of freedom: internal freedom associated with individual feeling and awareness of it, and political freedom, exercised through presence and action in a common public space. The paper is also an attempt to trace the consequences of the separation in question in the sphere of citizenship. Does the gap between lived freedom, lulled by its past economic and social success, and political freedom, which can be exercised in action and which now, as a result of the hasty acceptance of modernity, is susceptible to resistance to the unknown, shape attitudes towards citizenship today? These are the questions the article seeks to address. Moreover, the considerations prompt the thesis that the dominant factor depreciating the awareness of the importance of freedom in today's world is the political culture promoting the model of citizen and citizenship based primarily on internal freedom, which Sartre called "Cartesian freedom."

Keywords: freedom, internal freedom, political freedom, citizenship, social onto-epistemology

Contact: Katedra Estetyki i Filozofii Kultury, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: mariola.kuszyk-bytniewska@umcs.pl

Phone: +48 81 5375481

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,1483.pl.html>

ORCID: 0000-0001-6835-054X

Marek M. DZIEKAN

MIĘDZY POLITYKĄ A ORIENTALISTYKĄ Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970)

Za praktyką polityczną realizowaną przez Velidiego Togana stała określona koncepcja teoretyczna. Starał się on oddzielać religię od spraw państwowych i społeczno-politycznych, ograniczając ją do sfery duchowej. Skoro jednak w społeczeństwach turkijskich wiara odgrywa rolę pierwszoplanową i ściśle wiąże się ze świadomością narodową, sądził, że należy ją wykorzystać do walki z bolszewikami. Stworzone tą drogą państwo powinno być zorientowane na Zachód, a funkcjonujące w nim prawo muzułmańskie oraz inne instytucje należało albo głęboko zmodernizować, albo wprost znieść.

Ahmet Zeki Velidi Togan to jedna z ciekawszych postaci w politycznych dziejach dwudziestowiecznej Azji Centralnej, Turcji, a także w historii orientalistyki. Ponieważ z pochodzenia był Baszkirem, jego dzieło ma szczególne znaczenie właśnie dla Baszkirów, ludu turkijskiego liczącego obecnie około półtora miliona osób¹ i zamieszkującego region południowy Uralu, przede wszystkim autonomiczną Baszkirię², wchodzącą w skład Federacji Rosyjskiej. Głównym ośrodkiem miejskim Baszkirów jest stolica republiki, Ufa. W swojej republice Baszkirowie są etnosem tytularnym, ale stanowią dopiero trzecią co do wielkości grupę etniczną po Tatarach i Rosjanach. Posługują się językiem tatarskim oraz baszkirskim (język baszkirski należy do języków kipczackich w obrębie języków turkijskich)³, którego alfabet oparty jest na cyrylicy. Dzieje Baszkirów jako etnosu nie są długie. Jeszcze w wieku dziewiętnastym określenie „Baszkirowie” nie miało jednoznacznej treści i zaczęło się konkretyzować dopiero pod koniec stulecia i na początku wieku dwudziestego⁴. Podobnie było również z językiem baszkirskim – jako język literacki został właściwie

¹ Zob. Z. V e l i d i T o g a n, hasło „Bashdjirt (Bashkurt)”, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, t. 1.1, Brill, Leiden 2001.

² Nazwa oficjalna: Republika Baszkortostanu.

³ Zob. Á. B e r t a, „Tatar and Bashkir”, w: *The Turkic Languages*, red. L. Johanson, É.Á. Csató, Routledge, London – New York 1998, s. 283-300.

⁴ Por. S. C w i k l i n s k i, *Między młotami a kowadłem, czyli o sytuacji językowej w Baszkirii*, „Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis” 125(2008), s. 41. Szerzej na temat historii Baszkirii i Baszkirów oraz regionu Azji Środkowej zob. np. *Istoriya Baszkortostana s drevniejszych wremion do naszych dniej w dwuch tomach*, red. I.G. Akmanow, Kitap, Ufa 2004. Zob. też: *Baszkortostan. Kratkaja enciklopedia*, red. R.Z. Szakurow, Naucznoje Izdatielstwo „Baszkirskaja Enciklopedia”, Ufa 1996; Z. Ł u k a w s k i, *Dzieje Azji Środkowej*, Nomos, Kraków 1996; J. R o h o z i ń s k i, *Bawelna, samowary i Sartowie. Muzułmańskie okrainy carskiej Rosji 1795-1916*, Dialog, Warszawa 2014.

zadekretowany (żeby nie powiedzieć – stworzony), podobnie zresztą jak wiele innych języków, przez administrację radziecką w roku 1921⁵.

W czasach radzieckich, szczególnie po decyzji z roku 1922 potępiającej działalność polityczną Velidiego Togana (Walidowa) jako sprzeczną z ideologią radziecką, jego postać i dorobek były praktycznie pomijane w oficjalnej narracji i zmieniło się to dopiero w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Obecnie, znany w Baszkirii przede wszystkim jako polityczny „ojciec” republiki, Velidi Togan jest postacią niezwykle cenioną, a nawet czczoną, co przekłada się między innymi na ogromną liczbę publikacji poświęconych jego osobie, wydawanych zarówno w języku rosyjskim, jak i baszkirskim. Tłumaczonych jest coraz więcej jego dzieł, które powstawały w innych niż wymienione językach, jego imię nadaje się ulicom w wielu miastach (w tym jednej z centralnych ulic stolicy), nosi je też Biblioteka Narodowa Baszkirii w Ufie. Organizowane są poświęcone mu konferencje, tak zwane „Walidowskije Cztienija”. W Baszkirii powstało wiele pomników Velidiego Togana, istnieją takie również w Stambule i Sankt-Petersburgu (dar Baszkirii dla miasta), stał się on także bohaterem utworów literackich⁶. Cześć oddawana Velidemu Toganowi przekłada się z kolei na ataki na jego osobę ze strony rosyjskich kół nacjonalistycznych, przede wszystkim związanych z partią Jedinaja Rossija działającą w Rosji⁷.

DZIECIŃSTWO – MŁODOŚĆ – WALKA

Ahmet Zeki Velidi Togan urodził się jako Ahmetzaki (Ahmet-Zaki) Ahmieszahowicz Walidow⁸ 10 grudnia 1890 roku we wsi Kuzjanowo⁹ (tur./baszk. Kūzek) w guberni ufijskiej ówczesnego Cesarstwa Rosyjskiego¹⁰ (obecnie jest

⁵ Por. C w i k l i n s k i, dz. cyt., s. 42.

⁶ Por. R.B. A h m a d i y e v, *Massztab licznosti gieroja i drama-trilogia*, „Wiesticnik Baszkorskogo Uniwersiteta” 21(2016) nr 2, s. 426-430.

⁷ Por. M.M. K u l s z a p i r o w, A.M. J u ł d a s z b a j e w, *Zaki Walidi kak politik i uczonej-wostokowied*, Baszkirskij Gosudarstwiennyj Uniwersitet, Ufa 2010, s. 6.

⁸ Jego nazwisko pojawia się w literaturze w rozmaitych wersjach nieco różniących się od siebie. W niniejszych rozważaniach jako podstawową przyjmuję wersję funkcjonującą w literaturze Zachodu. W źródłach rosyjskojęzycznych znany jest przede wszystkim jako Walidow. Oficjalna zmiana jego nazwiska na Ahmet Zeki Velidi Togan nastąpiła w roku 1938 (por. M. K n ü p p e l, *Der baškirisch-türkische Historiker und Politiker Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970) in Göttingen*, 1938/39, „Göttinger Jahrbuch” 2016, nr 64, s. 130).

⁹ Obecnie w Kuzjanowie działa muzeum Velidiego (por. K u l s z a p i r o w, J u ł d a s z b a j e w, dz. cyt., s. 89; zob. Muzej Ahmeta Zaki Validi, <http://www.museum.ru/M2285>).

¹⁰ Jedynym obszerniejszym polskim tekstem poświęconym Velidemu Toganowi jest jego krótki biogram w pracy Wojciecha Zajęczkowskiego (por. W. Z a j ą c z k o w s k i, *Rosja i narody. Ósmy kontynent. Szkic dziejów Euroazji*, MG, [Warszawa] 2015, s. 120n.). Istnieje bardzo wiele artykułów na jego temat, przede wszystkim w języku rosyjskim (pisanych przez autorów baszkirskich) oraz

to rejon iszymbajski Baszkirii, należący do Federacji Rosyjskiej) w rodzinie miejscowego mułły. Początkowo pobierał nauki w medresie prowadzonej przez swojego ojca, a następnie w medresie swojego wuja Habibnazara w położonej niedaleko wsi Utjak (tur./baszk. Ütek). Habibnazar był uczniem jednego z najwybitniejszych reformatorów islamu w Rosji, Szihabuddina Mardżaniego¹¹. Wywodząc się z dość dobrze wykształconej rodziny, Ahmat Zeki już w dzieciństwie posiadał znajomość języka arabskiego i perskiego (obok oczywiście tak zwanego turki¹², którym Baszkirzy posługiwali się na co dzień). W kolejnych latach opanowywał języki zachodnie. Po ukończeniu wiejskiej szkółki, wbrew woli ojca, od roku 1908 kształcił się w Kazaniu, w słynnej medresie Kasimijja, która w muzułmańskim systemie szkolnictwa była już rodzajem szkoły „półwyższej”. Wkrótce też został w niej wykładowcą historii Turków i literatury arabskiej. Owocem działalności pedagogicznej Velidiego Togana w Kasimijji była opublikowana w roku 1912 pierwsza książka jego autorstwa, zatytułowana *Törek je Tatar tarihy* [„Historia Turków i Tatarów”]¹³ i napisana w języku turki z elementami leksyki baszkirskiej. W tym samym czasie Velidi Togan nawiązał ściślejsze kontakty z wybitnymi przedstawicielami rosyjskiej orientalistyki na Uniwersytecie Kazańskim, między innymi z Nikołajem F. Katanowem (1862-1922), a opublikowana przez niego praca spotkała się z bardzo dobrą recepcją wśród ówczesnych uczonych, w tym z aprobatą Yusufa Akçury (1876-1835), późniejszego prezesa Tureckiego Towarzystwa Historycznego (Türk Tarih Kurumu). Efektem było przyjęcie Velidiego Togana w poczet członków Towarzystwa Archeologii, Historii i Etnografii przy Uniwersytecie Kazańskim. Z ramienia tego towarzystwa w roku 1913 został on wydelegowany do badań naukowych w okolicy Fergany, a rok później, już jako delegat Rosyjskiej Akademii Nauk, do Chanatu Buchary. Wyniki swoich badań publikował w rosyjskich czasopi-

kilka ważnych tekstów w języku niemieckim i angielskim (przede wszystkim zob. T. B a j k a r a, *Zaki Walidi Togan*, tłum. R.M. Bułgakow, A.M. Jułdaszbajew, Kitap, Ufa 1998; F. B e r g d o l t, *Der geistige Hintergrund des türkischen Historikers Ahmet Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1981). Kluczowe znaczenie mają także wspomnienia autorstwa Velidiego Togana, obejmujące okres do roku 1925 (zob. Z. V e l i d i T o g a n, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2020; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 1, tłum. G. Szafikow, A. Jułdaszbajew, Kitap, Ufa 1994; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, tłum. A. Jułdaszbajew, Kitap, Ufa 1998; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, tłum. H.B. Paksoy, CreateSpace, North Charleston 2012).

¹¹ Na temat Szihabuddina Mardżaniego (1818-1899) zob. np. S. C h a z b i j e w i c z, *Tatarska myśl filozoficzna, społeczna i teologiczna w II połowie XIX wieku. Szihabuddin Mardżani (1818-1899) i jego twórczość*, „Test” 1996, nr 5, s. 112-121.

¹² Por. C w i k l i n s k i, dz. cyt., s. 41.

¹³ Zob. Z. V e l i d i T o g a n, *Törek je Tatar tarihy*, Millet, Kazań 1912.

smach naukowych. Paradoksalnie jednak, ów szybki rozwój naukowy młodego badacza pchnął go ku działalności politycznej, którą rozpoczął w roku 1915, a której skutki zaważyły na całym jego późniejszym życiu¹⁴.

W tym właśnie roku Velidi Togan przybył do Petersburga, aby objąć stanowisko przedstawiciela regionu ufijskiego w Dumie, już wówczas był bowiem jednym z najbardziej wykształconych i rozpoznawalnych Baszkirów. Prowadząc swoją działalność w stolicy w kręgu przedstawicieli ludów muzułmańskich Rosji, zaczął analizować ich sytuację polityczną u schyłku cesarstwa. Bieg historii – co jasne – sprawił, że zakres jego badań rozciągnął się także na narodziny nowego ustroju Rosji, będącego wynikiem rewolucji 1917 roku. Wydarzenia tego okresu doprowadziły do ukształtowania się wśród turkijskich ludów Rosji dwóch postaw. Pierwszą z nich przyjmowali Tatarzy kazańscy, opowiadając się za pełną jednością z Rosją, druga zaś, którą w uproszczeniu można nazwać baszkirską, wiązała się z dążeniem do uzyskania autonomii terytorialnej i do ustroju federacyjnego. Przedstawicielem tego drugiego nurtu był właśnie Velidi Togan. „Przyszłość Baszkirów postrzegał on w szerszym kontekście losu innych ludów turkijskich i uważał, że należy ją wiązać nie z Kazaniem, lecz Kazachstanem i Turkiestanem. Z tego powodu dla kazańczyków był burzycielem «jedności kazańsko-baszkirskiej»”¹⁵, której ucieleśnieniem miało być państwo Idel-Ural¹⁶. Problemem okazał się jednak przede wszystkim stosunek Tatarów kazańskich do Baszkirów, których traktowali oni jako twór sztuczny i słaby, niegodny autonomii. Tatarzy byli przy tym zwolennikami wyłącznie autonomii kulturowej ludów turkijskich, Velidi Togan myślał zaś o ich daleko posuniętej autonomii politycznej i terytorialnej. Ta właśnie idea wyznaczała jego dalsze posunięcia polityczne, które nabrały charakteru „lawirowania” między rozmaitymi siłami odgrywającymi ważną rolę w regionie. Jednocześnie poglądy Velidiego Togana, głoszącego potrzebę utworzenia federacyjnego państwa rosyjskiego, sprawiły, że uważany jest on za jednego z ojców rosyjskiego federalizmu¹⁷.

W kwietniu 1917 roku Velidi Togan został liderem baszkirskiego ruchu narodowego i to przede wszystkim on określał przebieg pierwszych baszkirskich zjazdów (kurułtajów). W połowie listopada 1917 roku powołany został rząd narodowy Baszkirii, w którym Velidi Togan odpowiadał za obronę i sprawy

¹⁴ Por. B a j k a r a, dz. cyt., s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 21. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.M.D.

¹⁶ Por. S.A. Z e n k o v s k y, *Pan-Turkism and Islam in Russia*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1960, s. 170n.

¹⁷ Por. Z.N. R a h m a t u l l i n a, *Baszkirskaja nacionalnaja ideja naczala XX wieka*, „Istoriczeskije, filosofskije, politiczeskije i juridiczeskije nauki, kulturologia i iskusstwowiedienije. Woprosy teorii i praktiki” 2006, nr 6, s. 143-145; J. B o r i s e n o k, A. S z i s z k o w, *Zaki Walidow. Stepnyj volk, otiec ruskogo federalizma*, Profil, <https://profile.ru/archive/zaki-validov-stepnoy-volk-otec-russkogo-federalizma-103711/>.

wewnętrzne. W tym właśnie czasie powstały słynne plany „Wielkiej Baszkirii”, w ciągu kilku tygodni zredukowane jednak do planu „Małej Baszkirii”. Problemem pozostawała kwestia Tatarów Kazańskich, stanowiących znaczną część ludności obszaru, który „Wielka Baszkiria” miałyby obejmować. Kazańczycy przez cały czas uznawali Baszkirów za prymitywnych koczowników, co nie sprzyjało konsolidacji obu grup etnicznych¹⁸. W styczniu 1918 roku Sowieci rozpoczęli okupację Orenburga, co w lutym doprowadziło do aresztowania Velidiego Togana, ale po dwóch miesiącach został on uwolniony. Antyradzieckie powstanie oddziałów czechosłowackich¹⁹ pod koniec maja 1918 roku położyło kres rządowi Czerwonych w Baszkirii.

Po objęciu władzy przez dyktaturę admirała Aleksandra Kołczaka, który mianował się wielkorządcą państwa rosyjskiego obejmującego Syberię do Uralu, Velidi Togan wraz z innym przywódcą baszkirskim Şerifem Manatowem postanowili połączyć siły z kazachską partią niepodległościową Alaş Orda²⁰ i zorganizowali przejście na stronę bolszewików, co związane było z nadziejami na uzyskanie faktycznej autonomii Baszkirii w państwie radzieckim. Po długich negocjacjach 18 lutego 1919 roku Velidi Togan podpisał ze Stalinem i Leninem umowę o ustanowieniu autonomii Baszkirii – w ramach Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej powstała wówczas Autonomiczna Baszkirska Republika Radziecka (równolegle powstała także autonomiczna republika kazachska). Porozumienie z bolszewikami trwało piętnaście miesięcy i zakończyło się już w roku 1920, po zerwaniu przez nich warunków umowy, co zresztą następowało stopniowo, ponieważ dążyli oni do coraz silniejszej dominacji w Baszkirii. Konsekwencją tych zdarzeń była potajemna ucieczka Velidiego Togana do Turkiestanu 29 czerwca 1920 roku. Przyłączył się on tam do basmaczy²¹ i nigdy już do Rosji

¹⁸ Por. Ber g d o l t, dz. cyt., s. 89n.; Z e n k o v s k y, dz. cyt., s. 202n. Mapa „Wielkiej Baszkirii” dostępna jest na stronie internetowej Wikipedii (zob. Wikipedia, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=36538612m>); reprodukcję mapy własnoręcznie naszkicowanej przez Velidiego Togana można natomiast znaleźć w pracy *Baszkortostan. Kratkaja enciklopedia* (zob. *Baszkortostan. Kratkaja enciklopedia*, s. 38).

¹⁹ Był to legion czechosłowacki, który podczas pierwszej wojny światowej walczył po stronie Ententy (zob. G. T h u n i g - N i t t n e r, *Die Tschechoslowakische Legion in Russland*, Harrasowitz, Wiesbaden 1970).

²⁰ Por. J. H a u z i ń s k i, hasło „Kazachstan”, w: *Encyklopedia historyczna świata*, red. M.M. Dziekan, Opres, Kraków 2002, t. 11, s. 109.

²¹ Basmacze to zwolennicy basmactwa (termin wywodzi się od tureckiego czasownika „basmak” – „atakować”), narodowego ruchu turkiestańskiego, istniejącego formalnie od roku 1916 i skierowanego głównie przeciwko bolszewikom. Jego funkcjonowanie wspierali miejscowi feudalowie i mułlowie; duże znaczenie miała dla tego ruchu także pomoc tureckiego generała Envera Paszy. Po śmierci Envera Paszy w roku 1922 ruch zaczął słabnąć i został pokonany przez bolszewików w 1923. W historiografii radzieckiej i rosyjskiej postrzegany jest on jednoznacznie negatywnie (na temat basmaczy por. np. R. L o r e n z, *Economic Bases of the Basmachi Movement in the Ferghana Valley*, w: *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality*,

nie powrócił. W Baszkirii pozostawił żonę Nefise, z którą już nie dane mu było się zobaczyć²².

Po ucieczce Velidi Togan stał się jednym z najzagorzalszych wrogów władzy radzieckiej, a jego poglądy określane były jako walidowszczyzna (ros. walidowszczina) i uznawane za jedno z tak zwanych odchyłeń nacjonalistycznych (obok sułtangalijewszczyzny)²³. Jak piszą Marat M. Kulszapirow i Amir M. Jułdaszbajew, „partyjne dyrektywy nakazywały prowadzić zdecydowaną walkę przeciwko walidowszczyźnie. 26 września 1921 r. biuro KC Rosyjskiej Partii Komunistycznej [...] zobowiązało władze republiki, by te wydały wezwanie do mas pracujących Baszkirskiej ASSR, informujące o konieczności «bezwzględnej walki z kontrrewolucyjną grupą Walidowa». Takie wezwanie organizacji partyjnej BASSR pojawiło się 24 stycznia 1922 roku²⁴. Powiązanie z „walidowszczyzną” było jednym z najpoważniejszych oskarżeń wysuwanych wobec niewygodnych działaczy politycznych z kręgów turko-tatarskich²⁵. Władze radzieckie, dążąc do charakterystycznej dla siebie centralizacji, likwidowały wszystkie przejawy faktycznej autonomii Baszkirii. Miała się ona stać autonomiczną częścią Związku Ra-

Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia, red. A. Kappeler, G. Simon, G. Brunner, Duke University Press, Durham–London 1994, s. 229-303; zob. H.B. P a k s o y, *Basmachi (Basmatchevo) Movement and Z. V. Togan: The Turkistan National Liberation Movement*, “Cahiers d’études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien” 1999, nr 27, s. 301-312; A.I. Z e w e l e w, Ū.A. Poljakow, A.I. Czugunow, *Basmaczestwo: wozniknowienije, suszcznost, krach*, Nauka, Moskwa 1981.

²² Velidi Togan miał dwie żony. Pierwszą z nich była nauczycielka Nefise, z którą ożenił się w roku 1919. Po ucieczce z Baszkirii próbował wielokrotnie sprowadzić ją ze Związku Radzieckiego czy to do Turcji, czy też do Europy, ale nigdy nie uzyskał na to zgody. Kiedy dowiedział się, że jego żona wyszła ponownie za mąż (por. V e l i d i T o g a n, *Hâturalar. Türkistan ve Diğەر Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 514; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkjestana i drugih wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, s. 303; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 476), ożenił się w roku 1940 z wywodzącą się z Turków nogajskich osiadłych w Rumunii Nezmiye, studiującą wtedy w Stambule. Z Nefise miał syna Idrisa, zmarłego bardzo wcześnie na malarię (we wspomnieniach znajdujemy wzmiankę, że Nefise zaszła po raz drugi w ciążę, ale nie dotarłem do jakichkolwiek informacji na temat tego dziecka), z Nezmiye miał natomiast dwoje dzieci – córkę İsenbike (urodzoną w roku 1940, obecnie profesor historii na Uniwersytecie Stambulskim) i syna Sübideya (urodzonego w roku 1943, obecnie profesora ekonomii na Uniwersytecie Bilkent w Ankarze). Kwestia powtórnego małżeństwa Nefise nie została wyjaśniona w żadnym z dostępnych mi źródeł ani opracowań. Prawdopodobnie małżeństwo to zawarte zostało tylko według prawa muzułmańskiego, co pozwalało prawu państwowemu widzieć w niej kobietę niezamężną (za dyskusją na ten temat dziękuję profesor Izabeli Kończak z Uniwersytetu Łódzkiego).

²³ W ten sposób określano poglądy Mirsaida Sułtana-Galijewa (1892-1940), jednego z najwybitniejszych muzułmańskich działaczy w Rosji (por. Z a j ą c z k o w s k i, dz. cyt., s. 192-194).

²⁴ K u l s z a p i r o w, J u ł d a s z b a j e w, dz. cyt. *Zaki Validi kak politik*, s. 7.

²⁵ Por. Z a j ą c z k o w s k i, dz. cyt., s. 194, 201; zob. też: hasło „Walidowszczina”, Poniatia i Kategorii, <http://ponjatija.ru/node/14122>; M. S z a m m a t o w, „Walidowszczina”, *wzgljad iz 1932*, LiveJournal, <https://rbvekprou.livejournal.com/35944.html>.

dzieckiego jedynie z nazwy (co zresztą wkrótce nastąpiło). Na to Zeki Velidi Togan nie chciał się zgodzić, przede wszystkim z tego względu, że jego osobę wiązano by wówczas z procesem tej pseudoautonomizacji i zapewne widziano by w nim polityka odpowiedzialnego za likwidację baszkirskiej odrębności i tożsamości.

Związki z basmaczami utrzymywał do roku 1923. Nie zgadzał się jednak z wieloma elementami ich ideologii i zdecydowanie bliżej było mu do otwartego islamu typu dżadidowskiego²⁶, nawiązującego do poglądów Szihabuddina Mardżaniego, Ismaila Beja Gasprinskiego czy Musy Bigijewa niż do wstecznego islamu turkiestańskich mułłów²⁷ – od tradycyjnego islamu odsunął się bowiem już we wczesnej młodości²⁸, co nie oznaczało zerwania z samą religią. Velidi Togan uważał ponadto islam za ważny czynnik spajający ludy turkijskie²⁹. W tamtym konkretnym czasie szanse na realizację swoich szerzej zakrojonych zamysłów politycznych dostrzegał jedynie w ruchu basmaczy. Zaczął też głosić ideę stworzenia wspólnego państwa narodów turkijskich Azji Centralnej i został członkiem władz Turkiestańskiego Zjednoczenia Narodowego, które miało koordynować działania basmaczy w regionie, a w roku 1920 wziął potajemnie udział w Zjeździe Narodów Wschodu w Baku. Współzałożone przez niego Socjalistyczne Kółko Turkiestanu miało w przyszłości przekształcić się w socjalistyczną partię Erk³⁰.

Po śmierci Envera Paszy³¹, który przybył z Turcji na pomoc basmaczom, Velidi doszedł do wniosku, że jego działalność polityczna na terenie Rosji dobiegła końca. Był poszukiwany przez Moskwę, a trzy lata jego współpracy z basmaczami stanowiły właściwie trzy lata ciągłej ucieczki, ukrywania się przed wrogiem i walki partyzanckiej. W tej sytuacji postanowił wyjechać na emigrację do krajów, gdzie nie mogła go bezpośrednio schwytać władza komunistyczna. Rozpoczął się kolejny etap w jego życiu – lata 1923-1925 nazwane przez Tundżera Bajkarę „latami poszukiwań”³². Jak się wkrótce oka-

²⁶ Dżadidyzm to odrodzeniowy, modernistyczny ruch muzułmański, którego głównym twórcą był Ismail Bej Gasprinski (1851-1914) (por. A. S t o p c z y ń s k i, *Myśl społeczno-polityczna Musy Bigijewa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021, s. 29-48).

²⁷ Por. Z e n k o v s k y, dz. cyt., s. 272.

²⁸ Por. B e r g d o l t, dz. cyt., s. 66. Opis wydarzeń znajdujemy też we wspomnieniach Veliiego Togana (por. V e l i d i T o g a n, *Hâtralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 69n.; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodov Turkiestana i drugih vostochnych musulman-Turkov za nacionalnoje bytie i sochranenie kultury*, t. 1, s. 100; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 66n.).

²⁹ Por. B e r g d o l t, dz. cyt., s. 103.

³⁰ Na temat programu partii Erk por. H. B. P a k s o y, *The Basmachi Movement from Within: An Account of Zeki Velidi Togan*, „Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity” 1995, nr 2, s. 384.

³¹ Zob. D. A. R u s t o w, hasło „Enver Pasha”, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition, t. 1.1, Brill, Leiden 2001.

³² B a j k a r a, dz. cyt., s. 24.

że, poszukiwania te doprowadziły ostatecznie do wielkiego przewrotu w życiu Baszkira.

Za praktyką polityczną realizowaną przez Velidiego Togana stała określona koncepcja teoretyczna – nie działał on „na ślepo”. W zwięzły sposób koncepcję tę odtwarza Friedrich Bergdolt. Przede wszystkim dokładna analiza wspomnień Velidiego Togana ukazuje, że starał się on oddzielać religię od spraw państwowych i społeczno-politycznych, ograniczając ją do sfery duchowej. Skoro jednak w społeczeństwach turkijskich wiara odgrywa rolę pierwszoplanową i ściśle wiąże się ze świadomością narodową, sądził, że należy ją wykorzystać do walki z bolszewikami, co można by interpretować w kategoriach dżihadu (choć sam Velidi Togan nigdy tego tak jednoznacznie nie ujmował). Stworzone tą drogą państwo powinno być zorientowane na Zachód, a funkcjonujące w nim prawo muzułmańskie oraz inne instytucje charakterystyczne dla systemu polityczno-społecznego islamu należało albo głęboko zmodernizować, albo wprost znieść. Religia jako taka powinna jednak zostać nietknięta. Edukacja, przemysł, transport czy inne tego rodzaju dziedziny miały natomiast wykazywać cechy typowe dla ustroju socjalistycznego³³.

Velidi Togan, który poświęcił swoją młodość próbom włączenia się w życie naukowe, nigdy też nie porzucił myśli o nauce. W swoich wspomnieniach opisuje, że działania polityczne, a nawet bezpośrednio bojowe, zawsze łączył z pasją naukową. Gdziekolwiek się znalazł, odnajdywał miejsca interesujące z punktu widzenia nauki. Był doskonałym historykiem i rozmaite miasta Turkiestanu miały dla niego znaczenie jako miejsca historyczne. Zawsze udawało mu się znaleźć czas na skopiowanie interesujących inskrypcji nagrobnych czy też umieszczonych na zabytkowych budowlach albo na zapoznanie się ze zbiorami dostępnych rękopisów. Podróżując, nigdy nie pozwolił sobie na pominięcie miejsc związanych z ważnymi wydarzeniami z dziejów regionu. Niestety, brakło mu w owym okresie czasu na pisanie, choć zdołał ukończyć pewne drobniejsze prace, a dwa miesiące więzienia w Orenburgu w roku 1918 wykorzystał na ukończeniu „Historii Nogajów”³⁴. „Lata poszukiwań” w życiu Velidiego Togana, czyli okres od roku 1923 do 1925, były już w większym stopniu wypełnione badaniami, choć nadal jeszcze gęste od polityki.

UCZONY – ORIENTALISTA

21 lutego 1923 roku Velidi Togan wyjechał do Iranu i w marcu dotarł do Meshedu, gdzie spędził kilka tygodni. Głównym punktem jego pobytu

³³ Por. B e r g d o l t, dz. cyt., s. 105n. Podobnie o poglądach Velidiego Togana pisze Tundzer Bajkara (por. B a j k a r a, dz. cyt., s. 74-78).

³⁴ Por. B a j k a r a, dz. cyt., s. 21.

w tym mieście stało się odnalezienie w bibliotece w mauzoleum imama Rezy rękopisu, który stał się powodem wielkiej sławy Baszkira jako uczonego. Był to klocek obejmujący między innymi relację z podróży Ibn Faḍlāna z Bagdadu do Bułgarów Nadwołżańskich z roku 922³⁵ (odkrycie nastąpiło niemal dokładnie tysiąc lat po powstaniu relacji). Dzieło znane było wcześniej fragmentarycznie na podstawie pracy *Muḡam al-buldān* [„Słownik krajów”] Yāqūta al-Ḥamawīego (1179-1229). Fragmenty te wydawane były przez uczonych europejskich jeszcze w wieku dziewiętnastym, ale obejmowały tylko krótkie opisy. Rękopis odnaleziony przez Velidiego Togana, znany odtąd jako „rękopis meszhedzki”, obejmował natomiast znacznie obszerniejszy tekst, choć nie była to jeszcze całość raportu arabskiego podróżnika³⁶.

Dalej droga Velidiego Togana wiodła przez Afganistan i Indie do Stambułu, ale próby dalszych działań politycznych, które tam podejmował, spełzły na niczym (w Indiach uniemożliwiali je Brytyjczycy, obawiając się, że jego niepodległościowe poglądy mogłyby oddziaływać na tamtejszych muzułmanów). Brak wizy nie pozwolił też Velidemu Toganowi zatrzymać się w Turcji, wobec czego skierował się on do Europy, gdzie przez pewien czas przebywał kolejno w Paryżu i w Berlinie. W obu tych ośrodkach nawiązywał kontakty z przedstawicielami (muzułmańskiej) emigracji rosyjskiej, jak również z kręgami naukowymi (między innymi z profesorami: Jeanem Denym, Gabrielem Ferrandem, Eduardem Sachau i Theodorem Nöldekem). Wiadomość o odkryciu rękopisu Ibn Faḍlāna dotarła już wówczas do Europy, w związku z czym Velidi Togan zaproszony został do wygłoszenia wykładu na ten temat w Société Asiatique w Paryżu³⁷. Był to jego wielki krok w kierunku nauki. W tym czasie otrzymał też propozycję współpracy naukowej i wyjazdu do Londynu od słynnego iranisty profesora Edwarda Browne. Z drugiej strony kontakty polityczne, które starał się wówczas nawiązywać, nie przyniosły w przyszłości widocznych skutków.

Podczas pobytu w Berlinie w roku 1925 Velidi Togan spotkał się na życzenie strony tureckiej z ministrem edukacji Turcji Rıza Nurem, który przekonał go do przyjazdu do tego kraju, gdzie miałby zostać zatrudniony w ministerstwie (w Komitecie do spraw Dziej i Tłumaczeń). Mając do wyboru Wielką

³⁵ Por. V e l i d i T o g a n, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 408; t e n z e, *Wspominanija. Borba narodov Turkiestana i drugih wostocznych musulman-Turkow za nacionalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, s. 169; t e n z e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 378. Zob. też: M. N. F a r k h s h a t o v, *Ahmet-Zeki Validi Togan and the Travel Accounts of Ahmad ibn Fadlan*, „St. Petersburg Annual of Asian and African Studies” 1(2012), s. 15-37.

³⁶ Por. *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 3, oprac. A. Kmiotowicz, F. Kmiotowicz, T. Lewicki, Ossolineum, Wrocław 1985, s. 12-17.

³⁷ Wykład miał miejsce 8 lutego 1924 roku (zob. Z. V e l i d i T o g a n, *Séance du 8 février 1924*, „Journal Asiatique” 1(1924), s. 149-151).

Brytanię i Turcję, Velidi Togan wybrał tę drugą i rozpoczął w ten sposób kolejny etap swojego życia, który trwał do roku 1932. Prawdopodobnie w wyniku poparcia ze strony znanego orientalisty rosyjskiego Wasilija Bartolda³⁸, bardzo cenionego także w Turcji, oraz wpływowego historyka i polityka Mehmeta Fuata Köprülü³⁹ w roku 1927 Velidi Togan zatrudniony został na Uniwersytecie Stambulskim jako „profesor historii tureckiej”⁴⁰. Wkrótce otrzymał też obywatelstwo tureckie, co pozwoliło mu prowadzić dalsze badania. W tym celu odwiedzał zarówno biblioteki tureckie w całej Anatolii, jak i naukowe ośrodki europejskie. Mógł ukończyć prace, które fragmentarycznie powstawały w minionym okresie oraz rozpocząć nowe projekty. Zainteresowanie polityką jednak go nie opuszczało.

W latach trzydziestych turecki prezydent Mustafa Kemal Atatürk zaczął interesować się naukami historycznymi i przysyłać do Tureckiego Towarzystwa Historycznego pytania dotyczące dziejów Turcji. Najwyraźniej jednak odpowiedzi, jakich udzielał mu Velidi Togan, nie były po jego myśli i dlatego badacz nie był zapraszany na posiedzenia Towarzystwa. Tak opisuje to Tundżer Bajkara: „Atatürk bezpośrednio interesował się problemami historii narodowej w epoce osmańskiej [...]. Pretensjom Greków do Półwyspu Anatolijskiego Atatürk przeciwstawił organizację badań w celu dowiedzenia, że w Anatolii jeszcze w okresie przedhelleńskim istniała wielka kultura. Negatywnie odnosząc się do historii imperium osmańskiego, szczególnie naciskał na badanie historii Seldżukidów i jeszcze wcześniejszego, centralnoazjatyckiego okresu dziejów Turków. Ale Zeki Velidi akurat zajmował się najwcześniejszymi etapami turkijskiej historii i dlatego nie chciał mieć nic wspólnego z teoriami, wedle których ludność przedhelleńskiej Anatolii była turkijska. Centralnoazjatycki rozdział tej teorii także nie miał nic wspólnego ze znanymi mu danymi historycznymi. Kiedy kierownictwo Towarzystwa zaopatrzyło uczonych w książki, które opisywały tę teorię Towarzystwa i Atatürka dotyczącą historii Turków, i poprosiły ich o wyrażenie swojej opinii, Zeki Velidi jednoznacznie wypowiedział się przeciwko niej”⁴¹. I właśnie z tymi problemami związany

³⁸ Por. S.D. M i l i b a n d, hasło „Wasilij Bartold”, w: *Bibliograficzeskij słowar sowietskich wostokowiedow*, Główna Redakcja Wostocznoj Literatury, Moskwa 1975, s. 61-63.

³⁹ Por. F.K. K i e n i t z, hasło „Köprülü, Mehmed Fuad”, w: *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, red. M. Bernath, F. von Schroeder, t. 2, Oldenburg, München 1976, s. 471. Zob. też: t e n ż e, hasło „Köprülü, Mehmed Fuad”, w: *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Leibniz-Institut für Ost- und Südost- Europaforschung, <https://www.biolex.iios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=1177>.

⁴⁰ B a j k a r a, dz. cyt., s. 29. Przez określenie „profesor” należy rozumieć w tym wypadku „wykładowca” – Velidi Togan nie miał jeszcze wtedy formalnie wystarczającego wykształcenia, by uzyskać tytuł profesora (ukończył jedynie medresę Kasimijja w Kazaniu oraz kurs na nauczyciela języka rosyjskiego, zdając egzamin na poziomie szkoły średniej).

⁴¹ B a j k a r a, dz. cyt., s. 30n.

był koniec pierwszego stambulskiego etapu naukowej działalności Baszki-
ra. W tym okresie prowadził on także, ale już na mniejszą skalę, aktywność
polityczną, między innymi wydawał czasopismo „Yeni Türkistan” [„Młody
Turkiestan”].

W lipcu 1932 roku Tureckie Towarzystwo Historyczne zorganizowało pod
patronatem prezydenta i z jego udziałem Kongres Historyczny. Komentując
na prośbę organizatorów zaprezentowaną przez Reşita Galiba teorię⁴², obej-
mującą między innymi opinię, że spustynnienie Azji Centralnej spowodowało
wędrowkę ludów turkijskich do Anatolii, Velidi Togan ostro ją skrytykował.
Przeciwko Baszkirowi wystąpiło wówczas wielu mówców odgrywających
większą rolę w polityce niż w nauce i ostatecznie kongres przyjął większością
głosów teorię o spustynnieniu. Obawiając się o swoją pozycję polityczną, nie
skrytykował jej także tak wybitny historyk jak Köprülü, który przyjął postawę
wyczekiwania. Po zakończeniu Kongresu Velidiego Togana zaczęto określać
mianem niedouczonego, on zaś złożył rezygnację z pracy na uniwersytecie.
Sama teoria dotycząca spustynnienia Azji Centralnej nie została uznana ni-
gdzie na świecie poza Turcją i po śmierci Atatürka popadła wkrótce w zapo-
mnienie.

Opisane wydarzenia sprawiły, że w tureckich kemalistowskich kręgach
naukowych Velidi Togan przynajmniej przez jakiś czas stał się persona non
grata. Z pomocą przyszli mu wówczas dwaj uczeni niemieckojęzyczni pra-
cujący w Stambule: Hellmut Ritter i Paul Wittek⁴³, dzięki którym już w roku
1932 Velidi Togan rozpoczął studia na Uniwersytecie Wiedeńskim. Tam zaś
jego najważniejszym nauczycielem okazał się historyk mediewista Alfons
Dopsch⁴⁴. Siódmego czerwca 1935 roku Velidi Togan obronił pracę doktorską,
której przedmiotem był odnaleziony przezeń w Meszhedzie rękopis relacji Ibn
Fadlāna. Praca obejmowała edycję krytyczną tekstu oraz obszerne komentarze
o charakterze filologicznym, historycznym i kulturowym. W wersji drukowa-
nej książka ukazała się w roku 1939⁴⁵. Choć od tamtego czasu opublikowano
wiele edycji tej relacji w rozmaitych językach świata, edycja Velidiego Togana
do dziś nie straciła nic ze swojej wartości, a przez Turków i turkologów nazy-
wana bywa „encyklopedią ludów turkijskich”⁴⁶.

⁴² Zob. T. T a n y e r i - E r d e m, *Archaeology as a Source of National Pride in the Early Years of the Turkish Republic*, „Journal of Field Archaeology” 2006, nr 4, s. 381-393.

⁴³ Por. J. v a n E s s, *Im Halbschatten. Der Orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*, Harrasowitz, Wiesbaden 2013, s. 104n.

⁴⁴ Por. B e r g d o l t, s. 116.

⁴⁵ Zob. A. Z. V a l i d i T o g a n, *Ahmad Ibn Fadlāns Reisebericht*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig 1939. Na temat okoliczności wydania drukiem tej książki zob. M. M. D z i e k a n, *Niezwykłe dzieje pierwszych edycji „Kitāb” Ibn Fadlāna. Orientalistyka i polityka w połowie XX w.*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 2023, nr 2, w druku.

⁴⁶ Edycja oryginału obejmuje 45 stron książki, a przekład i komentarze 336 stron.

Zaraz po ukończeniu doktoratu Velidi Togan skorzystał z zaproszenia profesora Paula Kahlego i wyjechał do Bonn, aby prowadzić tam wykłady z zakresu historii Azji Centralnej i islamu. W Bonn pracował do roku 1938, otrzymując w tymże roku stanowisko profesora wizytującego (niem. Honorarprofessor)⁴⁷. Kolejnym etapem europejskich „wędrowek” Velidiego Togana stała się Getynga⁴⁸. W latach 1938-1939 pracował na tamtejszym uniwersytecie na takim samym stanowisku i opuścił Niemcy wraz z wybuchem drugiej wojny światowej. W roku 1938 zmarł Atatürk, teza o spustynnieniu Azji Centralnej i wędrowce ludów tureckich do Anatolii przestała więc obowiązywać, co bez wątpienia ułatwiło powrót Velidiego Togana. W maju 1939 roku wysłał on do tureckiego ministerstwa edukacji pismo, w którym wyraził chęć powrotu do kraju, i otrzymał odpowiedź pozytywną, a z dniem 1 września objął stanowisko profesora historii na Uniwersytecie Stambulskim.

Nie było mu jednak dane odpocząć od polityki, choć sam już się w nią nie angażował. Tym razem problemem okazały się jego poglądy na temat rzeczywistości Związku Radzieckiego w kontekście toczącej się wojny i zmian w polityce tureckiej. Mimo że nie był już politykiem, w swoich pracach naukowych formułował pewne poglądy o charakterze politycznym, a powszechnie znana była też jego przeszłość. W związku z tym 15 maja 1944 roku aresztowano go, stawiając mu zarzuty: działalności antyradzieckiej i proniemieckiej, rasizmu i turanizmu. Początkowo, oskarżony o próbę zamachu stanu, został osadzony w więzieniu na dziesięć lat, ale na kolejnym posiedzeniu sądu oczyszczono go z zarzutów. Tym niemniej w więzieniu spędził piętnaście miesięcy, a kiedy je opuścił, nie uzyskał natychmiast pozwolenia powrotu na uczelnię – otrzymał je dopiero w roku 1948⁴⁹. Od tego momentu aż do śmierci Velidiego Togana nic już nie zakłócało jego badań ani rozwoju naukowego. Ważnym jego osiągnięciem organizacyjnym w dziedzinie nauki było założenie w roku 1953 Instytutu Badań Muzułmańskich (İslam Tetkikleri Enstitüsü) na Uniwersytecie w Stambule, o co starał się już od roku 1939. Został dyrektorem tej instytucji i funkcję tę sprawował do śmierci. W roku 1967 otrzymał doktorat honoris

⁴⁷ Na temat pobytu Velidiego Togana na tej uczelni zob. M. K n ü p p e l, *Der baškirisch-türkische Historiker und Politiker Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970) in Bonn, 1935-1938*, „Rocznik Orientalistyczny” 76(2023) nr 1, w druku.

⁴⁸ Na temat pobytu Velidiego Togana na uniwersytecie w Getyndze por. K n ü p p e l, *Der baškirisch-türkische Historiker und Politiker Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970) in Göttingen, 1938-1939*, s. 129-139. „Profesor honorowy” (niem. Honorarprofessor) to stanowisko niemające nic wspólnego z profesorem honoris causa (niem. Ehrenprofessor). Oznacza ono profesurę bez etatu i wynagrodzenia.

⁴⁹ Por. B a j k a r a, dz. cyt., s. 39-43; T. E r d o ğ d u, *The Impact of Zeki Velidi Togan (1890-1970) on Turkish Politics*, w: *Proceedings of the 3rd International Symposium: Islamic Civilization in the Volga-Ural Region*, red. H. Eren, A. Akseroğlu, N. Khubbitdinova, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, Istanbul 2010, s. 90.

causa Uniwersytetu w Manchesterze. Jako uznany turkolog prowadził wykłady na rozmaitych uczelniach w Niemczech, a także w Stanach Zjednoczonych, Pakistanie i Wielkiej Brytanii. Wychował wielu uczniów, do których w pierwszym rzędzie zaliczyć należy Fuata Sezgina, autora wielotomowego dzieła *Geschichte des arabischen Schrifttums*⁵⁰ i Tundżera Bajkarę. Zmarł w Stambule 26 lipca 1970 roku.

Zeki Velidi Togan był przede wszystkim orientalistą-historykiem, a jego badania koncentrowały się na rekonstrukcji dziejów ludów turekijskich na wszystkich zamieszkiwanych przez nie obszarach⁵¹. Nie pomijał jednak w swoich badaniach elementów kultury oraz literatury arabskiej i perskiej, pozostając w „klasycznej” tradycji bliskowschodniej „trilingua” w badaniach orientalistycznych.

Ze względu na objętość prac Velidiego Togana⁵² i wszechstronność obszaru prowadzonych przez niego badań trudno byłoby dokonać zwięzłej, a zarazem adekwatnej charakterystyki jego dorobku naukowego. Jest on autorem ponad czterystu prac opublikowanych w różnych językach, między innymi tureckim, baszkirskim, angielskim, rosyjskim i niemieckim. Podsumowując dorobek naukowy Velidiego Togana, Karl Jahn stawia go w jednym rzędzie z dwoma innymi wybitnymi turkologami i iranistami jego czasów: Wasilijem W. Bartoldem (1869-1930)⁵³ i Władimirem Minorskim (1877-1966)⁵⁴ – dla badaczy Bliskiego Wschodu to wystarczająca „rekomodacja”. Z kolei brytyjski profesor w dziedzinie studiów środkowoazjatyckich Geoffrey Wheeler w nekrologu po śmierci Velidiego Togana napisał, że najważniejszym jego dziełem pozostaje praca z roku 1947 zatytułowana *Bugünkü Türkili (Türkistan ve yakin tarihi)* [„Współczesny Turkiestan i jego najnowsza historia”]⁵⁵, która, podobnie jak jego wspomnienia⁵⁶, opisuje jego własny udział w ruchu oporu przeciwko reżi-

⁵⁰ Zob. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, t. 1-9, Brill, Leiden, 1974-1996.

⁵¹ Ogólną charakterystykę osiągnięć naukowych Velidiego Togana przedstawia jego uczeń Tundżer Bajkara (por. Bajkara, dz. cyt., s. 43-78); por. też: K. Jahn, *Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970)*, „Central Asiatic Journal” 14(1970) nr 4, s. 309n). Na temat wczesnych etapów działalności naukowej Velidiego Togana zob. A.G. Salichow, *Nauczna diejatielnost A. Walidowa w Rossiji*, Izdatelstwo Gilem, Ufa 2001; M. Abdurachmanow, *Nauczna diejatielnost A.Z. Walidowa w Turkiestanie*, Fan, Taszkient 2004.

⁵² Tundżer Bajkara wykazuje w bibliografii Velidiego Togana 375 publikacji za lata 1909-1970, kolejnych siedemdziesiąt, które ukazały się pośmiertnie (do roku 1997) oraz dwanaście prac pozostających w rękopisach (por. Bajkara, dz. cyt., s. 79-128).

⁵³ Por. Miliband, dz. cyt., s. 61-63.

⁵⁴ Por. Jahn, dz. cyt., s. 309.

⁵⁵ Zob. A.Z. Velidi Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan ve yakin tarihi)*, Enderun Kitabevi, Istanbul 1981.

⁵⁶ Zob. tenże, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*. Pierwsze wydanie tych wspomnień ukazało się w roku 1969. Dostępny jest również

mowi bolszewickiemu⁵⁷. Wydaje się jednak, że ta ostatnia opinia zdecydowanie redukuje dorobek uczonego. Velidi Togan pisał o historii ludów turkijskich od czasów przedmuzułmańskich do czasów mu współczesnych. Niezwykle ważna jest jego praca *Umûmi Türk tarihine giriş* [„Wprowadzenie do powszechnej historii ludów turkijskich”]⁵⁸, dla Baszkirów zaś fundamentalne znaczenie mają liczne prace Velidiego Togana poświęcone ich historii, których wybór w przekładzie na baszkirski wydali w roku 1994 Amir M. Jułdaszbajew i Aschat Ch. Wildanow⁵⁹. Dzieje Baszkirów Velidi Togan opisywał – rzecz jasna – z punktu widzenia etnicznego Baszkira, mającego za sobą konkretne doświadczenia – tak pozytywne, jak i negatywne – życia na wieloetnicznych obszarach Azji Środkowej na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego stulecia. Efektem tych doświadczeń było specyficzne rozumienie socjalizmu (nigdy się odeń nie odzegał), które jednak (poza teoretycznymi źródłami filozoficznymi) niewiele miało wspólnego z późniejszą praktyką radziecką⁶⁰.

Za swego rodzaju podsumowanie doświadczeń Velidiego Togana, wynikające z prowadzonych przezeń badań, uważam pracę *Tarihte usul* [„Metodologia badań historycznych”]⁶¹. Z arabistycznego punktu widzenia istotna jest z kolei przywoływana już monografia z roku 1939 na temat Ibn Fađlāna, która pozostawiła trwały ślad w badaniach nad arabską literaturą podróżniczą. Praca ta ma charakter interdyscyplinarny i łączy analizy lingwistyczne z danymi etnograficznymi oraz historycznymi. W tej właśnie pracy można też dostrzec początki kształtowania się metodologii Velidiego Togana w badaniach historycznych, które wiele lat później wyłożył systematycznie w monografii *Tarihte usul*. Dla iranistyki zaś najważniejszym z jego dokonań było odkrycie podczas pobytu w Heracie w Afganistanie tekstów w bardzo mało znanym języku cho-rezmijskim i opublikowanie ich w roku 1925⁶².

Podsumowując, warto też zwrócić uwagę na przywoływane przez Wheelera wspomnienia Velidiego Togana, które spisywał on już pod koniec swojego życia. Okoliczności powstania tego dzieła przedstawiał następująco: „Materiały, które posłużyły jako źródło dla napisania tych wspomnień, w 1923 roku, przed samym moim wyjazdem z Turkiestanu do Iranu, zostały wywiezione za

ich baszkirski przekład (zob. Z. Velidi Togan, *Chetireler. Törköstandyn hem baszka könsygysz töröktärden milli bulmysz hem kultura ösön köresz*, tłum. A. Jułdaszbajew, Kitap, Öfö 1996).

⁵⁷ Zob. G. Wheeler, *Zeki Velidi Togan*, „Asian Affairs” 1970, nr 2/1, s. 56.

⁵⁸ Zob. A.Z. Velidi Togan, *Umûmi Türk tarihine giriş*, Enderun Kitabevi, Istanbul 1946.

⁵⁹ Zob. tenże, *Baszkortardzyn tarichy. Türk hem tatar tarichy*, tłum. A.M. Jułdaszbajew, Ch. Wildanow, red. A.M. Jułdaszbajew, A. Ch. Wildanow, Kitap, Öfö, 1994.

⁶⁰ Zob. R.I. Irnazarow, *Socjologičeskoje nasliedije Achmet-Zaki Walidi Togana*, „Problemy Wostokowiedienija” 2012, nr 4, s. 19-24.

⁶¹ Zob. A.Z. Velidi Togan, *Tarihte usul*, Enderun Kitabevi, Istanbul 1950.

⁶² Zob. A.Z. Walidī, *Ĥwāremische Sätze in einem arabischen „Fiqh”-Werke*, „Islamica” 3(1927), s. 190-213.

granice Rosji przez kabulskiego ambasadora w Bucharze i kupców udających się do Mohammadbadu⁶³. W tym samym roku wiele cennych dokumentów wywiózł do Finlandii mój krajan Osman Tukumbet. Inne papiery i dokumenty, które zapisałem swego czasu szyfrem i zostały wywiezione różnymi drogami, przeczytałem w 1943 roku wraz ze swoimi krajanami, uczestnikami opisywanych wydarzeń, którzy znajdowali się w tym czasie w niemieckiej niewoli. W Berlinie otrzymałem od nich szczególnie dużo informacji. Wywiózł je do Turcji nasz wspaniały ambasador w Berlinie, nieżyjący już Saffet Arıkan Bey. W 1957 roku w Stanfordzie w USA w Bibliotece i Archiwum Instytutu Hoovera udało mi się szeroko korzystać z kompletów rosyjskich gazet zebranych swego czasu przez A.F. Kiereńskiego. W pracy pomagali mi sam Kiereński i dyrektor biblioteki, z pochodzenia Polak, prof. W[itold] S. Sworakowski⁶⁴. Udało mi się także skorzystać z mikrofilmów gazet turkiestańskich, które były pilnie zbierane w Rosji przez pana Richarda Pierce'a z Uniwersytetu Berkeley⁶⁵. Praca ta zatem nie tylko zawiera wspomnienia, ale też opiera się na dokumentacji, co tym bardziej podnosi jej znaczenie.

ZEKI VELIDI TOGAN A POLSKA

Analizując aktywność polityczną Velidiego, warto zwrócić uwagę na pewne „wątki polskie”, o których mowa jest przede wszystkim w jego wspomnieniach, ale także w innych opracowaniach, przy czym część tych opracowań należy uznać za nie do końca wiarygodne. Pierwszy z „polskich” wątków w biografii Velidiego Togana nie dotyczy bezpośrednio jego działalności politycznej. Podejmując militarne i polityczne akcje antyradzieckie w latach 1920-1921, brał on pod uwagę sytuację międzynarodową i militarną aktywność komunistów, a jeden z ważnych punktów odniesienia stanowiła dlań wojna polsko-radziecka. Zaangażowanie w nią Rosjan było mieszkańcom Azji Środkowej na rękę, ponieważ osłabiało możliwości Armii Czerwonej na ich terenach, a na jej klęskę na froncie polskim oczekiwano z wielką nadzieją. W swoich wspomnieniach Velidi Togan kilkakrotnie powraca do tego zagadnienia i zawsze – z wielkim żalem i goryczą – ocenia wydarzenia wojny

⁶³ Miasto w północnych Indiach w stanie Uttar Pradeś – przyp. M.M.D.

⁶⁴ Por. M. S i e k i e r s k i, *Zarys historii polskich zbiorów Biblioteki i Archiwum Instytutu Hoovera w Kalifornii*, „Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi” 2007, numer specjalny, s. 547-556 – przyp. M.M.D.

⁶⁵ V e l i d i T o g a n, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğer Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. xxv; t e n ż e, *Wspominaniya. Borba narodov Turkiestana i drugih wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kulturny*, t. 1, s. 5; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. ix.

polsko-radzieckiej jako klęskę Polski⁶⁶. W jednym przypadku sytuację opisał jako „pół-zwycięstwo”⁶⁷ ZSRR, wcześniej zaś stwierdził: „Niestety wojna z Polską zakończyła się na korzyść Moskwy. Gdyby ta wojna trwała jeszcze kilka miesięcy, Enver Pasza, posuwając się z Baysunu i Guzaru, oraz basmacze z guberni samarkandzkiej, ruszając od strony Dzizaku i Nuratu, mogli razem zająć Samarkandę i Bucharę”⁶⁸. Zaskakujące jest w tym przypadku spojrzenie z innej strony na wojnę, która w polskiej historiografii zawsze uważana jest za wygraną. Wynika to prawdopodobnie z zawiedzionych oczekiwań – Baszkirzy i inne ludy turkijskie liczyli na większe osłabienie Rosjan w wyniku tego konfliktu⁶⁹.

Drugi wątek dotyczy współpracy Velidiego Togana z Polakami w kontekście ruchu prometejskiego⁷⁰. Sam Velidi Togan niewiele pisze na ten temat w swoich wspomnieniach, wzmiankując spotkanie (z 20 czerwca 1924 roku)⁷¹ ze Stanisławem Stempowskim, uczestnikiem ruchu prometejskiego i działaczem na rzecz zbliżenia polsko-ukraińskiego, który zachęcał do współpracy z ruchem antyradzieckim, także w ramach planowanego Instytutu Wschodniego (ten powstał dopiero w roku 1926)⁷². Z pewnością wynikiem tych rozmów

⁶⁶ Por. t e n ż e, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğەر Müslüman Doğru Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 250, 331, 247; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 1, s. 335; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, s. 71, 92; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 228, 304, 319.

⁶⁷ T e n ż e, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğەر Müslüman Doğru Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 396; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, s. 174; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 381.

⁶⁸ T e n ż e, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğەر Müslüman Doğru Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 412; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, s. 155; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 367.

⁶⁹ Za dyskusję na ten temat dziękuję doktorowi Krzysztofowi Zdulskiemu z Uniwersytetu Łódzkiego.

⁷⁰ Na temat prometeizmu zob. np. S. M i k u l i c z, *Prometeizm w polityce II Rzeczypospolitej*, KiW, Warszawa 1971.

⁷¹ Por. V e l i d i T o g a n, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğەر Müslüman Doğru Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 476n.; t e n ż e, *Wspominanija. Borba narodow Turkiestana i drugich wostocznych musulman-Turkow za nacjonalnoje bytie i sochranienie kultury*, t. 2, s. 254; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 442n.

⁷² Por. I. P. M a j, *Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie 1926-1939*, ISP PAN, Oficyna Wydawnicza „Rytm”, Fundacja „Historia i Kultura”, Warszawa 2007. W tej dość szczegółowej monografii nazwisko Velidiego Togana nie jest wspomniane, co wskazuje, że z samym Instytutem raczej nie miał on szerszych kontaktów. Praca zawiera biogram Stanisława Stempowskiego (por. tamże, s. 206).

było wsparcie ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Turcji dla wydawanego przez Velidiego Togana czasopisma „Yeni Türkistan”⁷³. W roku 1928 Velidi Togan odwiedził Polskę⁷⁴, brak jednak szerszych informacji na ten temat. Z ruchem prometejskim łączyła go zatem przede wszystkim wrogość wobec Związku Radzieckiego, mniejsze znaczenie miało to, że prometeiści utrzymywali dość intensywne kontakty ze środowiskiem Tatarów polsko-litewskich. Brak szerszej współpracy Velidiego Togana z prometeistami mógł wiązać się właśnie z tym faktem, ponieważ część inteligencji tatarskiej w Polsce, zarówno rodzimej, jak i imigrantów, nawiązywała do idei Idel-Uralu⁷⁵, z którą Baszkirowi nie było po drodze. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że Velidi Togan bardzo wysoko cenił ówczesnego muftiego polskich muzułmanów Jakuba Szynekiewicza⁷⁶, którego trzykrotnie wzmiankuje w swoich wspomnieniach⁷⁷. Związki z polskimi prometeistami stały się dla wrogich Velidemu Toganowi publicystów i badaczy rosyjskich powodem do oskarżania go o zdradę ojczyzny i szpiegostwo na rzecz Polski oraz o prowadzenie działań politycznych za pieniądze polskie i brytyjskie (miał on być polskim agentem działającym pod pseudonimem „Zew”) – oskarżenia te miały na celu dyskredytację Togana jako ideowego ojca Baszkirii⁷⁸.

W kontekście naukowym związki Togana z polską turkologią nie są aż tak interesujące, ale warto wspomnieć, że planując wydanie monumentalnej, wielotomowej historii kultury turkijskiej, uwzględnił w niej dwóch turkologów z Polski – Edwarda Tryjarskiego (1923-2021)⁷⁹ i Ananiasza Zajączkowskiego (1903-1970)⁸⁰.

⁷³ Por. I. Ch a i n s k y i, *Walka za kulisami dyplomacji międzywojennej. Turcja w polskiej polityce prometejskiej w latach 1918-1932*, Studium Europy Wschodniej UW, Warszawa 2020, s. 390.

⁷⁴ Por. tamże, s. 437.

⁷⁵ Szerzej na ten temat zob. S. C h a z b i j e w i c z, *Ideologie muzułmanów polskich 1918-1939*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993 nr 1, s. 15-42.

⁷⁶ Na temat Jakuba Szynekiewicza zob. np. G. C z e r w i Ń s k i, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Książnica Podlaska, Białystok 2013.

⁷⁷ Por. V e l i d i T o g a n, *Hâtıralar. Türkistan ve Diğ er Müslüman Doğu Türklerinin Millî Varlık ve Kültür Mücadeleleri*, s. 474, 505, 508; t e n ż e, *Wspominaniya. Borba narodov Turkiestana i drugih vostochnykh musulman-Turkov za nacionalnoje bytie i sochranenie kultury*, t. 2, s. 252, 292, 296; t e n ż e, *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*, s. 441, 469, 471.

⁷⁸ Zob. S. M. I s k h a k o w, *Ahmet-Zakki Validov: nowiejszaja literatura i fakty jego političeskoj biografii*, „Woprosy Istorii” 2003, nr 10, s. 147-159; vk.com, Ahmet-Zaki Validov. Nacional’nyj geroj ili prisposoblenc?, https://vk.com/@bash_conservativ-ahmet-zaki-validov-separativist-v-polzurturcii?ref=group_block. Anonimowy autor tego ostatniego tekstu publikuje polską kartę rejestracyjną Velidiego Togana datowaną na 31 grudnia 1929 roku, pochodzącą z archiwum, „które w 1939 r. znalazło się w faszystowskich Niemczech, a następnie w 1945 r. zostało wywiezione do ZSRR. Obecnie przechowywane jest w Rosyjskim Państwowym Archiwum Wojennym w Moskwie” (tamże).

⁷⁹ Por. B a j k a r a, dz. cyt., s. 240.

⁸⁰ Por. tamże, s. 235-237, 245.

Można sądzić, że powiązania Velidiego Togana z Polską, szczególnie te polityczne, warto byłoby w przyszłości poddać głębszym badaniom, w tym badaniom archiwalnym. W niniejszych rozważaniach wspominałem tylko o niektórych wątkach, ale w jego wspomnieniach pojawiają się jeszcze inne postaci z Polski.

*

Pod koniec dwudziestego wieku Jurij Borisenok i Aleksandr Sziszkow w artykule o działalności Zekiego Velidiego Togana pisali: „Oceniając działalność Walidowa, mimowolnie przechodzi się do banałów typu «Zachód jest Zachodem, Wschód jest Wschodem». Ahmet Zeki próbował połączyć Wschód i Zachód. W sferze nauki nie znalazł w tym trudności. Jednakże na niwie praktycznej polityki poniósł pełne fiasko. Wszystkie próby intelektualisty Walidowa uszczęśliwienia swojego koczowniczego narodu demokracją i federalizmem – osiągnięciami europejskiej kultury politycznej, doprowadziły do dziesięcioleci dyktatu bolszewickiego. I od tamtego czasu niewiele się zmieniło”⁸¹.

Wydaje się, że autorzy ci mają sporo racji. Rzeczywistych śladów działalności bohatera niniejszego artykułu w politycznych losach Baszkirii po roku 1923 właściwie nie ma. Pozostaje on do dziś istotnym symbolem walki Baszkirów o niezależność, a przynajmniej o autonomię. Niewątpliwych osiągnięć Velidiego Togana Baszkirzy nie potrafili wykorzystać, ale cenne jest to, że o nim pamiętają. W końcu to chyba najsłynniejszy Baszkir w historii. Zdecydowanie wyraźniejsze, można powiedzieć: namacalne ślady pozostawił w nauce. Współczesny badacz historii ludów turkijskich raczej nie może (a przynajmniej nie powinien) pominąć milczeniem osiągnięć uczonego. I o ile działalność polityczną Velidiego Togana można w rozmaity sposób oceniać, o ile może ona być wykorzystywana przez różne siły polityczne także we współczesnej Rosji, o tyle jego osiągnięcia naukowe nie ulegają wątpliwości i zapisały się na stałe w dorobku światowej orientalistyki.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abdurakhmanov, Makhamadzhon. *Nauchnaya deyatel'nost' A.Z. Validova v Turkestanie*. Tashkent: Fan, 2004.
- Akhmadiyev, Rif B. “Masshtab lichnosti geroya i drama-trilogiya.” *Vestnik Bashkirskogo Universiteta* 21, no. 2 (2016): 426–30.

⁸¹ Borisenok, Sziszkow, dz. cyt.

- Akhmanov, Irek G., ed. *Istoriya Bashkortostana s drevneyshikh vremion do nashykh dney v dvukh tomakh*. Ufa: Kitap, 2004.
- Baykara, Tundzher. *Zaki Validi Togan*. Translated by Ramil M. Bulgakow and Amir M. Juldashbayev. Ufa: Kitap, 1998.
- Bergdolt, Friedrich. *Der geistige Hintergrund des türkischen Historikers Ahmet Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1981.
- Bernath, Mathias, and Felix von Schroeder, eds. *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, s.v. “Köprülü, Mehmed Fuad” (by Friedrich Karl Kienitz). Vol. 2. München: Oldenburg, 1976.
- Berta, Árpád. “Tatar and Bashkir.” In *The Turkic Languages*. Edited by Lars Johanson and Éva Á. Csató. London and New York: Routledge, 1998.
- Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas, Leibniz-Institut für Ost- und Südost-Europaforschung, s.v. “Köprülü, Mehmed Fuad” (by Friedrich Karl Kienitz). <https://www.biolex.ios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=1177>.
- Borisenok, Juriy, and Aleksandr Shishkov. “Zaki Validov. Stepnyi volk, otets russkogo federalizma.” Profil. <https://profile.ru/archive/zaki-validov-stepnoy-volk-otecrusskogo-federalizma-103711/>.
- Chainskyi, Iurii. *Walka za kulisami dyplomacji międzywojennej: Turcja w polskiej polityce prometejskiej w latach 1918-1932*. Warszawa: Studium Europy Wschodniej UW, 2020.
- Chazbijewicz, Selim. “Ideologie muzułmanów polskich 1918-1939.” *Rocznik Tatarów Polskich* 1 (1993): 15–42.
- . “Tatarska myśl filozoficzna, społeczna i teologiczna w II połowie XIX wieku: Szahabuddin Mardżani (1818-1899) i jego twórczość.” *Test*, no. 5 (1996): 112–21.
- Cwiklinski, Sebastian. “Między młotami a kowadłem, czyli o sytuacji językowej w Baszkirii.” *Studia Linguistica Universitatis Jagellonicae Cracoviensis* 125 (2008): 41–50.
- Czerwiński, Grzegorz. *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza: Źródła, omówienie, interpretacja*. Białystok: Książnica Podlaska, 2013.
- Dziekan, Marek M. “Niezwyczajne dzieje pierwszych edycji ‘Kitāb’ Ibn Faḍlāna. Orientalistyka i polityka w połowie XX w.” *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, no. 2 (2023) (forthcoming).
- The Encyclopaedia of Islam*, s.v. “Bashdjirt (Bashkurt)” (by Zeki Velidi Togan). Vol. 1.1. Leiden: Brill, 2001. CD-ROM.
- The Encyclopaedia of Islam*, s.v. “Enwer Pasha” (by Dankwart A. Rustow). Vol. 1.1. Leiden: Brill, 2001. CD-ROM.
- Encyklopedia historyczna świata*, s.v. “Kazachstan” (by Jerzy Hauziński). Vol. 11. Edited by Marek M. Dziekan. Kraków: Opres, 2002.
- Erdoğdu, Teyfur. “The Impact of Zeki Velidi Togan (1890-1970) on Turkish Politics.” In *Proceedings of the 3rd International Symposium: Islamic Civilization in the Volga-Ural Region*. Edited by Halit Eren, Ayna Akseroğlu, and Narkes Khubbitdinova. Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2010.

- van Ess, Josef. *Im Halbschatten: Der Orientalist Hellmut Ritter (1892-1971)*. Wiesbaden: Harrasowitz, 2013.
- Farkhshatov, Marsil N. "Ahmet-Zeki Validi Togan and the Travel Accounts of Ahmad ibn Fadlan." *St. Petersburg Annual of Asian and African Studies* 1 (2012): 15–37.
- Irnazarov, Rashit I. "Sotsiologicheskoye naslediyе Achmet-Zaki Validi Togana." *Problemy Vostokovedeniya*, no. 4 (2012): 19–24.
- Iskhakov, Salavat M. "Akhmet-Zakki Validov: Noveyshaya literatura i fakty yego politicheskoy biografii." *Voprosy Istorii*, no. 10 (2003): 147–59.
- Jahn, Karl. "Ahmet Zeki Velidi Togan (1890–1970)." *Central Asiatic Journal* 14, no. 4 (1970): 309–10.
- Kmietowicz, Anna, Franciszek Kmietowicz, and Tadeusz Lewicki. *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*. Vol. 3. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1985.
- Knüppel, Michael. "Der baškirisch-türkische Historiker und Politiker Ahmet Zeki Velidi Togan (1890–1970) in Bonn, 1935–1938." *Rocznik Orientalistyczny* 75, no. 1 (2023) (forthcoming).
- . "Der baškirisch-türkische Historiker und Politiker Ahmet Zeki Velidi Togan (1890–1970) in Göttingen, 1938/39." *Göttinger Jahrbuch*, no. 64 (2016): 128–39.
- Kul'shapiro, Marat M., and Amir M. Juldashbayev. *Zaki Validi kak politik i uchonyi-vostokoved*. Ufa: Bashkirskiy Gosudarstvennyi Universitet, 2010.
- Lorenz, Richard. "Economic Bases of the Basmachi Movement in the Ferghana Valley." In *Muslim Communities Reemerge: Historical Perspectives on Nationality, Politics, and Opposition in the Former Soviet Union and Yugoslavia*. Edited by Andreas Kappeler, Gerhard Simon, and Georg Brunner. Durham and London: Duke University Press, 1994.
- Łukawski, Zygmunt. *Dzieje Azji Środkowej*. Kraków: Nomos, 1996.
- Maj, Ireneusz P. *Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie 1926-1939*. Warszawa: ISP PAN, Oficyna Wydawnicza „Rytm” and Fundacja „Historia i Kultura,” 2007.
- Mikulicz, Sergiusz. *Prometeizm w polityce II Rzeczypospolitej*. Warszawa: KiW, 1971.
- Miliband, Sof'ya D. *Bibliograficheskiy slovar' sovetskikh vostokovedov*. Moskva: Glavnaya Redaktsiya Vostochnoy Literatury, 1975.
- Muzey Akhmeta Validi. <http://www.museum.ru/M2285>.
- Paksoy, Hasan B. "Basmachi (Basmachevo) movement and Z. V. Togan: The Turkistan National Liberation Movement." *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 27 (1999): 301–12.
- . "The Basmachi Movement from Within: An Account of Zeki Velidi Togan." *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, no. 2 (1995): 373–99.
- ponjatija.ru. Ponyatiya i kategorii, s.v. "Validovshchina." <http://ponjatija.ru/node/14122>.

- Rakhmatullina, Zilya N. "Bashkirskaya natsionalnaya ideya nachala XX veka." *Istoricheskiye, filosofskiye, politicheskiye i yuridicheskiye nauki, kul'turologiya i iskusstvovedeniye: Voprosy teorii i praktiki*, no. 6 (2006): 143–5.
- Rohoziński, Jerzy. *Bawelna, samowary i Sartowie: Muzulmańskie okrainy carskiej Rosji 1795-1916*. Warszawa: Dialog, 2014.
- Salikhov, Akhat G. *Nauchnaya deyatielnost' A. Validova v Rossiyi*. Ufa: Izdatel'stvo Gilem, 2001.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vols 1–9. Leiden: Brill, 1974–1996.
- Siekierski, Maciej. "Zarys historii polskich zbiorów Biblioteki i Archiwum Instytutu Hoovera w Kalifornii." Special issue, *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi* (2007): 547–56.
- Shakurov, Rashid Z., ed. *Bashkortostan: Kratkaya entsiklopediya*. Ufa: Nauchnoe Izdatel'stvo "Bashkirskaya Entsiklopediya," 1996.
- Shammatov, Mansur. "'Validovshchina': Vzgl'yad iz 1932 goda." LiveJournal. <https://rbvekpors.livejournal.com/35944.html>.
- Stopczyński, Andrzej. *Mysł społeczno-polityczna Musy Bigijewa*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021.
- Tanyeri-Erdem, Tuğba. "Archaeology as a Source of National Pride in the Early Years of the Turkish Republic." *Journal of Field Archaeology*, no. 4 (2006): 381–93.
- Thunig-Nittner, Geburg. *Die Tschechoslowakische Legion in Russland*. Wiesbaden: Harrasowitz, 1970.
- Validi Togan, Ahmed Zeki. *Ahmad Ibn Fadlāns Reisebericht*. Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1939.
- Validi Togan, Ahmed Zeki. *Bugüñkü Türkili (Türkistan ve yakin tarihi)*. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1981.
- . *Tarihte usul*. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1950.
- . *Törek ye Tatar tarihiy*. Kazan: Millet, 1912.
- . *Umûmi Türk tarihine giriş*. Istanbul: Enderun Kitabevi, 1946.
- Validi Togan, Zeki. *Hâtralar: Türkistan ve Diğ'er Müslüman Doğu Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- . *Khetireler: Törköstandyn hem bashka könsygysh törökterden milli bulмыш hem kultura ösön köresh*. Öfö: Kitap, 1996.
- . *Memoirs: National Existence and Cultural Struggles of Turkistan and Other Muslim Eastern Turks*. Translated by Hasan B. Paksoy. North Charleston: CreateSpace, 2012.
- . "Séance du 8 février 1924." *Journal Asiatique* 1 (1924): 149–51.
- . *Vospominaniya: Bor'ba narodov Turkestana i drugikh vostochnykh musulman-Turkov za natsyonalnoye bytiye i sokhraneniye kul'tury*. Vol. 1. Translated by Gazim Shafikov and Amir Juldashbayev. Ufa: Kitap, 1994.
- . *Vospominaniya: Bor'ba narodov Turkestana i drugikh vostochnykh musulman-Turkov za natsyonalnoye bytiye i sokhraneniye kul'tury*. Vol. 2. Translated by Amir Juldashbayev. Ufa: Kitap, 1998.

- vk.com. "Akhmet-Zaki Validov: Nacyonalnyi geroy ili prisposobenets?" https://vk.com/@bash_conservativ-ahmet-zaki-validov-separatist-v-polzu-turcii?ref=group_block.
- Walīdī, Ahmed Zekī. "Hwārezmische Sätze in einem arabischen *Fiqh-Werke*." *Islamica* 3 (1927): 190–213.
- Wheeler, Geoffrey. "Zeki Velidi Togan." *Asian Affairs*, no. 2/1 (1970): 56.
- Zajączkowski, Wojciech. *Rosja i narody: Ósmy kontynent; Szkic dziejów Euroazji*. [Warszawa]: MG, 2015.
- Zenkovsky, Serge A. *Pan-Turkism and Islam in Russia*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1960.
- Zevelev, Aleksandr I., Yuriy A. Polyakov, and Aleksandr I. Chugunov. *Basmachestvo: vozniknoveniye, sushchnost', krakh*. Moskva: Nauka, 1981.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marek M. DZIEKAN – Między polityką a orientalistyką. Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970)

DOI 10.12887/35-2022-4-140-09

Ahmet Zeki Velidi Togan, znany także jako Ahmetzeki Walidow, to turecki działacz polityczny i uczonego pochodzenia baszkirskiego, związany do lat trzydziestych dwudziestego wieku z ruchem narodowym Baszkirów. Celem artykułu jest próba przedstawienia tej wielowymiarowej, mało znanej w Polsce postaci, istotnej zarówno w polityce, jak i w orientalistyce. Jako polityk Velidi Togan podejmował próby współpracy z różnymi siłami, które mogły zagwarantować Baszkirom jeśli nie niepodległość, to przynajmniej autonomię – powodowało to fluktuacje w jego stanowisku wobec władzy radzieckiej. Szybko jednak przekonał się, że tendencjom muzułmańskim, których był przedstawicielem, nie będzie po drodze z władzami Rosji. Mimo to nazywany bywa ojcem rosyjskiego federalizmu. Poglądy polityczne, społeczne i religijne Velidiego Togana, określane w latach dwudziestych dwudziestego wieku jako walidowszczyzna (jedna z form „odchylenia nacjonalistycznego”) bywają rozmaicie interpretowane we współczesnej Rosji, co wpływa na skrajne opinie o nim jako baszkirskim ideologu i polityku, do dziś budzącym kontrowersje. Po zerwaniu z bolszewikami kontynuował swoją działalność początkowo na terenie Turkiestanu, a następnie Turcji, gdzie również nie wszystkie jego opinie akceptowane były przez władze. Naukowo Velidi Togan związany był głównie z Uniwersytetem w Istambule, a przed wojną czasowo z uczelniami w Austrii (uzyskał doktorat na Uniwersytecie Wiedeńskim) i w Niemczech (w Bonn i Getyndze). Działalność naukowa Velidiego Togana i jej wartość nie podlegały nigdy dyskusji. Jego badania obejmowały przede wszystkim kwestie historyczne. Jest on autorem wielu ważnych prac z zakresu historii ludów turkijskich i metodologii historii. Do najważniejszych jego osiągnięć w tym zakresie należy także odkrycie w Meszhedzie rękopisu dziesięciowiecznej relacji z podróży arabskiego podróżnika Ibn Fadlāna do państwa Bułgarów Nadwołżańskich.

Warto także zwrócić uwagę na polskie wątki w biografii uczonego, który był związany z międzywojennym nurtem polskiego prometeizmu.

Słowa kluczowe: Velidi Togan, polityka, orientalistyka, Turcja, Baszkiria, Rosja

Kontakt: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź

E-mail: marek.dziekan@uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/marek-dziekan>

ORCID: 0000-0003-0291-2997

Marek M. DZIEKAN, *Between Politics and Oriental Studies: Ahmet Zeki Velidi Togan (1890–1970)*

DOI 10.12887/35-2022-4-140-09

Ahmet Zeki Velidi Togan was a Turkish political activist and scholar of Bashkir origin. The aim of the article is a presentation of this multidimensional figure, little known in Poland, yet important both to politics and to Oriental studies. From 1915 to 1920, Velidi Togan, as a politician, attempted to cooperate with various powers which might guarantee the Bashkirs at least autonomy, if not independence—this caused fluctuations in his position towards the Soviet government. However, although he soon realized that the Muslim tendencies he represented would not be welcome by the Russian authorities, he is sometimes called the father of Russian federalism. The political views of Velidi Togan, called *Validovshchina* (a form of the so-called nationalist deviation), are variously interpreted in contemporary Russia, and he is not infrequently considered as an extremist Bashkir ideologist and politician. After breaking with the Bolsheviks, he continued his activity initially in Turkestan, and then, from 1924, in Turkey. Academically, he was associated primarily with the University of Istanbul, and, before the Second World War, temporarily, with universities in Austria (he earned his doctorate from the University of Vienna) and in Germany (in Bonn and in Göttingen). The research output of Velidi Togan and its value have never been questioned. His main focus was history and he authored many important books on the history of the Turkic peoples. His most important accomplishments include the discovery of the manuscript relating the journey of the Arab traveler Ibn Faḍlān (922) to the country of the Volga Bulgarians. Last but not least, there were Polish links in the biography of Velidi Togan, since he kept contact with representatives of Prometheism, a political movement in the interwar Poland.

Keywords: Velidi Togan, politics, Oriental Studies, Bashkiria, Turkey, Russia

Contact: Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 59a, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: marek.dzieskan@uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/marek-dzieskan>

ORCID: 0000-0003-0291-2997

Katarzyna GUTKOWSKA-OCIEPA

W (HISZPAŃSKIM) POTRZASKU
Problematyka wolności w prozie Alejandra Cuevasa

Każda z przywołanych postaci zmaga się więc z upokorzeniami, z zawiedzionymi nadziejami, z zależnością finansową od rodziny bądź od absurdalnego mikrowynagrodzenia za długie godziny spędzane w pracy, w której nie jest w stanie wykorzystać swojego potencjału. Ma to bezpośrednie przełożenie na doświadczanie wolności, jako że – wedle słów samego Cuevasa – „pieniądze to bunkier, który pozwala ci się odseparować od przeciętności”.

...kto jest tak obłąkany, aby pozwolił sobie mówić o innych rzeczach niż o tym, co jest niezbędne¹.

Samuel Beckett, *Eleutheria*

Główną osią rozważań zawartych w artykule jest problematyka wolności szeroko zarysowana w najnowszych utworach Alejandra Cuevasa – jednego z ciekawszych, choć rzadko promowanych prozaików hiszpańskich średniego pokolenia. Jego powieści i opowiadania przewrotnie i błyskotliwie kreślą obraz doświadczeń hiszpańskiej generacji trzydziesto- i czterdziestolatków w jej życiu zawodowym i – ściśle z nim powiązanim – życiu prywatnym. Pokolenie to, obejmujące ludzi młodych, lecz już dojrzałych, często nie potrafi bowiem organizować sobie własnej codzienności zgodnie ze swym potencjałem i swoimi aspiracjami. Do opisanía specyfiki jego w pewnym sensie „zniewolonej” wolności posłużą model wolności abulicznej ukazanej w pierwszej sztuce Samuela Becketta, *Eleutheria* oraz racjonalistyczna koncepcja okoliczności stworzona przez José Ortegę y Gassetą. Obydwa ujęcia, w połączeniu z zaproponowaną przez Milтона Friedmana koncepcją powiązania wolności gospodarczej z polityczną², stworzą ramę interpretacyjną dla wybrzmiewającego w utworach Cuevasa tematu mocy decyzyjnej współczesnego „ja”, które pomimo zakorzenienia w epoce nadmiaru, konsumpcjonistycznej bez troski oraz rosnącej siły pieniądza doświadcza deficytu, niechęci ze strony otoczenia, a nawet pogardy wynikającej z nikłego potencjału zarobkowego. Trzeba jednak zastrzec, że typowy bohater Cuevasa to nie bezrefleksyjny Everyman,

¹ S. B e c k e t t, *Eleutheria*, tłum. A. Libera, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2021, s. 147.

² Zob. M. F r i e d m a n, *Związki między wolnością ekonomiczną a wolnością polityczną*, w: *Odkrywając wolność. Przeciw zniewoleniu umysłów*, wybór L. Balcerowicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 361-378.

pnący się po szczeblach korporacyjnej kariery, lecz jednostka wrażliwa, zainteresowana sztuką i pięknem, która uwierzyła, że wykształcenie humanistyczne wraz z karmionym literaturą umysłem mogą okazać się społecznie użyteczne. Lektura prozy Cuevasa pokazuje więc Hiszpanię niepocztówkową, nękaną następstwami kryzysu roku 2008, borykającą się z patologiami na rynku pracy i tracącą przez to swój największy kapitał – uciekającą do innych państw rzeszę ludzi młodych (i mniej młodych), którzy uczestnicząc w „ćwiczeniach z wolności”³, wybierają zachowanie namiastki godności, nawet jeśli musi się to wiązać z wymuszoną przez realia socjoekonomiczne emigracją.

WOLNOŚĆ JEDNOSTKI I ECHA BECKETTA

W książce *Stres a wolność* Peter Sloterdijk pryncypialnie i prześmiewczo odrzuca rozróżnienie wolności pozytywnej („wolności do”) i negatywnej („wolności od”) i przywołuje myśl Jeana-Jacques’a Rousseau, zgodnie z którą „wolność człowieka nie polega na tym, że może on czynić, co zechce, lecz na tym, że nie musi czynić, czego nie zechce”⁴. Zwróciwszy uwagę na świadome dążenie do niedziałania jako manifestacji wolności, Sloterdijk przechodzi do rozważań poświęconych pierwszej sztuce Samuela Becketta *Eleutheria*⁵, która powstała w roku 1947. Utwór ten jawi się jako swoiste potwierdzenie obrazu wolności zarysowanego przez niemieckiego filozofa, ponieważ – zgodnie z koncepcją Maximal Stress Cooperation zaproponowaną przez Heinera Mühlmanna⁶ i przejętą przez Sloterdijka⁷ – zarówno uległość, jak i walkę jednostki o własną autonomię można postrzegać właśnie jako następstwo natężenia stresu odczuwanego w danej zbiorowości: jeśli ucisk i represje stają się nie do zniesienia, stres związany z oporem okazuje się bardziej opłacalny od „postawy poddańczego unikania stresu”⁸, czyli uległości. Sprowadzenie życia do rachunku korzyści z niepodejmowania działania, przeciwstawianej kosztowi (i trudom) aktywnej walki, czyni wybór bohatera *Eleutherii* dużo łatwiejszym: wolność rozumiana na modłę grecką, jako możliwość niedziałania i odcięcia się od zewnętrznej presji świata, oddaje jednostce – teoretycznie – kontrolę nad

³ Termin pochodzi od Jacques’a Rancière’a (por. J. F r a n c z a k, *Błądzące słowa. Jacques Rancière i filozofia literatury*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017, s. 308).

⁴ P. S l o t e r d i j k, *Stres i wolność*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2018, s. 59.

⁵ Zob. B e c k e t t, dz. cyt.

⁶ H. M ü h l m a n n, *MSC: Maximal Stress Cooperation; The Driving Force of Cultures*, Springer-Verlag, Vienna 2005.

⁷ Por. S l o t e r d i j k, dz. cyt., s. 36.

⁸ Tamże, s. 36n.

torem jej życiowej peregrynacji. W praktyce jednak prowadzi do radykalnego zawężenia strefy wpływu pasywnego „ja”. W *Eleutherii* bohater Becketta daje przecież bezpośrednio do zrozumienia, że kontrola tego rodzaju nie zda się w zasadzie na nic, ponieważ po odrzuceniu tego, co zewnętrzne i co w jakiś sposób mogłoby konstytuować metafizyczny wymiar życia i świata, gubi się gdzieś sens bycia w ogóle. Gdybyśmy zatem chcieli pokusić się o schematyczne przedstawienie modelu wolności według Becketta, wyglądałby on następująco:

ja – wpływ (moich) okoliczności \approx ja + \emptyset .

Równanie to nawiązuje oczywiście do racjonalistycznego rozumienia podmiotowego bycia przez José Ortegę y Gasset, rozumienia wyrażonego w słynnym zdaniu: „Ja jestem mną i moimi okolicznościami”⁹ (hiszp. „Yo soy yo y mi circunstancia”¹⁰), przy czym „okoliczności” niektórzy chcą tu wiązać – nieco upraszczająco – tylko z tym, co namacalne, fizykalne, cielesne¹¹, inni z kolei postrzegają je jako mariaż „żywołności, psychiki i ducha”¹², które identyfikują ze „sferą obiektywności”¹³, a jeszcze inni w terminie tym upatrują „zestaw kategorii podobnych, takich jak «krajobraz», «otoczenie», «horyzont», «świat», «uniwersum» i «natura»”¹⁴, i dopowiadają: „Ujmując najogólniej, okoliczności to świat naszego życia”¹⁵. Wiktor w utworze Becketta zrzuca z siebie jarzmo owych „okoliczności” – stąd minus w równaniu – i wierzy, że dzięki temu osiąga spokój i żyje na swój sposób „autentycznie”. Przymuszony przez postać agresywnie indagującego go Widza, wyznaje: „Zawsze chciałem być wolny. Chociaż nie wiem dlaczego. I nie wiem, co znaczy być wolnym. I dalej nie będę wiedział, nawet jeśli wyrwiecie mi wszystkie paznokcie z rąk. A jednak wiem, co to jest, choć nie potrafię powiedzieć. I zawsze tego chciałem. I dalej tego chcę. I niczego poza tym. Najpierw byłem dość długo uzależniony od innych. A więc uciekłem od nich. Potem byłem

⁹ J. Ortega y Gasset, *Czytelniku...*, w: tenże, *Medytacje o „Don Kichocie”*, tłum. J. Wojcieszak, Muza, Warszawa 2008, s. 22. Por. M. Jagłowski, *Zarys historii filozofii hiszpańskiej. Nurty i szkoły*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2013, s. 667.

¹⁰ J. Ortega y Gasset, *Lector...*, w: tenże, *Obras Completas*, t. 1 (1902-1916), Revista de Occidente, Madrid 1966, s. 322.

¹¹ Por. P. Laín Entralgo, *Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón*, „Cuadernos Hispanoamericanos” nr 100, 1958, s. 21.

¹² C. Mordka, *(Nie)aktualność koncepcji człowieka José Ortegi y Gasset*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Philosophy and Sociology” 39(2014) nr 2, s. 68.

¹³ Tamże.

Cezary Mordka poddaje krytyce filozofię hiszpańskiego myśliciela jako niespójną i wewnętrznie sprzeczną.

¹⁴ Jagłowski, dz. cyt., s. 667.

¹⁵ Tamże.

bez reszty uzależniony od siebie. To było jeszcze gorsze. A więc uciekłem od siebie¹⁶. Ucieczkę w nicłość obrazuje w równaniu zbiór pusty: \emptyset .

Wyszydzony przez Widza oraz inną krytycznie odnoszącą się do jego słów postać – sarkastycznego Szklarza – Wiktor przystępuje do krytyki innej strategii poszukiwania wolności: „Akceptujecie, gdy ktoś... wykracza poza życie... lub życie was przekracza..., że jeśli się jest gotowym zapłacić za to cenę i zrezygnować z wolności, to wolno odrzucić kompromis. Kiedy ktoś abdykuje, umiera, wpada w obłąd, jest nawiedzony, ma raka. W tym nie ma nic zdrożnego. Ale nie być wśród was czy nie być jednym z was, dlatego że jest się wolnym – o to już wstyd i hańba. To właśnie stąd ta niechęć starej panny do kurwy. Bo wasza wolność jest marna! Żałosna! Wyświechtana! Odstęczająca! Fałszywa! A wy ją tak cenicie! Choć nie mówicie o niej. Jesteście zazdrośni, zawistni!”¹⁷.

Prowokowany przez inne postaci do popełnienia samobójstwa (w ich oczach bowiem jego istnienie nie ma żadnej wartości), twierdzi, że nie chce doświadczyć śmierci, bo samo myślenie o niej – „cieszenie się nią”¹⁸ – jest tym, co go napędza: „Widzieć się jako trupa – na tym polega ta wolność”¹⁹. Jego pojmowanie wolności zdaje się minimalizować odczuwany przez niego niepokój i w oczekiwaniu na najgorsze neutralizować wpływ stresora – bólu. Sztuka Becketta kończy się tym, że bohater – mimo wahań – nie ulega presji otoczenia i nie zmienia swojej strategii: w ostatniej scenie, wzgardzony i niezrozumiany przez innych, wyzbywszy się części dóbr, siada na łóżku, przygląda się uważnie widowni, a potem „kładzie się – chudymi plecami do ludzkości”²⁰. Jego postawa jawi się jako ambiwalentna: wyraża jednocześnie wygraną i przegraną. To przecież Wiktor do ostatniego momentu dyktuje warunki swojemu byciu, wygrywa więc, nie ulegając presji, w procesie tym traci jednak więź z bliźnimi (w tym ze schorowaną matką), szacunek innych i szansę na porozumienie. Próba życia wolnego, lecz w formule kompletnego odosobnienia, w pragmatycznym wymiarze od razu skazana jest na porażkę – realizacja potrzeb, również tych najbardziej podstawowych, jak zapewnienie sobie lokum czy kupno jedzenia, wiąże się przecież z wejściem w kontakt z tymi, którzy tego typu dobra oferują²¹. Realizowany przez Wiktora Krapa

¹⁶ Beckett, dz. cyt., s. 172.

¹⁷ Tamże, s.173.

¹⁸ Por. tamże, s. 175.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże, s. 200.

²¹ Na niepowodzenie pomysłu Wiktora w wymiarze praktycznym zwracał też uwagę w jednym ze swych prasowych komentarzy do *Eleutherii* jej tłumacz (zob. Antoni Libera o „*Eleutherii*”: *to arcyckawy przyczynek do całej twórczości Becketta*. Z Antonim Liberą rozmawia Grzegorz Janikowski, Polska Agencja Prasowa, 5 III 2020, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,827378,antoni-libera-o-eleutherii-arcyciekawy-przyczynek-do-calej-tworczosci>).

aspołeczny model bycia²² prowadzi do radykalnego odcięcia się od wszystkich rodzajów despotyzmu, nacisku, presji, oczekiwań, konwenansów – staje się więc ekstremalną formą buntu „przeciw pospolitości”²³. Jednakże ponure, samotnicze, tkwiące w martwym punkcie bycie (anty)bohatera *Eleutherii* pokazuje, że przez skazanie się na dobrowolną abulję „ja” Wiktora staje się w efekcie „ja” ogołoconym, bez oparcia w czymkolwiek, co intersubiektywnie zbliżałoby go do „okoliczności” innych. Wolność w tej jakże ironicznie zatytułowanej sztuce jednoznacznie przekłada się więc na osamotnienie, samowykluczenie i – paradoksalnie – posiadanie (skoro wolność się „ma”), połączone z jednoczesnym wyrzeczeniem.

Becketta spojrzenie na wolność, choć pochodzi ze sztuki z końca lat czterdziestych ubiegłego stulecia, sytuuje się zaskakująco blisko wyboru, jakiego dokonuje bohater najnowszej powieści Alejandra Cuevasa, zatytułowanej *Mi corazón visto desde el espacio*²⁴ [„Moje serce widziane z kosmosu”]. Tytułowe „serce” niech nie zwiedzie czytelnika, bo nie jest to powieść sentymentalna – autor w jednym z wywiadów wyznał, że fragment zaczerpnięty z powieściowego dialogu posłużył za tytuł, ponieważ miał wywrzeć kuszący wpływ na czytelników, spragnionych ładniejszych i miłszych motywów literackich niż trąd, przetoka czy patologiczna anastomoza, a tym samym przyczynić się do wzrostu sprzedaży książki²⁵. Poza walorami marketingowymi rolą tytułu miało też być zwrócenie uwagi na ciągłe napięcie między rozumnym a emocjonalnym odbiorem rzeczywistości przez bohatera²⁶. W istocie jednak jest to tytuł równie ambiwalentny jak *Eleutheria*: sztuka Becketta daleka jest przecież od radosnego celebrowania człowieczej wolności, powieść Cuevasa zaś wykorzystuje wątek dawnej miłości, by rozpisać przed czytelnikiem błyskotliwą, choć i przygnębiającą skargę na okrutne, zimne i zdegenerowane realia współczesnej Hiszpanii.

²² Skojarzenie z angielskim słowem „crap” jest tu oczywiście uzasadnione. Nazwisko to – wraz z pozostałymi nazwiskami postaci z *Eleutherii* (np. „Piouk” pochodzące od „puke” czy pozostawione bez tłumaczenia „Skunk”) – wpisuje się w surowy, trudny, naznaczony ludzkimi słabościami obraz świata kreowany konsekwentnie przez Samuela Becketta.

²³ S l o t e r d i j k, dz. cyt., s. 74.

²⁴ Zob. A. C u e v a s, *Mi corazón visto desde el espacio*, Menoscurato Ediciones, Palencia 2019.

Twórczość Alejandra Cuevasa nie była jeszcze tłumaczona na język polski, toteż wszystkie cytaty podaję w przekładzie własnym. W polskiej literaturze przedmiotu można jednak wskazać naukowe opracowania analizujące twórczość Hiszpana (por. np. K. G u t k o w s k a - O c i e p a, *Odkodowana bliskość. Powieściopisarstwo Enrique Vili-Matasa, Antonia Muñoz Moliny i Alejandra Cuevasa w kontekście prozy polskiej po 1989 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2016, s. 103-134).

²⁵ Zob. *Alejandro Cuevas: „España es una paella con cucarachas”, „Último cero”* z 10 XI 2019, <https://ultimocero.com/cultura/2019/11/10/alejandro-cuevas-espana-una-paella-cucarachas/>.

²⁶ Tamże.

MIAŻDŻĄCA SIŁA KAPITAŁU, CZYLI POKOLENIE X W ESPAÑISTÁNIE

Alejandro Cuevas to pseudonim Alberto Escudera Fernández, urodzonego w Valladolid w roku 1973, nagradzanego w różnych konkursach twórcy, który jako powieściopisarz zadebiutował w roku 1999 – wydał wówczas igrającą z homeryckim modelem bohatera niedługą powieść *Comida para perros*²⁷ [„Karma dla psów”] i jeszcze w tym samym roku kolejną, o równie niedostosowanym i tajemniczym bohaterze, Bobie: *La vida no es un auto sacramental*²⁸ [„Życie to nie dramat metafizyczny”]. Kolejne powieści – *La peste bucólica*²⁹ [„Dżuma bukoliczna”] i *Quemar las naves*³⁰ [„Bez odwrotu”] – potwierdzają zamiłowanie Cuevasa do fabuł wykraczających poza konwencję realistyczną, do wyrafinowanych gier językowych i intertekstualnych, a także do formułowania diagnoz na temat stanu współczesnej kultury Hiszpanii (i świata) pod pretekstem kreacji bohaterów z najróżniejszymi skazami: idealistów, odmieńców, mizantropów, nekrofilów czy niespełnionych poetów.

Cuevas zdaje się twórcą raczej osobnym, niepowiązaniem z żadną grupą pisarzy, niepodpisującym się pod żadnym wyraźnie sformułowanym manifestem estetycznym i niedeklarującym jawnie jakiegoś określonego światopoglądu. Jeśli jednak chcielibyśmy umieścić jego twórczość w którymś z pól współczesnego życia literackiego w Hiszpanii, można spróbować osadzić ją w kontekście współczesnej powieści krytycznej („novela crítica actual”³¹). Mocno zideologizowane i jawnie neomarksistowskie rozważania Davida Becerry Mayora o tej gatunkowej odmianie pozwalają wyeksponować aspekty strategii pisarskiej Cuevasa, które determinują pesymistyczny wydzźwięk jego powieści i opowiadań. Zmęczony intymistyczną literaturą „ja” i uzasadnionym sprzedażowo, „płytkim” realizmem, Becerra Mayor poszukuje takiej literatury, która ma odwagę przez język – jego świadome użycie – przeciwstawić się hegemonicznej narracji wybujałego kapitalizmu, ukrywającej napięcia i konflikty drzemiące pod powierzchnią powszechnej, konsumpcjonistycznej szczęśliwości³². Odwołując się do haseł odpowiedzialności pisarza i rewolucyjnej sprawczości słowa, Becerra Mayor wyraża pragnienie, by literatura odkłamała nasze spojrzenie na rzeczywistość oraz wyplenila z naszej podświadomości automatycznie przyjmowane przez nas wszystkich kapitalistyczne

²⁷ Zob. A. C u e v a s, *Comida para perros*, Editorial Difácil, Valladolid 1999.

²⁸ Zob. tenże, *La vida no es un auto sacramental*, Ediciones Destino, Barcelona 1999.

²⁹ Zob. tenże, *La peste bucólica*, Editorial Losada, Madrid 2003.

³⁰ Zob. tenże, *Quemar las naves*, Editorial Multiversa, Valladolid 2004.

³¹ Zob. D. B e c e r r a M a y o r, *Introducción*, w: *Convocando al fantasma. Novela crítica en la España actual*, red. D. Becerra Mayor, Tierradenadie Ediciones, Madrid 2015, s. 7-24.

³² Por. tamże, s. 10.

rozumienie prawideł rządzących relacjami w społeczeństwie³³. W redagowanym przez madryckiego badacza tomie znalazły się analizy utworów twórców ważnych, wręcz już chyba kanonicznych, między innymi Rafaela Chirbesa³⁴, Marty Sanz³⁵ czy Juana Francisca Ferré³⁶. Widać więc, że pisarskie ambicje dezawuowania mechanizmów socjoekonomicznych wybrzmiewają zarówno w hiszpańskim literackim „mainstreamie”, jak i w utworach twórców mniej znanych, co każe traktować nurt ten jako znaczący, a jego żywotność jako symptomatyczną. Alejandro Cuevas również – konsekwentnie od pierwszej powieści – wzmaga krytyczną moc swojego stylu i tworzy fabuły, w których krytyka społeczna staje się nie tyle sztafażem, co siłą sprawczą napędzającą opowieść.

Warto jednak zauważyć, że zideologizowany filtr jest tylko jedną z interpretacyjnych nakładek, które wydobywają walory tekstu Cuevasa. Nie stroniąc od zgryźliwej krytyki społecznej, pisarz bowiem nie odsuwa się od tego, co Becerra Mayor z wyczuwalną irytacją wspomina jako preferowany model tematyczny prozy hiszpańskiej – prozę „ja”. Kreślenie psychologicznie przekonywujących portretów i jawne czerpanie z własnych doświadczeń nie stanowi dla Cuevasa problemu – szczególnie wyraźnie dostrzega się to w jego opowiadaniach, których zwięzłość stylu nie pozbawia plastyczności ani celności. Cechy te widzimy też w jego powieściach, przykładowo w ambiwalencji naznaczającej „ja” w *Mi corazón...* i w jego wewnętrznym rozedrganiu – bohater powieści jest jednocześnie za krajem stęskniony i doń zniechęcony.

W kontekście tej problematyki szczególnie ważne jest przywołanie wydanego przez Cuevasa w roku 2018 wyboru krótszych form *Mariluz y el largo etcétera*³⁷ [„Mariluz i długie et cetera”]. Opowiadanie, które dało tytuł całemu zbiorowi, przedstawia postać w kontekście problematyki wolności wyjątkowo ważną: Mariluz jest trzydziestokilkuletnią absolwentką filologii hiszpańskiej, która z wyróżnieniem obroniła doktorat poświęcony metaforom w poezji twórców „pokolenia 27”, jednej z najważniejszych i najciekawszych formacji pokoleniowych w historii literatury hiszpańskiej dwudziestego wieku. Mariluz to postać szczególna, a zarazem nieszczególna. Pomimo predyspozycji do pracy naukowej nie umie odnaleźć się w niszy literaturoznawczej

³³ Por. tamże, s. 24.

³⁴ Zob. Á. B a s a n t a, *La trayectoria novelística de Rafael Chirbes*, w: *Convocando al fantasma. Novela crítica en la España actual*, red. D. Becerra Mayor, Tierradenadie Ediciones, Madrid 2015, s. 25-56.

³⁵ Zob. D. B e c e r r a M a y o r, *Marta Sanz: del realismo a la posmodernidad (contra la posmodernidad)*, w: *Convocando al fantasma*, s. 107-159.

³⁶ Zob. Ch. C l a e s s o n, *En busca del sentido: exceso y crítica social en „Karnaval” de Juan Francisco Ferré*, w: *Convocando al fantasma*, s. 395-420.

³⁷ Zob. A. C u e v a s, *Mariluz y el largo etcétera*, Editorial Difácil, Valladolid 2018.

ani akademickiej i jedynym zajęciem, jakie potrafi znaleźć na rynku pracy, jest dorywcza praca kasjerki w supermarkecie lub teleoperatorki w pobliskim call center³⁸. Tę drugą posadę przypląca depresją i objawami somatycznymi, a wizyty u lekarza w celu zdiagnozowania choroby stają się podstawą do zwolnienia jej z pracy (w korporacjach nie toleruje się wychodzenia w godzinach pracy do lekarza ani wątlej kondycji podwładnych). Cuevas ironicznie przedstawia zamiłowanie bohaterki do subtelności języka i ukrytych w nim poetyckich niuansów, zderzając je z trywialnością i dosadnością dialogów, w których Mariluz – chcąc nie chcąc – musi uczestniczyć na co dzień. Co więcej, ze względu na ataki paniki i problemy z koncentracją, Mariluz nie jest w stanie zdać egzaminu państwowego (hiszp. „oposiciones”), który mógłby zagwarantować jej wymarzoną pracę nauczycielki języka hiszpańskiego i literatury hiszpańskiej w szkole (zazwyczaj w danym roku dostępnych jest zaledwie kilka tego rodzaju stanowisk, o które walczy kilkanaście tysięcy kandydatów). Mariluz z rozmarzeniem myśli nawet o wpisanej w los dydaktyka szkolnej biurokracji, o roszczeniowych uczniach i o konieczności radzenia sobie z irytującymi rodzicami – jednakże pomimo kilku prób zdania egzaminu nie jest w stanie pokonać tej bariery formalnej i coraz bardziej utwierdza się we własnej bezwartościowości.

Mimo wieku zdecydowanie dojrzałego (ma trzydzieści sześć lat) oraz trudnej emocjonalnie sytuacji (sąsiedzi uważają ją za osobę leniwą i wykorzystującą dobre serce rodziców, którzy pozwalają jej mieszkać w jednym z pokoi w swoim mieszkaniu), Mariluz nie potrafi pokonać swoich słabości ani przeszkód, jakie napotyka na rynku pracy. Nawet widząc, że jej dawna miłość spełnia się w roli ojca i męża, a koledzy ze szkoły i studiów – przynajmniej niektórzy – pracują i kształtują swoje życie zgodnie z oczekiwaniami społecznymi wobec ich grupy wiekowej, nie potrafi odnaleźć w sobie siły, by w pełni stanąć na własnych nogach. Finansowo zresztą nie jest to dla niej możliwe, bo ukończenie filologii hiszpańskiej (i stopień doktora) jest czymś tak ekstrawaganckim i odległym od wymagań codziennej pragmatyki, że jedyne, na co może liczyć w przypadku pracodawców, to „*trabajo basura*” (odpowiednik polskich umów „śmieciowych”), a w przypadku bliźnich – na przykład sąsiadów rodziców – pełne pożałowania i niezrozumienia spojrzenia (w tym kontekście ważny wątek stanowi rozmowa z sąsiadką znacząco nazwaną *Žmiją*: Margarita la *Víbora*³⁹). Każda interakcja Mariluz jest niczym pojedynek bokserski, w którym padają ciosy niedozwolone, wymierzone w jej najsłabsze i najczulsze punkty (słowa ranią „*jak brzytwa*”⁴⁰).

³⁸ Por. tamże, s. 25, 27.

³⁹ Por. tamże, s. 25.

⁴⁰ Tamże, s. 24.

Opowiadanie jest więc w istocie sprawozdaniem z porażki Mariluz w co najmniej trzech sferach konstytuujących jej „okoliczności”: zawodowej, rodzinnej i miłosnej. Żadna z nich nie pozwala jej poczuć się wolną, bo każda narzuca siatkę ograniczeń i nieprzewycięzonych przeszkód. I choć opis fabuły przywodzi na myśl zacięcie dziennikarskie i reporterską bezpośredniość jej autora, warto zaznaczyć, że Cuevas kreśli postać Mariluz językiem stylistycznie bogatym, silnie zmetaforyzowanym, okraszając go satyrą przypominającą zgryźliwość i złośliwość Queveda. Prześmiewczość, ironia, zawoalowany humor każą z kolei dostrzec też z jednej strony hiperbolizację wybranych aspektów ponuro zarysowanej rzeczywistości pierwszych dekad dwudziestego pierwszego wieku na hiszpańskiej prowincji (nazwy miasteczka nie znamy, wiemy tylko, że jest nieduże⁴¹, Mariluz zatem, anonimowa dla nas, w swojej społeczności anonimowa nie jest), z drugiej zaś parabolizację, uogólniające spojrzenie na casus Mariluz jako jeden z wielu – jej sytuacja przedstawicielki ostatniego rocznika pokolenia X lub jednego z pierwszych roczników pokolenia Y⁴², na granicy wczesnej i średniej dorosłości, stanowi przecież jedną z głównych przyczyn emigracji młodszych pokoleń Hiszpanów do Irlandii, Anglii lub innych państw oferujących lepszy (łatwiejszy?) start w samodzielne życie.

Motyw emigracji i pogoni za pieniądzem, nie z chciwości jednak czy z żądzy bogactwa, lecz z powodu konieczności zagwarantowania sobie przeżycia z dnia na dzień, wybrzmiewa jeszcze silniej w wydanej rok po *Mariluz*

⁴¹ W tekście pojawia się określenie „małe miasteczko na prowincji” („pequeña ciudad de provincias”) (tamże, s. 21).

⁴² Klasyfikacja pokoleń zależy oczywiście od przyjęcia konkretnej koncepcji socjologicznej. W artykule odwołuję się do periodyzacji zaproponowanej przez Grzegorza Polańskiego, według którego pokolenie X (obecnie w fazie średniej dorosłości) to roczniki 1964-1982, zaś pokolenie Y (na etapie wczesnej dorosłości) to osoby urodzone w latach 1983-1997. Z opowiadania można wywnioskować, że Mariluz urodziła się w roku 1982, a więc sytuuje się na granicy obu grup wiekowych (por. G. P o l a ń s k i, *Pokolenia X i Y. Kompetencje społeczne. Mediatyzacja codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2021, s. 25). Zarówno polskie, jak i hiszpańskojęzyczne analizy dotyczące pokoleń odwołują się do klasyfikacji zaproponowanej przez badaczy anglojęzycznych i utrwalonej w międzynarodowym dyskursie socjologicznym (zob. N. H o w e, W. S t r a u s s, *Millenials Rising: The Next Great Generation*, Vintage Books, New York 2000 (w pracy tej wprowadzono pojęcie millenialsów) oraz *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*, red. N. Howe, W. Strauss, Quill William Morrow, New York 1992). W raportach statystycznych i opracowaniach socjologicznych skupionych na realiach hiszpańskich za młode (hiszp. los juveniles, la juventud) uważa się osoby w wieku do dwudziestego dziewiątego roku życia włącznie (zob. np. M. H e r n á n d e z P e d r e ñ o, D. P. L ó p e z C a r m o n a, *Jóvenes españoles vulnerables en tiempos de crisis. Un enfoque multidimensional*, „Aposta. Revista de ciencias sociales” 2015, nr 67, s. 9-32). Analizując postacie bohaterów prozy Alejandra Cuevasa, warto zwrócić uwagę na rozdźwięk między przypisanym im wiekiem (są oni niemal o dekadę starsi od „młodych”) a ich sytuacją życiową, która jest równie nieuporządkowana i „niedomknięta”, jak w przypadku pokoleń młodszych, które jednak – według szacunków socjologów – mają jeszcze czas na ułożenie sobie życia.

y *el largo etcétera* powieści Cuevasa *Mi corazón visto desde el espacio*. O ile światopogląd Mariluz i jej odczucia zapośredniczone były narracją trzecioosobową (w niektórych fragmentach wzbogaconą mową pozornie zależną), o tyle w *Mi corazón...* znajdujemy rodzaj powieściowego solilokwium – naprzemiennie wybrzmiewającą, dwutorową, pierwszoosobową relację prowadzoną przez głównego bohatera, którego imienia nie znamy. Jego przemyślenia w niektórych fragmentach powieści zdradzają, że ma on trzydzieści dwa lata – we fragmentach tych czas narracji tożsamy jest z czasem opowiadania, a rozdziały oznaczone są nazwami dni tygodnia. Pozostałe rozdziały przemycają z kolei powstałe ponad sześć lat wcześniej, ponumerowane zapiski dziennikowe bohatera, skierowane do jego ówczesnej ukochanej. Cuevas proponuje zatem bohatera-narratora po części homodiegetycznego i autodiegetycznego (w opowieści o powrocie po latach do rodzinnej miejscowości), po części zaś heterodiegetycznego (we fragmentach, gdy czyta on opowieść o sobie samym, ale już nie przynależy do świata przedstawionego, szkatułkowo włączonego do świata przedstawionego całości tekstu, choć w momencie powstawania relacji bohater był przecież, jak w pierwszej warstwie, homodiegetyczny i autodiegetyczny). Autor kokieteryjnie odżegnuje się od autobiograficznego waloru omawianej powieści – na pytanie, czy można w ten sposób odczytywać *Mi corazón...* odpowiada zdecydowanie negatywnie: „Teraz bardzo modna jest autofikcja, ale ta powieść wcale nią nie jest. Kiedy zacząłem ją pisać, nie zwolniono mnie z pracy ani nie zmusiło mnie to do emigracji, ale mojego bohatera – tak. To nie tyle powieść przypomina moje życie, ile moje życie zdaje się powielać niektóre wątki powieści. Dlatego w następnej kolejności napiszę musical z feerią barw, idylliczną scenerią i happy endem”⁴³.

Również ten utwór pokazuje quasi-wolność jednostki w dzisiejszej, teoretycznie demokratycznej Hiszpanii. Po sześciu latach spędzonych na emigracji w Australii bohater-narrator wraca do swojej rodzinnej miejscowości, by pożegnać się z niedomagającym, a właściwie umierającym ojcem. Rolą syna będzie odłączenie ojca od aparatury podtrzymującej go przy życiu, co tylko wyostri kontrast między słabością bohatera w sferze zawodowej i uczuciowej a przypadającą mu nagle funkcją iście demiurgiczną, nadającą mu moc decydowania o życiu i śmierci. Podobnie jak w sztuce Becketta, w powieści Cuevasa imiona czy nazwy miejsc są zazwyczaj znaczące, co można przypisać znanej już z jego wcześniejszych utworów technice parabolizacji świata przedstawionego. Nieprzypadkowo przecież bohater wraca do miejscowości, która nazywa się Desgracia (hiszp. Desgracia)⁴⁴. Ekwivalentem tej nazwy mogłyby być: „nieszczęście”,

⁴³ Alejandro Cuevas: „España es una paella con cucarachas”, „Último cero” z 10 XI 2019, <https://ultimocero.com/cultura/2019/11/10/alejandro-cuevas-espana-una-paella-cucarachas/>.

⁴⁴ Analogicznie do nazw takich, jak „Walencja”, „Palencja” i innych żeńskich nazw geograficznych o proveniencji hiszpańskiej zakończonych w oryginalnej wersji językowej na „-cia”, w artykule

„pech”, „niełaska”, „hańba” czy „niepowodzenie”, czyli słowa przywołujące na myśl cierpienie, upokorzenie i przegraną. Sam autor przyznał, że traktuje swą opowieść o Desgracji jako przewrotny i krytyczny list miłosny skierowany do swojego rodzimego Valladolid; dał też do zrozumienia, że przemyślił w utworze wiele detali, które wywołają w mieszkańcach pierwszej stolicy Hiszpanii skojarzenia z konkretnymi postaciami czy lokalizacjami⁴⁵. „Miasto, w którym się rodzisz – zauważył – jest jak język ojczysty, formatuje cię. Podróżujesz i wszystkie inne miasta zderzasz ze swoim. Ci, którzy żyją poza krajem, tęsknią zazwyczaj za chorizo i ziemniaczaną tortillą, a ja tęskniłem za spacerem po centrum, chwilą spędzoną na tarasie, w cieniu jakiegoś zabytkowego budynku. [...] Jak mawiał Tolstoj, opowiedz o swojej wiosce, a będziesz mówił o świecie”⁴⁶.

Już od pierwszych stron powieści łatwo dostrzec, że Desgracja stanowi swego rodzaju urbanistyczną literacką hipertrofię – została opisana jako miasto toksyczne i niszczące poczucie wolności i godności większości swoich mieszkańców. Rządzone przez nieudaczników, którzy dochodzą do władzy dzięki nieskrępowanemu nepotyzmowi⁴⁷, i samowoli tych, co urzędy już piastują, miasto to pozwala zdominować się działającej od pięćdziesięciu lat fabryce samochodów Blink, która co rano przywołuje pracowników koszmarnymi syrenami, zakłócającymi spokój wszystkich członków społeczności. W powieści czytamy, że samochody wyprodukowane tam „i sprzedawane w ponad dwudziestu krajach zabiły więcej ludzi niż pierwsza wojna światowa”⁴⁸, nikt jednak nie ma prawa fabryki krytykować, bo generuje to natychmiastową agresywną reakcję zarządu. Przejawy buntu i strajki spotykają się z ostrą krytyką władz miejskich, jawnie popierających przemocowe dławienie protestów: „Burmistrz Desgracji usprawiedliwił użycie siły: «Nie możemy pozwolić, by w nektarze naszej słodkiej wolności wykiełkował zalążek rozpasania i nierządu», wydał komentarz, który powtarza przy każdej okazji”⁴⁹. Cuevas nawiązał w powieści także do kwestii warunków zatrudnienia, trapiącej Hiszpanów w różnym wieku: „Kiedy otwarto fabrykę Blink, zatrudniano każdego przygłupa, który umiał czytać i pisać. Podsuwali umowy na czas nieokreślony, porządne, z dobrze opłacanymi nadgodzinami. Teraz, jeśli masz dyplom inżyniera i wezmą cię na staż, każąc robić kawę, możesz uznać, że jesteś szczęściarzem”⁵⁰.

będę stosować nazwę Desgracja i wyznaczony przez rodzaj i polską końcówkę „-cja” paradygmat odmiany.

⁴⁵ Por. *Alejandro Cuevas: „España es una paella con cucarachas”*.

⁴⁶ Cyt. za: V.M. N i ñ o, *Alejandro Cuevas: «El dinero es un búnker que te permite aislarte de la mediocridad»*, „El Norte de Castilla” z 2 XI 2019, <https://www.elnortedecastilla.es/culturas/libros/alejandro-cuevas-dinero-20191102090332-nt.html>.

⁴⁷ Por. np. C u e v a s, *Mi corazón visto desde el espacio*, s. 155.

⁴⁸ Tamże, s. 34.

⁴⁹ Tamże, s. 34n.

⁵⁰ Tamże, s. 35.

Problem dysproporcji wysiłku włożonego w studia i tego, co dyplom może zagwarantować na rynku pracy, powraca na kartach powieści kilkakrotnie, zaakcentowany równie dobitnie, jak w opowiadaniu o Mariluz. Zarówno w wywiadach dotyczących powieści, jak i w niej samej, Alejandro Cuevas zwraca uwagę na konieczność okrawania w CV informacji o zdobytym wykształceniu, bo nie jest ono postrzegane jako atut i zniechęca pracodawców do zatrudniania, szczególnie na stanowiskach mniej wymagających i – oczywiście – gorzej płatnych. A tylko takie wchodzi w grę w przypadku absolwentów filologii hiszpańskiej, których reprezentantem jest bohater utworu Cuevasa. Bohaterów takich spotykamy zresztą w powieści znacznie więcej – narrator-bohater wyemigrował do Anglii, potem do Australii, ale część jego grupy ze studiów wyjechała gdzieś indziej lub została w kraju; osoby te niekiedy pojawiają się jeszcze w uczęszczanym wcześniej przez wszystkich barze, który niegdyś nazywał się El Hgado de Prometeo (Wątroba Prometeusza), a później nosił bardziej kosmopolityczną nazwę „Temple Bar”⁵¹. Tylko jednej osobie udało się zdobyć pracę w zawodzie – została nauczycielem i cieszy się stabilnością zatrudnienia oraz względną życiową beztróską. Reszta, która jawnie zazdrości jej takiego obrotu sprawy, nie wykonuje pracy związanej w jakikolwiek sposób z wykształceniem filologicznym: Rocío pracowała przez lata w punkcie ksero, a potem poślubiła dużo starszego od siebie właściciela zakładu pogrzebowego i przekwalifikowała się na wizażystkę zwłok; po bankructwie rodzinnej wypożyczalni video prowadzonej przez Brunona, chłopak wyjechał z bratem do Kanady⁵², a Yonatán od lat pracuje jako barman i w przerwach pisze arcyobszerny doktorat o motywie pieniądza w literaturze. Oczywiście doktorat niczego w atrakcyjności Yonatána dla potencjalnych pracodawców nie zmieni – wręcz przeciwnie. Każda z przywołanych postaci zмага się więc z upokorzeniami, z zawiedzionymi nadziejami, z zależnością finansową od rodziny bądź od absurdalnego mikrowynagrodzenia za długie godziny spędzane w pracy, w której nie jest w stanie wykorzystać swojego potencjału. Ma to bezpośrednie przełożenie na doświadczanie wolności, jako że – wedle słów samego Cuevasa – „pieniądze to bunkier, który pozwala ci się odseparować od przeciętności”⁵³.

Kapitał, banki, pożyczki, kredyty, zadłużenie, brak zabezpieczenia – wszystko to wpływa na poczucie własnej wartości i sprawczości „ja” w świecie w wymiarze ekonomicznym, politycznym i jednostkowym jednocześnie. „Jeśli potraktujemy wolność ekonomiczną jako środek służący do osiągnię-

⁵¹ Por. tamże, s. 15.

⁵² Por. tamże, s. 178.

⁵³ Te słowa Cuevasa przywołuje w tytule swojego artykułu Victoria M. Niño (por. N i ñ o, dz. cyt.)

cia wolności politycznej – pisał czołowy reprezentant szkoły chicagowskiej Milton Friedman – musimy stwierdzić, że decyzje o charakterze gospodarczym mają bardzo duże znaczenie dla koncentracji lub rozproszenia władzy. Organizacja gospodarcza, która zajmuje się propagowaniem bezpośredniej wolności ekonomicznej, czyli kapitalizmu konkurencyjnego, propaguje jednocześnie wolność polityczną. Sprawując władzę w kwestiach gospodarczych, przyczynia się do oddzielenia kwestii ekonomicznych od politycznych i staje się przeciwwagą dla władzy politycznej⁵⁴. Zasady te wyjaśniają, dlaczego nikt z grupy filologów nie ma władzy w społeczności, do której przynależy od ponad trzydziestu lat – żadna z tych osób nie ma kapitału ani przygotowania do obrotu kapitałem, by móc stanąć w szranki z innymi graczami na polu gospodarczym, a co za tym idzie – politycznym. Żadna z nich nie przyczynia się też do kształtowania obrazu Desgracji, w odróżnieniu od najbardziej wpływowej rodziny w mieście, noszącej ironicznie dobrane nazwisko Pezuña (hiszp. pezuña – racica, kopyto), która dzierży ster w jedynej lokalnej gazecie, „El Heraldo de Desgracia”, i tym samym decyduje, co należy uznać za „wolność słowa”⁵⁵, ta zaś pozostaje uzależniona od aktualnej listy sponsorów. Ród Pezuña zawsze wie, o kim i w jaki sposób należy w gazecie tej pisać.

Poprzez kreację bohatera, który nie mogąc realizować swojej podmiotowości, a nawet zarobić na swoje utrzymanie w Hiszpanii, musiał zacząć żyć na emigracji, między innymi w Australii, a także przez swoje własne doświadczenie emigracyjne Cuevas z dużym żalem i frustracją tłumaczy, że jego kraj sam pozbawia się tego, co mogłoby decydować o jego sukcesie i szczęściu obywateli: niemądrze i nieperspektywicznie wyzbywa się ludzi. Pisarz zwraca też uwagę, że sposób rządzenia gospodarką Hiszpanii sprawia, iż kraj nie jest w stanie zagwarantować pracy pokoleniu znacznie lepiej wykształconemu od roczników starszych, które nie miały trudności ze znalezieniem zatrudnienia i doświadczały zawodowej stabilności⁵⁶. Problem wyludniania się Hiszpanii wyjaśnia nie tyle ucieczką ludzi młodych z terenów rolniczych do miast, o czym skądinąd nieustannie informują media, ile ich migracją do miejsc, gdzie jakakolwiek względnie dobrze płatna praca jest w zasięgu ich ręki, czyli za granicę⁵⁷. Wedle słów pisarza, on sam wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, bo musiał, choć wcale nie chciał tego czynić (swoją decyzję tłumaczył brakiem „godnej” pracy i koniecznością poszukiwania jej gdzie indziej). Cuevas jednocześnie zastrzegł przy tym, że bardzo chce wrócić do Hiszpanii, do Val-

⁵⁴ M. F r i e d m a n, *Związki między wolnością ekonomiczną a wolnością polityczną*, w: *Odkrywając wolność. Przeciwni zniewoleniu umysłów*, wybór L. Balcerowicz, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 363.

⁵⁵ Por. C u e v a s, *Mi corazón visto desde el espacio*, s. 147.

⁵⁶ Zob. m.in. *Alejandro Cuevas: „España es una paella con cucarachas”*.

⁵⁷ Zob. tamże.

ladolid, a jeśli tamtejsza sytuacja się nie poprawi – przynajmniej do Europy⁵⁸. Można powiedzieć, że to nie on zawiódł i opuścił Hiszpanię, lecz Hiszpania opuściła jego.

Nie dziwi więc specyficzne, zasadniczo krytyczne spojrzenie Cuevasa na współczesność jego ojczyzny: „Stawiając wszystko na szali, mogę stwierdzić, że Hiszpania mi się raczej podoba. [...] Sądzę, że mamy świetny kraj, ale z kilkoma bardzo nieprzyjemnymi wadami, które go psują i którym musimy zaradzić, jeśli nie chcemy bardzo źle skończyć. Hiszpania jest jak paella z karaluchami”⁵⁹. Podobnie mało „turystyczną” odsłonę Hiszpanii znajdujemy w głośnej publikacji z roku 2011 autorstwa młodego rysownika Aleixa Saló o pejoratywnie nacechowanym *Españistán*⁶⁰. To satyryczne przedstawienie problemów ekonomicznych nękających Hiszpanię dwudziestego pierwszego wieku, a wynikających z kryzysu gospodarczego napędzanego nieuzasadnionym wzrostem cen nieruchomości i nieodpowiedzialnymi działaniami rządu w zakresie polityki bankowej, a także faworyzowaniem korporacji względem reszty społeczeństwa, o którego dobro i bezpieczeństwa finansowe władza nie dba. Saló dosadnie, z humorem, ale i sarkastycznie pokazuje, że za los jednostek nierzadko doświadczających tarapatów związanych niemożnością spłaty kredytów hipotecznych i zagrożeniem utratą mieszkania, a także za wywołaną tymi zjawiskami falę samobójstw – odpowiedzialność w „wolnym” państwie, jakim jest Hiszpania, ponosi w istocie plutokratyczny model władzy. Bohater-narrator Cuevasa z czasem dochodzi do podobnego oglądu rzeczywistości i wyznaje, że tak on sam, jak i mu podobni wykazali się brakiem roztropności, nie doceniając „władzy i wagi pieniądza”⁶¹ oraz jego przełożenia na swobodne funkcjonowanie jednostki: zamiast myśleć o pragmatyce codzienności i zabezpieczeniu finansowym, woleli roztrząsać bezowocnie sens życia, czytać Faulknera i zanurzać się w filmowych obrazach Rosselliniego⁶².

Jeśli przyjmiemy za Friedmanem, że wolność ekonomiczna otwiera drogę do wolności politycznej, dostrzeżemy błędne koło, w którym znaleźli się przedstawiciele pokolenia Cuevasa, a także generacji późniejszych. Od czasów oświecenia myślenie o wolności podkreślało przeciw jej rolę w rozwoju potencjału jednostki: „Cechą wyróżniającą bytowość człowieka jest wolność.

⁵⁸ Zob. A. de la Fuente, «Un relato es como una maleta de cabina, hay que elegir bien qué metes», „Diario de Valladolid” z 29 IV 2018, http://www.diariodevalladolid.es/noticias/cultura/un-relato-es-maleta-cabina-hay-elegir-bien-metes_118236.html.

⁵⁹ Alejandro Cuevas: „España es una paella con cucarachas”.

⁶⁰ Zob. A. Saló, *Españistán 1. Este país se va a una mierda*. Editores de Tebeos, Barcelona 2011; por. też: tenże, *Españistán, de la Burbuja Inmobiliaria a la Crisis*, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=N7P2ExRF3GQ>.

⁶¹ Cuevas, *Mi corazón visto desde el espacio*, s. 56.

⁶² Por. tamże.

Wolność to przede wszystkim twórcze przekształcanie i doskonalenie siebie (człowiek jest własnym «rzeźbiarzem»). [...] Wolność jest wreszcie podstawą międzyludzkiego braterstwa, którego realizacja – podobnie jak samej wolności człowieka – dokonuje się w egzystencjalnym przeżywaniu. Powołaniem człowieka nie jest samo egzystowanie, ale czyn i rozwój: nie *sum* lecz *sursum*”⁶³).

Wydawałoby się więc, że powodzenie życiowe należy oceniać według tego, czego badana jednostka w życiu dokonała, a następnie konfrontować jej osiągnięcia z listą oczekiwań przypisanych do jej wieku. Bez względu na to, czy uznamy, że bohater-narrator *Mi corazón...* i ponad trzydziestoletnia bohaterka *Miriluz y el largo etcétera* reprezentują osoby na etapie wczesnej czy też średniej dorosłości, żadne z nich nie realizuje tego, co dla niej społecznie przewidziano. Opublikowane w roku 2018 badania socjologiczne José Durána Vázqueza i Eduarda Duquego, oparte na ankietach z początku dwudziestego pierwszego wieku, pokazują, że pokolenie lat 1975-1985 skupia się przede wszystkim na aspekcie hedonistycznym: na wzmożonej konsumpcji i dążeniu do satysfakcji w obszarze życia towarzyskiego i rozrywek⁶⁴. Praca nie jest dla przedstawicieli tego pokolenia wartością samą w sobie, ale sposobem zdobywania środków na rozrywkę: uczestnictwo w spotkaniach z rówieśnikami i sprawianie sobie przyjemności łączących się z konsumpcjonistycznym stylem życia. Sukces zawodowy będący owocem osobistej ambicji, odpowiedzialność wynikająca z zajmowania określonego stanowiska, wzbogacanie kultury swojego regionu i kraju czy w końcu moralny obowiązek działania na rzecz wspólnoty uznane zostały przez tę generację za relikty poprzedniej epoki i sprawy pozbawione większego znaczenia⁶⁵. Przywołane badania wykazały, że pokolenie to nakierowało uwagę na swoje wąsko postrzegane „tu i teraz” i opóźniło osiągnięcie przez siebie pełnej, świadomej dorosłości⁶⁶. Jego prezentystyczne, hedonistyczne podejście zniweczyło ducha walki o lepiej zorganizowaną przyszłość. Badane pokolenie, nie wierząc w swój potencjał, a tym bardziej w powodzenie własnych działań, walkowerem oddaje zatem zwycięstwo okolicznościom i sytuję się w roli systemowo sterowanego przedmiotu, nie zaś podmiotu⁶⁷. Bierność tę – wraz z przesunięciem na

⁶³ S.L. Stądniczeko, *Od wolności osoby do wolności politycznej i gospodarczej*, w: *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym. Wybrane zagadnienia*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, s. 207.

⁶⁴ Zob. J. Durán Vázquez, E. Duque, *Trayectorias y actitudes generacionales: Temporalidades y actitudes ante la educación, el trabajo y el consumo de tres generaciones de jóvenes españoles y portugueses*, „Sociología. Problemas e Prácticas” 2018, nr 87, s. 9-28 (<https://journals.openedition.org/spp/4337>).

⁶⁵ Por. tamże, s. 19.

⁶⁶ Por. tamże, s. 21.

⁶⁷ Pokolenie to zostało opisane jako hedonistyczne, a nie zbuntowane (por. tamże).

dalszy plan znaczenia pracy w życiowej hierarchii wartości – socjologowie tłumaczą z jednej strony pogarszającą się sytuacją zawodową młodszego pokolenia, zdominowaną przez rozczarowanie niewielkim wpływem uzyskanego wykształcenia (szczególnie wykształcenia wyższego) na realne możliwości zatrudnienia, z drugiej zaś przytłaczającym to pokolenie poczuciem niepewności, związanym z niestabilnością w życiu zawodowym (hiszp. „precariedad laboral”) – o poczuciu tym wspominają właściwie wszystkie teksty, zarówno naukowe, jak i publicystyczne opisujące rynek pracy młodych Hiszpanów⁶⁸.

Beztraska z początku dwudziestego pierwszego wieku zdaje się jednak zanikać po kryzysie ekonomicznym z roku 2008, który poważnie nadszarpanął i tak nie najlepszą pozycję młodych hiszpańskich pracowników (a także osób bezrobotnych). U bohaterów Cuevasa nie dostrzegamy przecież zamiłowania do nałogowego oddawania się rozrywce i używkom; widzimy w nich raczej rozgoryczenie płynące z systemowo utrudnianego dążenia do stabilizacji i z niemożliwości odpowiedzialnego wywiązywania się z przyjętych ról społecznych. Kryzys roku 2008 był jednym z najbardziej bolesnych doświadczeń, jakie dotknęły Hiszpanię w pierwszej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku, i do dziś stanowi wydarzenie, z którym kraj ten nie jest w stanie sobie poradzić. Pandemia COVID-19 wraz z okresowym zamknięciem gospodarki i ograniczeniem swobód obywatelskich nie pomogła w naprawie sytuacji – dlatego właśnie Hiszpania (podobnie zresztą jak Włochy i Grecja) to „państwo notorycznego kryzysu”⁶⁹, co oczywiście przekłada się na pogarszającą się koniunkturę oraz rozdźwięk między rzeczywistością a aspiracjami poszczególnych jednostek. Ignacio Sánchez-Cuenca twierdzi, że hiszpański kryzys polityczny wynika z niemocy rządu, który – chcąc nie chcąc – musi podporządkować się zasadom ekonomii światowej i unijnemu, monetarnemu dyktatowi panującemu w strefie euro, a przez to nie potrafi stanąć w obronie obywateli⁷⁰.

Nie dziwi więc, że żadne z żyjących obecnie pokoleń Hiszpanów nie czuje się otoczone troską i opieką państwa. Według statystyk i analiz opracowanych

⁶⁸ Por. np. A. de la Fuente, *La España precaria*, Ediciones Akal, Madrid 2021.

⁶⁹ Wyrażenie to jest częścią tytułu politologicznej analizy społeczno-ekonomicznej sytuacji Hiszpanii, Włoch i Grecji autorstwa Macieja Pawłowskiego, która w syntetyczny i przejrzysty sposób ukazuje przyczyny oraz konsekwencje obydwu kryzysów w wymienionych krajach. Ciekawe jest to, że tak zwane państwa PIGS (Portugalia, Włochy, Grecja i Hiszpania) nie występują tu w komplecie – w analizie pominięto Portugalię, która jako jedyna była w stanie pokonać kryzys roku 2008 i nie ulec politycznemu rozbięciu pod ciężką presją gorszej koniunktury gospodarczej (zob. M. Pałowski, *Państwa notorycznego kryzysu. Problemy gospodarcze i społeczno-polityczne Włoch, Hiszpanii i Grecji w latach 2008-2020*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa 2022).

⁷⁰ Zob. I. Sánchez-Cuenca, *La impotencia democrática. Sobre la crisis política de España*, Catarata, Madrid 2014.

przez Instituto Nacional de Estadística (INE – hiszpański odpowiednik polskiego Głównego Urzędu Statystycznego) i uwzględnionych w przywoływanym już artykule Manuela Hernández Pedreño i Diega Pascuala Lópeza Carmony: „Młody człowiek, jeśli już znalazł pracę, często podejmuje ją na warunkach niepewnych”⁷¹, a warunki te naznaczają jego sytuację labilnością i finansowym niespełnieniem. Pracę postrzega się jako niezbędne narzędzie służące do wytyczenia drogi ku życiowej niezależności, która w praktyce jednak okazuje się nieosiągalna, co – przy wysokich kosztach utrzymania i najmu mieszkań – widoczne jest w często odnotowywanym zjawisku powrotu dorosłych dzieci do rodzinnego domu. Widać więc znowu, że przejście od etapu wczesnej młodości, powiązanej jeszcze z zależnością od zasobów i wsparcia rodziców, do dorosłości i życiowej autonomii jest z przyczyn odgórnych utrudnione, a przez to i opóźnione. Socjologowie pokazują, że po kryzysie roku 2008 drastycznie wzrosła stopa bezrobocia – i to nie tylko wśród młodych kobiet, którym zazwyczaj trudniej było znaleźć pracę, ale i młodych mężczyzn, dla których również zaczęło brakować możliwości zatrudnienia⁷².

Opisane tu zjawiska naznaczają kreację postaci w tekstach Cuevasa. Widoczna przed rokiem 2008 beztroska zanika, pojawia się zaś pragnienie, by wieść życie ustabilizowane, na poziomie, ciesząc się bezpieczeństwem finansowym i godziwym zatrudnieniem. Jego utwory obrazują również marzenie o własnej rodzinie i o sieci silnych, wspierających relacji – czy to z rodziną, czy to z przyjaciółmi. Pośrednio i bezpośrednio wyrażane aspiracje Mariluz oraz anonimowego trzydziestodwulatka z *Mi corazón...* współgrają więc ze zbiorem pragnień, które w istocie nie są specyficzne dla Hiszpanów, lecz uniwersalne, podzielane też przez przedstawicieli innych krajów tego samego kręgu kulturowego – na przykład Polski. Warto zauważyć, że aspiracje tego rodzaju wyrażane są przez badaczy i ankietowanych na wysokim poziomie ogólności, co sprawia, że odnoszą się do krajów o różnych spojrzeniach między innymi na kwestię modelu rodziny i związków (na przykład związków jednopłciowych)]. W aspekcie legislacji Hiszpania jest bardziej liberalna obyczajowo od Polski, wciąż jednak można dostrzec zbieżność między życiowymi aspiracjami trzydziesto- i czterdziestolatków z obu krajów (co ciekawe, badania społeczności krajów członkowskich Unii Europejskiej wykazały, że Polacy odczuwają większe zadowolenie z życia niż Hiszpanie⁷³). Rozpatrując więc statystyczny, ogólny, ponadnarodowy obraz oczekiwań wobec sytuacji życiowej w poszczególnych grupach wiekowych w krajach Unii Europejskiej, można przyjąć, że

⁷¹ Hernández Pedreño, López Carmona, dz. cyt., s. 19.

⁷² Por. tamże.

⁷³ Wyniki podane w *Europejskim badaniu jakości życia z 2016 r.* to, odpowiednio, w skali od 1 do 10, dla Polski 7,5, a dla Hiszpanii 7,3 (por. Eurofund, *European Quality of Life Survey 2016*, <https://www.eurofound.europa.eu/pl/eqls2016#3>).

we wczesnej dorosłości należy wybrać partnera życiowego, założyć rodzinę, mieć dzieci i zacząć odpowiedzialny społecznie proces wychowawczy potomstwa, sprawnie prowadzić dom, spełniać się w pracy, rozwijać społeczną odpowiedzialność na różnych płaszczyznach, a także znaleźć grupę rówieśniczą, która będzie podzielać wartości danej jednostki i jej aspiracje⁷⁴. Na etapie średniej dorosłości oczekuje się zaś, że życie jednostki obejmie „wspomaganie w rozwoju dorastających dzieci do odpowiedzialności oraz szczęścia, osiągnięcie dojrzałej odpowiedzialności społecznej i obywatelskiej, utrzymywanie zadowalającej sprawności w pracy zawodowej, wypełnianie czasu wolnego zajęciami charakterystycznymi dla ludzi dorosłych, partnerskie traktowanie małżonka; akceptowanie i dostosowywanie się do zmian związanych z fizjologią wieku średniego, przystosowanie się do starzenia się rodziców”⁷⁵.

Wydaje się, że obydwie wykreowane w utworach Cuevasa postaci przez podążanie za swoimi zainteresowaniami i skorzystanie z wolności wyboru ścieżki kształcenia na poziomie uniwersyteckim uniemożliwiły sobie spełnienie co najmniej trzech czwartych z przywołanych oczekiwań. Przez niedostosowanie profilu kształcenia do wymogów rynku nie są w stanie zaspokajać swoich potrzeb, a przez to zatrzymały się – niczym przymuszony do swej roli Piotruś Pan – na etapie przeddorosłości, licealno-studenckiej zależności od pieniędzy i dachu nad głową zapewnianych przez kogoś ponad nimi (na przykład rodziców czy wujostwa). Funkcjonują więc w swoistym czyścicu, czując się śmiesznie zarówno wśród młodszego pokolenia, które nie podziela jeszcze ich trosk i frustracji, jak i w środowisku rówieśniczym, wśród osób, którym udało się spełnić wymagania adekwatne do etapu życia, na którym się znalazły (mogą „odhaczyć” większość, bądź wszystko, w kategoriach: dom, praca, rodzina, przyjaciele, rozwój osobisty, pomnażanie majątku rodziny, dobra szkoła dla dzieci czy dbałość o relację z rodzicami). Zarówno Mariluz, jak i bohater *Mi corazón...* toczą wewnętrzną walkę o zachowanie godności pomimo zawodu, jaki przyniosła im wolność wyboru wykształcenia. Niekiedy jednak wygrywają frustracja i żal: „Obiecywali nam raj, a przed sobą widzimy tylko wysypiska gruzu. Mówili nam: ucz się, studiuj, zapewnij sobie przyszłość, zainwestuj czas w coś pożytecznego. Uwierzyliśmy w te wszystkie bajeczki. Byliśmy jak brzydkie kaczątko, które chciało stać się łabędziem, a skończyło z przerostem wątroby w ponurej fabryce *foie-gras*”⁷⁶.

Mimo przypisywania swym postaciom statusu (systemowej?) ofiary Cuevas ich nie wiktyimizuje, nie ukazując ich jako ofiar wolnego rynku; zdaje się

⁷⁴ Por. G. P o l a ń s k i, *Pokolenia X i Y. Kompetencje społeczne. Mediatyzacja codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2021, s. 25, 49.

⁷⁵ Tamże, s. 56.

⁷⁶ C u e v a s, *Mi corazón visto desde el espacio*, s. 50.

raczej z życzliwością opisywać ich kolejne konfrontacje z rzeczywistością, jakkolwiek nie pozwala im na złudne nadzieje na poprawę sytuacji. Przegrany bohater to zresztą żadne novum w literaturze hiszpańskiej. Znana także polskim czytelnikom Rosa Montero⁷⁷ pisała: „Literatura XX i XXI wieku charakteryzuje się tym, że mówi o nieudacznikach i antybohaterach; powiedzmy, że to nawet cecha wspólna całej literatury współczesnej. Dziś tworzymy postaci bardziej ułomne i bardziej pokonane. Sądzę jednak, że moje bohaterki są dosyć heroiczne. Nie są przegranymi, a ocalałymi”⁷⁸. Przeżyć, przetrwać, wytrzymać w „trybie survivalowym” – to cele wyznaczone przez sytuację zarówno Mariluz, jak i bohatera-narratora *Mi corazón...* Autor zdaje się nam mówić, że szeroko rozumiane „okoliczności” tych postaci, wyznaczające zakres ich sprawczości i wolności samostanowienia, nieustannie sytuują oboje bohaterów na poziomie dążeń podstawowych. W sytuacji, w której zasadniczym problemem egzystencjalnym jest brak środków finansowych na artykuły pierwszej potrzeby i na wynajęcie mieszkania, jednostki koncentrują wysiłki na zaspokojeniu tych fundamentalnych wymogów bytowych. Dopiero kiedy tego dokonają, będą mogły uczestniczyć – na różnych poziomach – w eleuteroprakseologicznym⁷⁹ wymiarze życia społecznego.

Ostatnie zdanie celowo eksponuje powiązanie kwestii wolności ze zbiorowością, ponieważ dezawuuje utopijność i nieprzystawalność światopoglądu Wiktora z *Eleutherii* Becketta do sposobu, w jaki mechanizm wolności w praktyce wpływa na relacje międzyludzkie: „Jacques Maritain stwierdza, że autentyczna wolność to wolność odpowiedzialna. Trudno mówić o wolności u ludzi pozbawionych poczucia odpowiedzialności: za swoje działania, ich bliższe i dalsze konsekwencje, przyjęte zobowiązania, los związanych z nimi ludzi, losy wspólnoty (rodzinnej, narodowej, religijnej, zawodowej i naukowej). Wolność nieodpowiedzialna jest samowolą, zagrożeniem dla wolności innych ludzi”⁸⁰.

Widać więc, że wolność jednostki wzrasta wraz z jej troską o poszanowanie wolności współobywateli – wolność generuje wolność. Wiktor od tradycyjnych wyborów się odwraca i wkracza w wolność ekstremalną, odcięta od innych, a więc i bezproduktywną. Mariluz i bohater powieści Cuevasa znajdują

⁷⁷ Zob. np. R. M o n t e r o, *Łzy w deszczu*, tłum. W. Ignas-Madej, Muza, Warszawa 2012; t a ż, *Córka Kanibala*, tłum. F. Łobodziński, Muza, Warszawa 2001; t a ż, *Stąd do Tartaru*, tłum. A. Mazuś, Muza, Warszawa 2003; t a ż, *Instrukcja, jak ocalić świat*, tłum. K. Mojowska, Muza, Warszawa 2010.

⁷⁸ Á. L ó p e z, „No se escribe para enseñar nada, se escribe para aprender” [rozmowa z Rosą Montero], „Mercurio” 2018, nr 198, <http://mercurio.fundacionjmlara.es/ediciones/2018/mercurio-198/rosa-montero-no-se-escribe-ensenar-nada-se-escribe-aprender/>.

⁷⁹ Na temat rozróżnienia eleuteologii (nauki o wolności) i eleuteroprakseologii (praktyki wolności) por. S t a d n i c z e Ń k o, dz. cyt., s. 206.

⁸⁰ Tamże.

się w miejscu wyznaczonym dla nich przez reguły narzucone z zewnątrz, teoretycznie współtworząc społeczeństwo demokratyczne respektujące wolność jednostki, w praktyce jednak „trafiając do klatki” – ze świadomością, że nie wypracowali narzędzi niezbędnych, by „klatkę” tę otworzyć. Boli ich – boli też samego Cuevasa – że dogłębne poznawanie kultury (literatury, filmu, sztuki) okazało się w ich przypadku nie atutem i przygotowaniem do godnego życia, lecz trucizną⁸¹, którą nieopatrznie połknęli. Autor podkreśla, że choć zanurzenie w kulturze sprawia, że jest się lepszym człowiekiem, jednocześnie wzmacnia ono krytycyzm w odbiorze świata, podbija gorycz i frustrację, uzmysławiając zainteresowanym wariantywno scenariusze i ujawniając wielowymiarowość doświadczeń czy motywacji. W praktyce okazuje się więc, że obcowanie z tym, co intelektualnie i estetycznie bardziej wymagające, zamiast podnieść status społeczny adeptów kultury i sztuki, wprowadza ich na drogę do zatracenia – ku przepaści („caída al abismo”⁸²). Sensowność tego typu zainteresowań trafnie obrazuje zgryźliwa uwaga skierowana przez jeszcze zdrowego i świadomego ojca do bohatera *Mi corazón...*: „Kultura [...] bardzo ci się przyda, kiedy będziesz musiał żebrać w jakimś tunelu. Dzięki niej zapiszesz prośby o jałmużnę bez błędów ortograficznych”⁸³.

ĆWICZENIA Z WOLNOŚCI

Na koniec powróćmy jeszcze raz do rozważań José Ortegi y Gasset, ponieważ przywołana fraza „Ja jestem mną i moimi okolicznościami” nie jest kompletna i domaga się dookreślenia. Cytowana często w wersji okrojonej nie oddaje tego, co w gruncie rzeczy stanowi klucz do zrozumienia koncepcji życia w ujęciu autora *Buntu mas*. Pełna wersja zdania brzmi: „Ja jestem mną i moimi okolicznościami i jeśli nie uda mi się ich ocalić, to nie ocale i siebie”⁸⁴. „Ratowanie”, „chronienie przed nieistnieniem” (hiszp. *salvar*) dokonuje się obustronnie: „ja” ratuje „okoliczność”, a „okoliczność” konstytuuje „ja”⁸⁵. Bez wydobycia z materii życia „okoliczności” przez jej nazwanie i opisanie doświadczający jej podmiot nie może zbudować samoświadomego obrazu

⁸¹ Cuevas używa właśnie słowa „trucizna” (hiszp. „veneno”): „Kultura to zarazem antidotum i trucizna” (cyt. za: N i ñ o, dz. cyt.).

⁸² C. C o m b a r o s, *Cuevas publica „Mi corazón visto desde el espacio”*. “El día de Valladolid” z 3 XI 2019, <https://www.eldiadevalladolid.com/Noticia/ZE998F37E-BB6C-D3E8-404E9B19C6D6AF0C/201911/Cuevas-publica-Mi-corazon-visto-desde-el-espacio>.

⁸³ C u e v a s, *Mi corazón visto desde el espacio*, s. 56.

⁸⁴ O r t e g a y G a s s e t, dz. cyt., s. 22.

⁸⁵ W komentarzu do polskiego przekładu esejów Ortegi y Gasset Janusz Wojcieszak dopowiada, że „Ortega uwzględni inny jeszcze odcień semantyczny czasownika «salvar», a mianowicie «wejść w związki, relacje»” (por. O r t e g a y G a s s e t, dz. cyt., s. 6).

siebie, bo przecież rozpoznanie okoliczności – momentu historycznego, miejsca, interferencji systemów myślowych, tekstów kultury czy przekonań, etc. – jest jedyną drogą do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o potencjalny sens, zakres i wpływ jednostkowego bycia. I to właśnie robi powieściowy bohater Alejandra Cuevasa. Znajdując się w systemie (quasi-) opresyjnym, bohater-narrator przez tworzenie nowej narracji nadaje rangę swojemu hic et nunc, a dzięki odniesieniu do wcześniejszego zapisu („antyporadnika turystycznego” o Desgracji, napisanego dla ukochanej i odnalezionego po sześciu latach) projektuje obraz swojego życia na poszerzoną siatkę chronologii i doświadczeń.

Cuevas nie podaje gotowych recept na rozwiązanie problemów dzisiejszej Hiszpanii – zwraca na nie uwagę, balansując przy tym na granicy niyby-autobiografii, niyby-reportażu, niyby-manifestu, niyby-przypowieści. Proponuje czytelnikowi zabawę w obserwację okoliczności społeczno-ekonomicznych i jednoczesne „ćwiczenia z wolności”⁸⁶ – tak „przygodę rozumu”⁸⁷ nazywał Jacques Rancière, który za Josephem Jacototem, dziewiętnastowiecznym pedagogiem, sądzącym, że „rozumienie jest przekładem, wytwarzaniem ekwiwalentu tekstu”⁸⁸, upatrywał sens działań intelektualnych w tworzeniu przez człowieka, który uczy się czegoś nowego, niejako własnej wersji językowej tego, co poznaje, oraz w internalizowaniu w ten sposób owego novum. Właśnie „wytwarzanie tekstu” (interpretacji) na podstawie „prawa uważnego czytania i mówienia”⁸⁹ jest fundamentem strategii odbiorczej, którą warto zastosować, czytając *Mi corazón...* Jacotot i Rancière odnosili się wprawdzie do systemu nauczania i do relacji nauczyciel–uczeń, warto jednak przetransponować ich perspektywę na grunt komunikacji literackiej między autorem (Cuevasem) a czytelnikiem. Celem lektury nie jest bowiem znalezienie rozwiązania, lecz konfrontacja „istot mówiących”, które zmierzają do zrozumienia, a zatem do rozpoznania i dookreślenia przedmiotu zainteresowań (w tym przypadku aspiracji życiowych i okoliczności warunkujących osiągnięcie – a w zasadzie często zakładany brak możliwości osiągnięcia – sukcesu i spełnienia przez pokolenie Cuevasa). Eksplicacja nie należy wyłącznie do autora, tym bardziej że jego bohater-narrator wielokrotnie daje wyraz nieufności wobec języka, a w konsekwencji również wobec efektów literackiego „przekładu” rzeczywistości na dyskurs fikcji. Dodajmy – fikcji zdublowanej, jako że bohater-narrator jest tu przecież narratorem podwójnym, o często sygnalizowanej, rozwiniętej świadomości metaliterackiej. Wyjeżdżając ze „swojego” kraju, odcina się od pokoleniowej mizერი i frustracji, a jednocześnie świadomie – co

⁸⁶ J. F r a n c z a k, *Błądzące słowa. Jacques Rancière i filozofia literatury*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2017, s. 308.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

znaczące – wybiera językową bezpańskość: „Lotniska oznaczają pożegnanie i wygnanie, diasporę i wykorzenienie, porażkę i oceany, tysiące kilometrów i języki, które nie są twoje. Ześlanie w obcy język to najbardziej ekstremalna forma wyobcowania”⁹⁰.

Bohater-narrator godzi się zatem i przygotowuje na kolejny „przekład” swojego bycia w nieswoim języku na kolejny rozdział i – nieuchronnie z nim związany – dyskomfort. Dyskomfort towarzyszy bohaterowi również w czasie lotu, w opisie którego Cuevas sięga nie tylko po parabolizację, jeszcze raz pozwalającą dostrzec w powieści wpływ pisarskiej estetyki Becketta, ale i po oniryczność, surrealizm i animalizację, dzięki którym bohater może spojrzeć na oddalającą się Desgrację niczym na niebezpieczny dla ludzi, bestialski, wyzwalający najgorsze instynkty potworny Nowy Jork z poezji Federica Garcíi Lorki⁹¹. Cuevas wymierzy jeszcze ostatnie ciosy w administracyjno-ekonomiczne niepowodzenia hiszpańskiej urbanistyki, w dysfunkcjonalne wykorzystanie zasobów kraju, by jednak na końcu – mimo wszystko – pokazać, że choć upodlone, społeczeństwo Desgracji nie rezygnuje z nadziei na ironicznie wybrzmiewające „lepsze jutro”: „Odlatując, rozpoznam kominy, z których tryska czarna sperma fabryki Blink. I Nieukończoną Katedrę, Most Trzech Samobójców, słup przy seksklubie Salambó i zieloną plamę Parku Zachodniego ze stawem na środku. I Desgracja ze spiralnym układem dwudziestu okręgów pocztowych będzie się kurczyć i kurczyć, i od czasu do czasu strzępy chmur zasłonią mi panoramę, a kiedy będę mógł objąć całą Desgrację jednym spojrzeniem, w kadrze pojawią się wszystkie okoliczne miejscowości; te, które powstały w gabinetach wszechwładnych kacyków, miasta-sypialnie, miasta-trumny, gdzie nocą znajdują schronienie kreatury bez krwi, ludzie na dnie dziury budżetowej, którzy (na polecenie szefa) wgryzają się w szyję innych takich jak oni i którzy marzą o tym, by pewnego dnia wypłynąć na powierzchnię, odetchnąć mniej stęchłym powietrzem i poczuć ożywcze ciepło słonecznych promieni”⁹².

Jak pamiętamy, Beckett kończy swą nigdy niewystawioną sztukę o wolności, każąc bohaterowi odwrócić się plecami do świata. To samo czyni w swej prozie Alejandro Cuevas – Mariluz przetyka przecież gorzką pigułkę codziennych upokorzeń i na końcu zasypia, uciekając w sen i zapomnienie, bezimienny bohater-narrator jego ostatniej powieści odwraca się zaś plecami do rodzinnego miasta, rodzimej gospodarki, niedostatku i nieposzanowania

⁹⁰ Cuevas, *Mi corazón visto desde el espacio*, s. 304.

⁹¹ Por. F. G a r c í a L o r c a, *Miasto bez snu. Nokturn z Brooklyn Bridge*, tłum. I. Kuran-Bo-gucka, w: tenże, *Wiersze i wykłady*, tłum. M. Biszczadowski i in., red. M. Kunik, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2020, s. 180-182.

⁹² Tamże, s. 305n.

tego, co mógłby społeczeństwu i państwu zaoferować – i korzystając z tej wolności, która mu jeszcze została, odlatuje.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- “Alejandro Cuevas: ‘España es una paella con cucarachas.’” *Último cero*, November 10, 2019. <https://ultimocero.com/cultura/2019/11/10/alejandro-cuevas-espana-una-paella-cucarachas/>.
- Basanta, Ángel. *La trayectoria novelística de Rafael Chirbes*. In *Convocando al fantasma: Novela crítica en la España actual*. Edited by David Becerra Mayor. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2015.
- Becerra Mayor, David. “Introducción.” In *Convocando al fantasma: Novela crítica en la España actual*. Edited by David Becerra Mayor. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2015.
- . “Marta Sanz: del realismo a la posmodernidad (contra la posmodernidad).” In *Convocando al fantasma: Novela crítica en la España actual*. Edited by David Becerra Mayor. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2015.
- Beckett, Samuel. *Eleutheria*. Translated by Antoni Libera. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2021.
- Clason, Ch. *En busca del sentido: exceso y crítica social en ‘Karnaval’ de Juan Francisco Ferré*. In *Convocando al fantasma: Novela crítica en la España actual*. Edited by David Becerra Mayor. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2015.
- Combaros, César. “Cuevas publica *Mi corazón visto desde el espacio*.” *El día de Valladolid*, November, 2019. <https://www.eldiadevalladolid.com/Noticia/ZE998-F37E-BB6C-D3E8-404E9B19C6D6AF0C/201911/Cuevas-publica-Mi-corazon-visto-desde-el-espacio>.
- Cuevas, Alejandro. *Comida para perros*. Valladolid: Editorial Difácil, 1999.
- . *Mariluz y el largo etcétera*. Valladolid: Editorial Difácil, 2018.
- . *Mi corazón visto desde el espacio*. Palencia: Menoscuarto Ediciones, 2019.
- . *La peste bucólica*, Madrid: Editorial Losada, 2003.
- . *La vida no es un auto sacramental*. Barcelona: Ediciones Destino, 1999.
- . *Quemar las naves*. Valladolid: Editorial Multiversa, 2004.
- Durán Vázquez, José, and Eduardo Duque. “Trayectorias y actitudes generacionales: Temporalidades y actitudes ante la educación, el trabajo y el consumo de tres generaciones de jóvenes españoles y portugueses.” *Sociología: Problemas e Prácticas*, no. 87 (2018): 9–28. <http://journals.openedition.org/spp/4337>.
- Eurofund. *European Quality of Life Survey 2016*. <https://www.eurofound.europa.eu/pl/eqls2016#3>.
- de la Fuente, Alejandra. *La España precaria*. Madrid: Ediciones Akal, 2021.
- de la Fuente, Ana. “‘Un relato es como una maleta de cabina, hay que elegir bien qué metes.’” *Diario de Valladolid*, April 29, 2018. http://www.diariodevalladolid.es/noticias/cultura/un-relato-es-maleta-cabina-hay-elegir-bien-metes_118236.html.

- Franczak, Jerzy. *Błądzące słowa: Jacques Rancière i filozofia literatury*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2017.
- Friedman, Milton. "Związki między wolnością ekonomiczną a wolnością polityczną." In *Odkrywając wolność przeciw zniewoleniu umysłów*. Edited by Leszek Balcerowicz. Poznań: Zys i S-ka, 2012.
- García Lorca, Federico. "Miasto bez snu: Nokturn z Brooklyn Bridge." Translated by Irena Kuran-Bogucka. In *Wiersze i wykłady*. Translated by Mikołaj Bieszczadowski et al. Edited by Michał Kunik. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2020.
- Gutkowska-Ociepa, Katarzyna. *Odkodowana bliskość: Powieściopisarstwo Enrique Vili-Matasa, Antonia Muñoz Moliny i Alejandra Cuevasa w kontekście prozy polskiej po 1989 roku*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2016.
- Hernández Pedreño, Manuel, and Diego Pascual López Carmona. "Jóvenes españoles vulnerables en tiempos de crisis: Un enfoque multidimensional." *Aposta: Revista de ciencias sociales*, no. 67 (2015): 9–32.
- Howe, Neil, and William Strauss. *Millenials Rising: The Next Great Generation*. New York: Vintage Books, 2000.
- , eds. *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*. New York: Quill William Morrow, 1992.
- Jągłowski, Mieczysław. *Zarys historii filozofii hiszpańskiej: Nurty i szkoły*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2013.
- Laín Entralgo, Pedro. "Reflexiones sobre lo puro y la pureza a la luz de Platón." *Cuadernos Hispanoamericanos*, no. 100 (1958): 12–22.
- [Libera, Antoni]. *Antoni Libera o "Eleutherii": to arcyciekawy przyczynek do całej twórczości Becketta*. Interview by Grzegorz Janikowski. PAP, March 5, 2020. <https://www.pap.pl/aktualnosci/news,827378,antoni-libera-o-eleutherii-arcyciekawy-przyczynek-do-calej-tworczosci>.
- López, Ángeles. "'No se escribe para enseñar nada, se escribe para aprender.'" *Mercurio*, no. 198 (2018). <http://mercurio.fundacionjmlara.es/ediciones/2018/mercurio-198/rosa-montero-no-se-escribe-ensenar-nada-se-escribe-aprender/>.
- Mordka, Cezary. "(Nie)aktualność koncepcji człowieka José Ortegi y Gasset." *Anales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska: Philosophy and Sociology* 39, no. 2 (2014): 61–69.
- Mühlmann, Heiner. *MSC: Maximal Stress Cooperation; The Driving Force of Cultures*. Vienna: Springer-Verlag, 2005.
- Niño, Victoria M. "Alejandro Cuevas: 'El dinero es un búnker que te permite aislarte de la mediocridad.'" *El Norte de Castilla*, November 2, 2019. <https://www.elnortedecastilla.es/culturas/libros/alejandro-cuevas-dinero-20191102090332-nt.html>.
- Ortega y Gasset, José. "Czytelniku..." In Ortega y Gasset, *Medytacje o "Don Kichocie"*. Translated by Janusz Wojcieszak. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2008.
- Pawłowski, Maciej. *Państwa notorycznego kryzysu: Problemy gospodarcze i społeczno-polityczne Włoch, Hiszpanii i Grecji w latach 2008-2020*. Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, 2022.

- Polański, Grzegorz. *Pokolenia X i Y: Kompetencje społeczne; Mediatyzacja codzienności*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2021.
- Saló, Aleix. *Españistán 1: Este país se va a una mierda*. Barcelona: Editores de Tebeos, 2011.
- . *Españistán, de la Burbuja Inmobiliaria a la Crisis*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=N7P2ExRF3GQ>.
- Sánchez-Cuenca, Ignacio. *La impotencia democrática: Sobre la crisis política de España*. Madrid: Catarata, 2014.
- Stadniczeńko, Stanisław L. “Od wolności osoby do wolności politycznej i gospodarczej.” In *Idea wolności w ujęciu historycznym i prawnym: Wybrane zagadnienia*. Edited by Ewa Kozerska, Piotr Sadowski, and Andrzej Szymański. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2010.
- Sloterdijk, Peter. *Stres i wolność*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Katarzyna GUTKOWSKA-OCIEPA – W (hiszpańskim) potrzasku. Problematyka wolności w prozie Alejandra Cuevasa

DOI 10.12887/35-2022-4-140-10

Celem artykułu jest prezentacja tematyki wolności w dwóch najnowszych utworach hiszpańskiego pisarza Alejandra Cuevasa (ur. 1973 r., Valladolid): opowiadaniu *Mariluz y el largo etcétera* (2018) oraz w powieści *Mi corazón visto desde el espacio* (2019). Struktura tekstu jest trójdzielna. Część pierwsza osadza pojęcie wolności w kontekście racjowitalizmu i pojęcia okoliczności zaproponowanego przez José Ortegę y Gassetę, a także zarysowuje ramę interpretacyjną dla opisu strategii Cuevasa. Ramę tę stanowi literackie przedstawienie abulicznej wolności ekstremalnej przez Samuela Becketta w jego pierwszej, nigdy niewystawionej i niedawno przełożonej na język polski sztuce *Eleutheria* (1947). Część druga koncentruje się na interpretacji motywu wolności w utworach Cuevasa w odniesieniu do sieci uwarunkowań i potrzeb głównych bohaterów: bezimiennego trzydziestodwuletniego „ja” oraz trzydziestosześcioletniej Mariluz z dyplomem doktora, niezdolnej do zapewnienia sobie godziwego zatrudnienia, a tym samym godnego życia. Dzięki nawiązaniu do myśli Milтона Friedmana i skojarzeniu wolności w wymiarze indywidualnym ze sposobem zarządzania systemem gospodarczym i politycznym, artykuł eksponuje znaczenie i zasięg różnych typów wolności na tle toksycznego środowiska lokalnego w Hiszpanii i plutokracji na szczeblu krajowym. Ukazuje problem niestabilności zawodowej i trudności w znalezieniu pracy przez znacznie lepiej wykształcone od poprzednich pokolenie X. Ukazuje też brak złudzeń w przypadku tych, którzy zdecydowali się wybrać kierunki bliskie sztuce i kulturze, w tym filologiczne. Część trzecia łączy wspomniane wątki i ukazuje proces poszukiwania rozwiązań problemów, przed którymi stają bohaterowie utworów

Cuevasa, jako „ćwiczenia z wolności”, rozbudowywanie intelektualnego uniwersum, dzięki któremu, mimo opresyjnego charakteru świata zewnętrznego, jednostka – jak Wiktor w *Eleutherii* Becketta – zachowuje możliwość decyzji o kształcie swojej wolności.

Słowa kluczowe: wolność, Alejandro Cuevas, stres, Samuel Beckett, José Ortega y Gasset, pieniądze, niepewność zatrudnienia

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Grota-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec
E-mail: katarzyna.gutkowska@us.edu.pl
ORCID 0000-0002-4742-1035

Katarzyna GUTKOWSKA-OCIEPA, In a (Spanish) Trap: Freedom in the Narrative Prose of Alejandro Cuevas

DOI 10.12887/35-2022-4-140-10

The article describes the theme of freedom as it is developed in two recent works by Alejandro Cuevas, a Spanish writer born in Valladolid in 1973. The works in question are a novella *Mariluz y el largo etcétera* of 2018 and a novel *Mi corazón visto desde el espacio* of 2019. The text is divided into three parts. In the introductory one, the concept of freedom is described in the context of ratiovitalism and the idea of circumstance as developed by José Ortega y Gasset (“I am I and my circumstance; and, if I do not save it, I do not save myself.”). Cuevas’s literary strategy is interpreted by reference to Samuel Beckett’s play *Eleutheria* of 1947, where freedom appears a passive and aboulitic condition. The central part of the paper is focused on the interpretation of the motif of freedom in Cuevas’s works, specifically exploring the needs of their main protagonists (a 32-year old male “I” and a 36-year old female called Mariluz who has a doctorate but is incapable of finding a job matching her skills and thus of providing for herself) as juxtaposed with the pre-existing “circumstance” of their lives. The analysis of the motif in question is conducted with a view to Milton Friedman’s concept of the dependence of individual freedom on the way the political and economic community is governed. Thus the paper also scrutinizes how the workings of various types of freedom in the toxic local communities in the plutocratic Spain are reflected in Cuevas’s fiction, pointing to the instability of the Spanish job market and in particular to the precarious professional circumstance of the well-educated X generation, whose members not infrequently majored in the humanities, including language and literary studies. Cuevas shows the acute disillusionment of those who have decided to dedicate their lives to art and culture. In the concluding part of the paper the process of problem solution on the part of Cuevas’s protagonists is reconstructed in terms of an “exercise in freedom,” which consists in expanding their intellectual universe so that, despite the oppressiveness of the outside world, they are capable of choosing the shape of their own freedom, adopting, in a way, the attitude of Victor from Beckett’s *Eleutheria*.

Keywords: Alejandro Cuevas, freedom, stress, Samuel Beckett, José Ortega y Gasset, money, precarious employment

Contact: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Grota-Roweckiego 5, 41-205 Sosnowiec, Poland

E-mail: katarzyna.gutkowska@us.edu.pl

ORCID 0000-0002-4742-1035

O WOLNOŚCI W MYŚLENIU

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

WOLNOŚĆ NAUKI Konieczność i ryzyko*

Normy moralne są kwestią wewnętrzną uprawiania nauki, a nie zewnętrznym ograniczeniem wolności badań naukowych. Argumentacja na rzecz tej tezy odwołuje się do celu nauki, którym jest prawda rozumiana jako zgodność intelektu i rzeczy. Celem badań jest formułowanie zdań, które stwierdzają, jaki świat jest. Tak rozumiana prawda ma moc wiążącą w tym sensie, że „domaga” się respektowania przez osobę ludzką bez względu na jej narodowość, płeć, religię czy status społeczny, i to zarówno przez badacza, jak i przez odbiorcę wyników badań.

WSTĘPNE USTALENIA TERMINOLOGICZNE

Oba kluczowe terminy w tytule niniejszych rozważań mają charakter abstrakcyjny, a zatem, aby dobrze postawić problem wolności nauki, należy je wyjaśnić. Przyjmując ustalenia Stanisława Kamińskiego, można powiedzieć, że desygnatami terminu „nauka” są: (1) język, metoda i instytucja jako formy poznania; (2) poznanie pewnego typu (w sensie czynności jest to badanie naukowe, a w sensie wytworu – wiedza naukowa); (3) dziedzina kultury¹. Wyrażenie „poznanie pewnego typu” wskazuje, że chodzi o szczególny rodzaj poznania. Za naukę uznawane są dyscypliny przyrodnicze, społeczne i humanistyczne. Kamiński wskazuje, że poznanie naukowe jest twórcze, systematyczne, racjonalne, metodyczne i specjalistyczne i chociaż ma nastawienie teoretyczne, przynosi rezultaty o charakterze praktycznym².

O których spośród wymienionych desygnatów pojęcia „nauka” możemy zatem orzekać, że „jest on wolny” czy że „przysługuje mu wolność”? Nie zagłębiając się w analizy nośników wolności, przyjmijmy, że orzekanie o niej jest możliwe w sensie pierwotnym, gdy mówimy o człowieku oraz o czynie (czyli o decyzji i jej wykonaniu). W sensie wtórnym (analogicznym) o wolności możemy orzekać, mówiąc o instytucji (jako quasi-podmiocie), chociaż w takich wypadkach mówimy raczej o autonomii. Przy tych ustaleniach wolność nauki

* Tekst powstał w projekcie finansowanym w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” realizowanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w latach 2019-2022; nr projektu 028/RID/2018/19.

¹ Por. S. K a m i ń s k i, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992, s. 14.

² Por. tamże, s. 184-200.

jawi się jako wolność prowadzenia badań naukowych przez uczonych; w sensie wtórnym zaś to autonomia instytucji naukowych. W niniejszych rozważaniach analizowany będzie tylko ten pierwszy sens terminu „wolność nauki”.

Termin „wolność” jest jeszcze trudniejszy do zdefiniowania niż „nauka”, tym bardziej że istnieje wiele koncepcji wolności. By nie wikać się w dyskusję, przyjmijmy istnienie wolności i wprowadźmy rozróżnienie wolności pozytywnej („wolności do”) i negatywnej („wolności od”). Józef Herbut definiuje je następująco: „«Wolnością od» nazywa się niepodleganie takim zewnętrznym ograniczeniom, jakie nie pochodzą z samych warunków życia człowieka jako istoty cielesnej; jest to wolność od przymusu fizycznego, od represji jednostkowych lub instytucjonalnych itp.”³. Z kolei wolność pozytywna znaczy: „móc działać albo nie działać lub móc działać tak albo inaczej”⁴. „Zakłada się w niej – dodaje Herbut – że własne siły oraz społeczne i polityczne warunki pozwalają faktycznie realizować to, co się chce”⁵. Powyższe rozumienie „wolności do” i „wolności od” – jeśli odnieść je do nauki – oznacza, że uczeni mogą prowadzić badania naukowe, nie podlegając ograniczeniom innym niż te, które pochodzą z ich ludzkiej kondycji, oraz mogą prowadzić badania naukowe wedle własnego rozeznania. By to ogólne stwierdzenie uczynić bardziej konkretnym, zapytajmy najpierw, czym jest badanie naukowe.

BADANIE NAUKOWE JAKO CIĄG DECYZJI

Naturę badania naukowego dobrze ujęli Piotr Francuz i Robert Mackiewicz: „Każde [...] badanie naukowe można opisać jako ciąg wielu decyzji. Najpierw musimy wybrać problem, którym chcemy się zajmować, potem postawić odpowiednie hipotezy, a ich poprawność weryfikować w badaniach empirycznych. Hipotezy należy uzasadnić, musimy więc podjąć decyzję, jakie teorie najlepiej będą się do tego nadawały. Badania także można przeprowadzić dopiero wtedy, gdy dobierze się odpowiednią metodę i sposób statystycznej analizy danych. Na końcu tego ciągu wyborów trzeba także podjąć decyzję, komu będziemy prezentować wyniki swoich badań i w jaki sposób to czynić”⁶. Autorzy wskazują więc, że nie istnieje algorytm badania naukowego, ale na każdym jego etapie należy ustalić, co należy zrobić, i decyzję tę wykonać.

³ J. Herbut, hasło: „Wolność”, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1997, s. 541n.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże. Na temat relacji między tymi typami wolności zob. np. A. Stoiński, *Wolność „od” i „do” – relacje wzajemne*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 19(2013), s. 315-328.

⁶ P. Francuz, R. Mackiewicz, *Liczby nie wiedzą, skąd pochodzą*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2005, s. xxi-xxii.

By kontynuować analizę wolności nauki, należy najpierw przeanalizować, czym jest decyzja. Zaczniemy od ogólnego rozumienia ludzkiej decyzji – wszak decyzje badaczy uprawiających naukę nie różnią się w swojej istocie od decyzji innych ludzi, choćby tych, którzy uprawiają politykę. Idąc za rozważaniami Mieczysława A. Krąpca, przyjmijmy, że decyzja to najpierw sąd teoretyczno-praktyczny: „w tych oto okolicznościach ja p o w i n n a m z r o b i ć t o a t o”, a następnie sąd praktyczno-praktyczny: „w tych oto okolicznościach ja z r o b i ę t o a t o”. Ten ostatni sąd stanowi autodeterminację do działania – ustanawiam się przezeń źródłem działania i ponoszę za nie odpowiedzialność. Akt decyzji ma dwojakie konsekwencje: wewnętrzne, buduje mnie bowiem jako osobowość pewnego typu, oraz zewnętrzne, jeśli bowiem wykonam decyzję, w świecie pojawiają się nowe ciągi przyczynowo-skutkowe. Elementem ludzkiej wolności jest możliwość odrzucenia mojego własnego sądu „powinnam zrobić to a to” i zrobienia czegoś zupełnie innego. Czynniki zewnętrzne mogą natomiast przeszkodzić w wykonaniu decyzji⁷.

Jakie decyzje należy podjąć, by przeprowadzić badanie naukowe? Kierując się zawartymi w przywołanym fragmencie wskazówkami Francuza i Mackiewicza oraz analizami Kamińskiego z jego kluczowego dzieła *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, można wskazać etapy badania naukowego określone jako: (1) wybór przedmiotu badań i pytań wiedzytwórczych oraz adekwatnej do nich metody postępowania badawczego; (2) zbieranie danych; (3) interpretacja danych; (4) sformułowanie teorii (lub hipotezy) wyjaśniającej; (5) testowanie teorii (hipotezy); (6) udostępnianie wyników wspólnocie naukowej. „Wolność do” oznaczałaby w tym kontekście wolność podejmowania i wykonania decyzji na każdym etapie badania naukowego, a „wolność od” – brak zewnętrznych ograniczeń wykonania tych decyzji.

Zauważmy też, że decyzje powinny być s ł u s z n e z punktu widzenia celu nauki, co oznacza, że badacz powinien postępować w taki sposób, aby ów cel realizować. Rozważania nad wolnością nauki okazują się więc ulokowane w szerszej perspektywie rozumienia kwestii, czym jest nauka. Dyskusja nad celem nauki nieprzerwanie toczy się w obszarze filozofii nauki, ale nie ma potrzeby streszczać tu wszystkich kontrowersji dotyczących tego zagadnienia⁸. Nie ma bowiem wątpliwości co do tego, że celem nauki jest sformułowanie twierdzeń (i szerzej: teorii) głoszących, jaki świat jest (a nie tylko, jaki się nam jawi), i niegłoszących, jaki świat nie jest, oraz tenże świat (jego własności, zjawiska i strukturę) wyjaśniających. Twierdzenia takie – w myśl klasycznej

⁷ Zob. M.A. Krąpiec, hasło: „Decyzja”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2001, s. 442-444.

⁸ Szerzej na ten temat zob. A. Lecka-Kowalik, *O prawdzie jako celu nauki i fundament jej etosu*, w: *Spór o prawdę*, red. A. Maryniarczyk, K. Stepień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 315-338.

koncepcji – nazywamy prawdziwymi. Bez tak sformułowanego celu nauki nie byłyby zrozumiałe eksperymentowanie ani racjonalna krytyka teorii – czynności rutynowo w nauce podejmowane. Wolność badań naukowych musi więc być wolnością do realizacji celu nauki – poszukiwania twierdzeń prawdziwych o świecie. W tym miejscu potrzebne jest jednak pewne dopowiedzenie. Otóż w nauce przyjmuje się rozmaite wartości epistemiczne, czyli pożądane cechy „dobrego” elementu nauki: eksperymentu, pomiaru, metody, hipotezy, teorii czy instrumentu⁹. Najistotniejsze są tu wartości epistemiczne jako cechy teorii, ostatecznie to bowiem właśnie teorie traktowane są jako wynik badań naukowych. Często terminy „wartości poznawcze” i „wartości epistemiczne” używane są zamiennie, ale Larry Laudan proponuje na przykład, by odróżniać wartości epistemiczne (ang. *epistemic values*), czyli te własności teorii, które są wskaźnikiem jej prawdziwości (fałszywości), od wartości kognitywnych (ang. *cognitive values*), takich jak na przykład ogólność czy moc unifikująca, które zwiększają stopień testowalności tezy¹⁰. Wyznaczenie listy i typów wartości poznawczych zależy od koncepcji celu nauki, a dokładniej od odpowiedzi na pytanie, na czym polega wyjaśnienie świata. Nie musimy jednakże odpowiedzieć na to pytanie, by stwierdzić, że wolność badań naukowych musi być wolnością do kierowania się w wyborach naukowych wartościami epistemicznymi przyjętymi na danym etapie rozwoju nauki (a dokładniej: jej konkretnej dyscypliny). Rozpatrzmy zatem kolejne etapy badania naukowego, pytając, na czym – na każdym z nich – polega „wolność do” i „wolność od”.

WOLNOŚĆ WYBORU PRZEDMIOTU I PYTANIA BADAWCZEGO

Wolność wyboru przedmiotu badań i postawienia pytania badawczego jest warunkiem uprawiania nauki i jej postępu poznawczego, a umiejętność podejmowania tego rodzaju wyborów stanowi element bycia naukowcem. Skoro jednak celem jest wybór przedmiotu badań naukowych i pytań naukowo-twórczych, natrafiamy na pewną trudność. Otóż typowa odpowiedź na pytanie, co można badać w sposób naukowy, mówi, że przedmiotem badań może stać się wszystko, co jest dostępne metodom aktualnie uznanym w nauce, a obszar dostępny badaniom poszerza się, ponieważ opracowywane są nowe metody i instrumenty badawcze. Tymczasem zapytać należy, co warto badać. Arysto-

⁹ Szerzej na ten temat zob. t a ż, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, zwł. s. 307-329 (rozdz. 4, „Prolegomena do filozoficznej koncepcji aksjologicznego wymiaru nauki”, podrozdział „Wartości w nauce”).

¹⁰ Zob. L. L a u d a n, *The Epistemic, the Cognitive, and the Social*, w: *Science, Values, and Objectivity*, red. P. Machamer, G. Wolters, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2004, s. 14-23.

telesowska teza, że człowiek z natury swej chce wiedzieć¹¹, nie rozwiązuje kwestii, co jest warte poznania w sposób naukowy. Wobec tego pytanie brzmi: co konstytuuje naukę o ścieżce problemu? Z pewnością nie to, że jego rozwiązanie przyniesie twierdzenie prawdziwe. Można wszak postawić pytanie o liczbę liści na drzewach w konkretnym parku i podać na nie prawdziwą odpowiedź, ale trudno to uznać za pytanie należące do obszaru nauki. Nie wydaje się także, by o naukowości problemu stanowiła użyteczność jego rozwiązania. Użyteczne bywają niekiedy twierdzenia fałszywe, a może się też okazać, że wszystkie twierdzenia – tak naukowe, jak i pozanaukowe – są w jakimś sensie dla kogoś użyteczne. Istotna nie jest w tym kontekście również ogólność twierdzeń. Twierdzenia formułowane w ramach dyscyplin takich, jak historia czy geografia, są – przynajmniej w dużej części – jednostkowe, a trudno uznać je za nienaukowe, chyba że wyeliminuje się te dyscypliny z nauki, czego, jak można przypuszczać, nikt nie proponuje. Na pytanie, jaka wartość podnosi zdania do godności prawd naukowych, Jan Łukasiewicz dał odpowiedź następującą: „Wartość dodatkową, którą oprócz prawdziwości, każde zdanie winno posiadać, by należało do nauki, możnaby określić jako zdolność wywoływania lub zaspokajania, bezpośrednio lub pośrednio, potrzeb intelektualnych ogólnoludzkich, tzn. takich, które odczuć może każdy człowiek, stojący na pewnym stopniu rozwoju umysłowego”¹². Przy takim ujęciu omawianej kwestii problem okaże się naukowy, jeśli jego rozwiązanie tego rodzaju wiedzy dostarczy. Propozycja Łukasiewicza raczej rodzi pytania niż dostarcza kryterium odróżniania problemów naukowych i nienaukowych. W szczególności pojawia się pytanie, co decyduje o tym, że uznajemy coś za potrzebę ogólnoludzką czy za potrzebę intelektualną. Kazimierz Ajdukiewicz z kolei zakorzenia kryterium odróżniania problemów naukowych i nienaukowych w celu nauki, którym jest budowanie spójnego obrazu świata¹³. W jego optyce problem ma charakter naukowy, jeśli stanowi wyraz stwierdzenia pewnej luki (niewiedzy) w dotychczasowej wiedzy naukowej, przy czym luka ta może mieć postać: (1) braku konkretnej wiedzy na jakiś temat, (2) braku powiązań między przyjętymi tezami, (3) niewystarczającego uzasadnienia jakiejś tezy czy też (4) podważenia prawdziwości jakiejś tezy. Według Ajdukiewicza zatem problem ma charakter naukowy, jeśli rodzi się na gruncie aktualnej wiedzy naukowej – nie każda luka w ludzkiej wiedzy zasługuje więc na uznanie za problem naukowy. Stanowisko

¹¹ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, ks. I, 980a, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, „Fizyka”, „O niebie”, „O powstawaniu i niszczeniu”, „Meteorologia”, „O świecie”, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1990, s. 615.

¹² J. Łukasiewicz, *O nauce*, Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Lwów 1934, s. 11 (zachowano pisownię oryginalną).

¹³ Zob. K. Ajdukiewicz, *O wolności nauki*, w: tenże, *Język i poznanie*, t. 2, *Wybór pism z lat 1945-1963*, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa 1985, s. 266-281.

to narzuca wsobne ograniczenia na wolność wyboru przedmiotu i problemu badawczego – naukowiec jest „wolny do” podjęcia wyboru określonego problemu, o ile problem ten jest naukowy. Można sądzić, że podobna intuicja stoi u podstaw przyznawania przez czasopismo „Annals of Improbable Research” nagrody zwanej Antynobel. Angielska nazwa tej nagrody, „Ig-Nobel”, wykorzystuje grę słowną: słowo „noble” (wymawiane tak, jak nazwisko „Nobel”) znaczy bowiem „szlachetny”, „ignoble” zaś – „niecny, niegodny”). W roku 2021 Antynobel w dziedzinie ekonomii przypadł Pavlovi Blavatsky’emu, który za pomocą algorytmów komputerowych dokonał analizy zdjęć polityków, aby znaleźć dowody na to, że otyłość jest wysoce skorelowana z korupcją¹⁴. W roku 2019 nagrodę Antynobla w dziedzinie medycyny przyznano Silvanovi Gallusowi, który zebrał dowody na rzecz tezy, że pizza może chronić przed chorobą nowotworową i śmiercią, jeżeli przyrządzana jest i spożywana we Włoszech¹⁵. W roku 2009 zaś Pokojową Nagrodę Antynobla otrzymali: Stephan A. Bolliger, Steffen Ross, Lars Oesterhelweg, Michael J. Thali i Beat P. Kneubuehl z Uniwersytetu w Bernie za porównanie szkodliwości uderzenia w głowę butelką pustą i butelką pełną piwa¹⁶. Oczywiście „badania” tego typu dostarczają jakiś danych, które mogą okazać się użyteczne w nauce, ale czy fakt, że nagrodzone badania prowadzili naukowcy i że odbywało się to w instytucjach naukowych czyni postawione przez nich problemy naukowymi? Przypadek badań nagradzanych nagrodą Antynobla ujawnia, na czym polega pewien typ ryzyka związanego z wolnością nauki: uczeni mogą angażować się w rozwiązywanie problemów, które mają „nie całkiem naukowy” charakter i nie są realizacją wsobnego celu nauki.

Wewnętrzne ograniczenie nałożone na wybór przedmiotu i pytania badawczego podpowiada, jak w przypadku badań naukowych rozumieć „wolność od”: żaden zewnętrzny autorytet nie narzuca naukowcowi przedmiotu jego badań ani pytania, na jakie za pomocą tych badań pragnie on odpowiedzieć, ani też nikt nie zakazuje mu zajmowania się określonym przedmiotem badawczym czy stawiania jakiegos pytania właśnie jako pytania naukowego. Jednakże fakt, że w czasach współczesnych nauka stała się – używając terminu Dereka J. de Solli Price’a

¹⁴ Zob. Interia.pl, Wydarzenia, *Jaki jest skład gumy do żucia i o czym świadczy tężyzna ministrów?*, <https://wydarzenia.interia.pl/zagranica/news-antynoble-rozdane-jaki-jest-sklad-gum-do-zucia-i-o-czym-swia,nld,5473923>.

¹⁵ Zob. K. M o d z e l e w s k a, *Antynoble 2019 rozdane. Wśród laureatów także Polacy*, Wirtualna Polska, <https://tech.wp.pl/antynoble-2019-rozdane-wsrod-laureatow-takze-polacy,6424039038011521a>.

¹⁶ Zob. Dziennik. Gazeta Prawna, Wiadomości, *Antynoble 2009, czyli co lepsze: dostać pełną czy pustą butelką w głowę*, <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/454072,antynoble-2009-czyli-co-lepsze-dostac-pelna-czy-pusta-butelka-w-glowe.html>. Zob. też: M. A b r a h a m s, *Antynoble*, tłum. R. Śmietana, Znak, Kraków 2004.

– „wielką nauką”¹⁷, wymagającą ogromnych nakładów ludzkich i finansowych, rodzi poważną kwestię. Wyborem przedmiotu i problemu badawczego przez naukowców sterują dziś bowiem powszechnie czynniki zewnętrzne, a fakt ten sprawia, że pewne wybory okazują się „nieopłacalne”. Może się więc pojawić konflikt między wyborem czegoś, co poznawczo i naukowo uzasadnione, a wyborem czegoś, co „opłacalne”. „Opłacalność” ta ma wiele wymiarów i może się łączyć z łatwością uzyskania wsparcia finansowego, z możliwością przypodobania się władzy czy otrzymania wysokiej oceny parametryzacyjnej w wypadku państwowej oceny dyscypliny badawczej czy też choćby z łatwością publikowania. Można by zapewne wyodrębnić jeszcze inne jej aspekty, a nawet wskazać na ich wzajemne powiązania. Różne podmioty zachęcają – choć wprost tego nie nakazują, ani nie zakazują działań przeciwnych – do podjęcia określonych problemów zapewne ze względu na spodziewaną użyteczność rozwiązania dla tychże podmiotów. Rodzi się wobec tego pytanie, czy tego typu „zachęty” w żadnym przypadku nie naruszają wolności wyboru przedmiotu i pytania badawczego przez naukowca. W odpowiedzi trzeba stwierdzić, że niekiedy je naruszają, a dzieje się tak, gdy realizacja decyzji (podjętej czy to przez indywidualnego badacza, czy to przez cały zespół badaczy) wymaga swoistego heroizmu: naraża współpracowników (katedrę, instytut, uniwersytet) na wysokie koszty społeczne, a nawet zagraża ich dalszemu uczestniczeniu w świecie akademickim. Jeśli na przykład uzyskanie grantu staje się niezbędne do otrzymania oceny pozytywnej, to przystosowanie się do linii badawczych preferowanych przez instytucje grantodawcze staje się niejako życiową koniecznością. Można zatem, nie narzucając ani nie zakazując wprost pewnych przedmiotów czy pytań badawczych, zbudować taką strukturę ekonomiczno-prawną, która wymusza określone linie badań. Wówczas wolność nauki zostaje zdeformowana, uczeni mają bowiem faktyczną „wolność” dokonania wyboru jedynie spośród tych przedmiotów i pytań badawczych, które preferowane są przez sponsorów. Kryterium naukowości problemu zostaje w takiej sytuacji zastąpione przez kryterium istotności dla potencjalnych podmiotów finansujących. Z tego właśnie względu polityka, której przedmiot stanowi nauka, jest tak istotna: reformowanie tej polityki jest jednocześnie jej re-normowaniem, czyli wprowadzaniem nowych kryteriów „dobrej” nauki¹⁸. Nie bez powodu Kazimierz Ajdukiewicz przestrzegał: „Taka polityka popierania nauki, która by uzależniała stopień materialnego poparcia dla różnych kierunków jej badań i dla różnych jej zagadnień od tego, czy zagadnienia te

¹⁷ D.J. de Solla Price, *Mala nauka – wielka nauka*, tłum. P. Graff, Wydawnictwo Naukowe PAN, Warszawa 1967.

¹⁸ Szerzej na temat analizy tego zjawiska zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Akademicka nauka przemysłowa i jej normy PRICE*, „Filozofia i Nauka” 9(2021), s. 29-48.

potrafią się wylegitymować swą praktyczną doniosłością, byłyby dla rozwoju nauki wyraźnie szkodliwa”¹⁹.

Wolność wyboru przedmiotu badań i problemu badawczego ma charakter kluczowy, nie wyczerpuje jednak decyzji składających się na badanie naukowe. Wybrawszy przedmiot takich badań i pytanie, na jakie mają one odpowiedzieć, naukowiec musi wybrać metodę badawczą. Zapytajmy więc teraz, czym jest „wolność do” w kontekście podjęcia tej właśnie decyzji i czym jest w nim „wolność od”.

WOLNOŚĆ WYBORU METODY BADAŃ NAUKOWYCH

Metoda (gr. *methodos*, przy czym „meta” i „hodos” oznaczają, odpowiednio: „po drodze” i „kroczyć za kimś”) jest w ujęciu klasycznym, inspirowanym myślą Tadeusza Kotarbińskiego, rozumiana jest jako „świadomie i systematycznie stosowany, wzorcowy dobór i układ elementarnych czynności, który pozwala skuteczniej i ekonomiczniej (wydajniej i oszczędniej) uzyskać cel”²⁰ – w przypadku nauki chodzi oczywiście o cel poznawczy. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania dotyczące rozumienia metody naukowej²¹, zauważmy, że badacz (czy zespół badaczy) musi podjąć decyzję – niekiedy po długich i skomplikowanych analizach – jakie czynności (kroki) należy wykonać, by rozwiązać wybrany problem naukowy. „Wolność od” polega w tym przypadku na braku, ze strony autorytetu zewnętrznego, nakazu bądź zakazu zastosowania konkretnej metody badawczej do rozwiązania postawionego problemu. Na czym zatem polegałaby „wolność do” i czy istnieją w nauce wewnętrzne ograniczenia wyboru metody badań? Pierwsza – i niejako oczywista – kwestia łączy się z koniecznością, by zaproponowana metoda spełniała przyjęte w danym momencie standardy naukowości. Można oczywiście owe standardy kwestionować, wtedy jednak w miejsce pytania, jak rozwiązać postawiony problem, pojawia się pytanie, jakie standardy naukowości metody należy przyjąć. Debata przenosi się wówczas z obszaru dyscypliny do obszaru metodologii tej dyscypliny, a niekiedy nawet do obszaru metodologii ogólnej

¹⁹ Ajdukiewicz, *O wolności nauki*, s. 80. Tekst ten pochodzi z roku 1957. Podobne idee Ajdukiewicz sformułował w artykule *Co to jest wolność nauki* (zob. tenże, *Co to jest wolność nauki*, „Życie Nauki” 1(1946) nr 6, s. 417-426).

²⁰ A. Bronk, M. Walczak, *Metoda naukowa*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, *Czym jest nauka?*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 100. Por. T. Kotarbiński, *O pojęciu metody*, w: tenże, *Elementy teorii poznania, logiki i metodologii nauk*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 524-535.

²¹ Por. Bronk, Walczak, dz. cyt., s. 89-153.

i filozofii. Można też pytać, czy zaproponowana metoda faktycznie spełnia standardy naukowości. Również i wtedy pytanie badawcze zmienia swój charakter z przedmiotowego na metapredmiotowy i do czasu jego rozstrzygnięcia wybór metody badań pozostaje w zawieszeniu. W tym sensie „wolność do” to wolność wyboru jedynie takiej metody, która ma charakter naukowy.

Zalecanie danej metody jako właściwej do rozwiązywania określonego typu problemów nie stanowi natomiast ograniczenia wolności wyboru, ponieważ wzorcowość i powtarzalność stosowania metody wpisane są w jej definicję. Ajdukiewicz zwraca natomiast uwagę, że wolność wyboru metody zostanie ograniczona, gdy się jednej metodzie „przyzna monopol i tę jedną tylko metodę uzna za naukową metodę wyjaśniania zjawisk pewnej dziedziny”²², i dodaje, że „monopolizacja metody wyjaśniania zjawisk, opierającej się na założeniu pewnego twierdzenia ogólnego, jest równoważna podniesieniu tego twierdzenia do rzędu twierdzeń absolutnie nieodwoalnych”²³, co godzi w krytycyzm i antydogmatyzm nauki. Polemizując z redukcjonistycznym i materialistycznym podejściem promowanym przez marksizm, Ajdukiewicz mówi tu o metodzie opartej na założeniu, że zjawiska pewnej dziedziny wyjaśnia się, przyjmując, że każde zjawisko uwarunkowane jest w sposób wystarczający przez jakieś zjawisko z innej dziedziny (na przykład zjawiska biologiczne wyjaśniane są przez odwołanie do zjawisk fizycznych). Teza Ajdukiewicza wskazuje na istotny fakt: dobór metody uzależniony jest od pewnych założeń o charakterze filozoficznym. Dobitnie tezę tę formułuje Kamiński: „Takie lub inne ustalenie obowiązujących naukowca założeń co do charakteru badanej rzeczywistości oraz jej granic w poznawaniu pociąga za sobą odmienne koncepcje nauki”²⁴, a w przypisie do tych słów wyjaśnia, jakie założenia ma na myśli: „Na przykład czy stanowi ona [rzeczywistość – A.L.K.] tylko różne formy i rodzaje ruchu materii (czy także ich odbicia w świadomości), czy również byty zasadniczo od niej niezależnie w swym istnieniu, wreszcie czy posiada charakter wyłącznie zjawiskowy, czy także substancjalny oraz jakie dopuszcza kategorie substancji”²⁵. Nauka zawsze więc „zagnieżdżona” jest w filozofii. Stąd „wolność do” polegałaby w przypadku wyboru metody na tym, że wewnątrz nauki nie zakazuje się apriorycznie jakiegóż metody ze względu na założenia, jakie metoda ta ze sobą niesie. Co najwyżej należy poddać metodę, wraz z jej założeniami, debacie naukowej.

Przeprowadzenie badania naukowego oznacza wykonanie kroków przepisanych przez metodę (włączając w to dobór instrumentów badawczych). Ajdu-

²² Ajdukiewicz, *O wolności nauki*, s. 277.

²³ Tamże.

²⁴ Kamiński, dz. cyt., s. 185.

²⁵ Tamże.

kiewicz zaznacza, że ograniczenia swobody wyboru metody badań naukowych dyktowane są przez normy obyczajowe i moralne. Pisze: „Ograniczenia te uznamy za słuszne, o ile solidaryzujemy się z tymi ocenami, za niesłuszne uznamy te ograniczenia wolności metod naukowych, które wynikają z ocen moralnych nam obcych”²⁶. Ponieważ kroki składające się na metodę stanowią ciąg aktów ludzkich, w ich naturę wpisane jest to, że podlegają one ocenie w świetle norm moralnych. Zdaniem Ajdukiewicza to właśnie normy stanowią ograniczenie wolności wyboru metody badań naukowych – wybierać możemy spośród metod, które są zarazem naukowe i moralnie akceptowalne, przy czym rozstrzygnięcie dotyczące ich akceptowalności ma charakter subiektywny. W tym ujęciu należałoby uznać, że normy moralne stanowią zewnętrzne ograniczenie uprawiania nauki. W konsekwencji należałoby też przyjąć, że metodę odrzucaną przez jednego naukowca jako niemoralną może podjąć inny badacz, który – wedle przywołanych wyżej słów Ajdukiewicza – „nie solidaryzuje się z tymi ocenami”. Analogicznie należałoby też uznać, że metody zakazane w jednym państwie czy w jednej kulturze mogą zostać wykorzystane przez naukowców w innym państwie czy w innej kulturze. Czy wobec tego, jeśli nie zgadzam się z ograniczeniami obowiązującymi w mojej kulturze, to mogę przenieść badania tam, gdzie te same normy nie obowiązują? Czy nazistowscy lekarze eksperymentujący na więźniach obozów byli wielkimi naukowcami? Postawienie tych pytań i intuicyjna niezgoda na pozytywną na nie odpowiedź domagają się co najmniej zaproponowania innego rozumienia roli norm moralnych w uprawianiu nauki.

Można twierdzić, że normy moralne są kwestią wewnętrzną uprawiania nauki, a nie zewnętrznym ograniczeniem wolności badań naukowych. Argumentacja na rzecz tej tezy odwołuje się do scharakteryzowanego wyżej celu nauki, którym jest prawda rozumiana jako zgodność intelektu i rzeczy (łac. *adaequatio intellectus et rei*). Celem badań jest formułowanie zdań, które stwierdzają, jaki świat jest. Tak rozumiana prawda ma moc wiążącą w tym sensie, że „domaga” się respektowania przez osobę ludzką bez względu na jej narodowość, płeć, religię czy status społeczny, i to zarówno przez badacza, jak i przez odbiorcę wyników badań. Racją tego nie jest sama naukowość wyniku, ale jego prawdopodobna prawdziwość – istnieją dobre racje, by sądzić, że wynik badania pozostaje w relacji zgodności z badanym aspektem przedmiotu czy zjawiska. Źródłem owej „wiążącej mocy” jest więc rzeczywistość, a nie umysł badacza, społeczne warunki uzyskania przez niego wyniku czy język, którym się on posługuje. Co jednak znaczy „respektować prawdę”? Znaczy to: uznać ją i działać zgodnie z nią. Uznanie za prawdziwe twierdzenia, że pewna substancja używana w laboratorium jest trucizną dla ludzkiego

²⁶ Ajdukiewicz, *O wolności nauki*, s. 276.

organizmu, rodzi powinność działania zgodnie z poczynionym rozpoznaniem, na przykład wprowadzenia środków bezpieczeństwa dla badaczy; a uznanie za prawdziwe twierdzenia o związku między temperaturą a ciśnieniem rodzi powinność uwzględnienia tego faktu przy obliczaniu wytrzymałości kotła parowego. Respekt należy się prawdzie jako takiej, a nie tylko tej zdobytej dzięki badaniom nauk eksperymentalnych. Nauki filozoficzne również odkrywają prawdy, na przykład prawdę, że człowiek posiada godność. Respekt dla prawdy wymaga postępowania zgodnie z tą prawdą – także w przypadku wykonywania kroków składających się na metodę naukową. W przeciwnym wypadku należałoby dogmatycznie ustalać, której prawdzie należy się, a której nie należy się respekt, na przykład odrzucając twierdzenie o godności osoby ludzkiej jako fałszywe, czego, jak sądzę, nikt nie jest gotów uczynić. Dyskusja może dotyczyć co najwyżej tego, które czyny respektują tę prawdę, a które są jej przeciwne, a także tego, które byty obdarzone są tego rodzaju normującą działaniem godnością. W tym sensie nauka „zagnieżdżona” jest nie tylko w metafizyce, ale też w etyce.

By odrzucić wniosek mówiący, że ograniczenia moralne w nauce mają – ze względu na respekt dla prawdy – charakter wewnętrzny, należałoby zadekretować, że prawda nie jest celem nauki albo że filozofia nie jest nauką (nie formułuje prawd), albo że wszystkie sądy wartościujące są nie-prawdami (nie przypisuje się im wartości logicznej i przez to nie mają mocy wiążącej). To ostatnie rozwiązanie rodzi problem, ponieważ uprawianie nauki wymaga wydawania sądów wartościujących. Konieczność ta ujawniła się już we wcześniejszych rozważaniach dotyczących naukowości bądź nienaukowości problemu badawczego czy metody prowadzenia badań naukowych. Można oczywiście zadekretować, że sądy wartościujące poznawczo, czyli takie, które orzekają wartości poznawcze o elementach nauki, mają wartość logiczną, a inne nie – zadekretowanie tego skazywałoby jednak naukę na sterowanie z zewnątrz. Kto bowiem miałby decydować, które wartości są, a które nie są poznawcze? Problem jest zresztą jeszcze bardziej skomplikowany, ponieważ istnieją dobre racje, by uznać, że w uprawianiu nauki odgrywają rolę także wartości pozapoznawcze²⁷. Krótko mówiąc, „koszt” odrzucenia rozwiązania

²⁷ Szerzej na temat zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Wartości pozapoznawcze jako wehikul racjonalności nauki*, w: *Religia – nauka – kultura*, red. Z. Drozdowicz, S. Sztajer, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, Poznań 2011, s. 9-25. Podążając za myślą Ernana McMullina, można rozmaite wartości potraktować jako standardowe bądź niestandardowe czynniki epistemiczne. Czynnikiem epistemicznym jest wszystko, co naukowiec traktuje jako zasadniczą część swojej argumentacji – do czynników tych mogą należeć zasady metafizyczne, teologiczne czy sądy wartościujące. Rozróżnienie czynników standardowych i niestandardowych znosi dychotomię czynników zewnętrznych i wewnętrznych jako nieadekwatną (zob. E. M c M u l l i n, *Racjonalne i społeczne parametry nauki*, tłum. A. Olech, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 19(1983) nr 4(76), s. 521-536).

uznającego normy moralne za wewnętrzne normy nauki ze względu na jej cel, którym jest odkrywanie prawdy, i zasadę respektu dla każdej prawdy, jest bardzo wysoki, ponieważ w konsekwencji deformuje ono naturę nauki i skazuje ją na dogmatyzm.

WOLNOŚĆ WYBORU ROZWIĄZANIA PROBLEMU

Ze względu na ramy niniejszych rozważań pominiemy opis etapu zbierania danych i ich interpretowania i przejdziemy od razu do analizy etapu, na którym formułowane jest rozwiązanie problemu, czy też – mówiąc ogólniej – na którym dokonuje się formułowanie teorii wyjaśniającej. Poczynione już ustalenia pozwalają określić, na czym polega wolność wyboru teorii czy twierdzenia stanowiących rozwiązanie postawionego problemu. „Wolność do” jest w tym kontekście wolnością wyboru tego rozwiązania, za którym przemawiają racje naukowe, na przykład dane zebrane po wykonaniu kroków przepisanych przez metodę. Zauważmy, że w tym wypadku „wolność do” jest koniecznością, stanowi bowiem warunek racjonalności. Nakaz racjonalności głosi, że powinniśmy akceptować to, co poparte jest argumentami, i z siłą, na jaką pozwalają argumenty. Mamy do tego prawo i nie istnieje obowiązek akceptacji czegoś, co powyższego warunku nie spełnia. Racjonalność tego rodzaju stanowi warunek naukowości. „Wolność od” sprowadza się więc w tej sytuacji do tego, że wybór rozwiązania nie jest nakazany ani zakazany przez autorytet zewnętrzny. Wszelkie ograniczenie wolności myślenia stawałoby się ograniczeniem naukowości.

Jednakże i w tym wypadku pojawia się ryzyko związane z faktem sponsorowania nauki przez podmiot zewnętrzny, który może „zachęcać” do zajęcia się konkretnym pytaniem. W pewnych sytuacjach ewentualność ta zagraża realizacji celu nauki rozumianego jako odkrywanie, jaki świat jest, i budowanie jego spójnego obrazu. Po pierwsze, rozwiązywanie problemów ma charakter punktowy, nie zbudujemy więc obrazu świata, o ile nie włączymy rozwiązania poszczególnego problemu w gmach wiedzy – a to już nie jest elementem rozwiązania zadanego badaczom problemu. Po drugie, rozwiązanie problemu badawczego powinno spełniać oczekiwania klienta, który badania finansuje – i to właśnie z tego punktu widzenia należy prowadzić krytykę projektowanych badań i otrzymywanych wyników. Tradycyjne kryteria wartości wyniku, takie jak prawdziwość, uzasadnienie, moc predykcyjna czy spójność z gmachem wiedzy, mogą, ale wcale nie muszą być kryteriami oceny rozwiązań. Skoro podjęliśmy się badań nad korzystnym wpływem cukru na organizm człowieka, przy czym badania te finansowane są przez producentów cukru, to nasze wyniki mają odpowiadać na tak zadane pytanie. Zawsze bowiem można tak zaprojektować badanie, że otrzymamy oczekiwane dane. Fakt, że

odpowiedź będzie fragmentaryczna, że inne badania wskazują na zagrożenia związane ze spożywaniem cukru, wykracza poza to, do czego się zobowiązaliśmy, przyjmując fundusze od sponsora. Co więcej, nawet gdyby badania nad szkodliwością cukru nie zostały przeprowadzone, to nie mamy obowiązku, by pytanie o tę szkodliwość postawić. Mamy więc do czynienia z osobliwą sytuacją: w świetle zebranych danych racjonalnie uznano, że cukier jest korzystny dla organizmu, w świetle zaś wiedzy szerszej wynik ten nie ma charakteru racjonalnego, ponieważ ignoruje ustalone w nauce fakty. Byłby to, można sądzić, przykład czegoś, co Ajdukiewicz nazywa dogmatyzmem metodologicznym, polegającym na przyjęciu twierdzenia, które nie ma wystarczającego uzasadnienia, lub na przypisaniu mu wyższej rangi poznawczej niż ta, na którą pozwala uzasadnienie. Być może byłby to nawet przykład doktrynerstwa metodologicznego, czyli uznania twierdzenia (lub podtrzymywania twierdzenia), mimo że są wystarczające racje do jego odrzucenia²⁸.

Rozważania nad racjonalnością i wolnością tego etapu badania, który niejako wieńczy proces poszukiwania rozwiązania problemu, czyli nad akceptacją pewnego twierdzenia jako *d o b r e g o* rozwiązania prowadzą do dwóch istotnych wniosków. Po pierwsze, owa akceptacja rządzona jest kryteriami naukowości, podobnie jak to miało miejsce w przypadku wyboru metody. Po drugie, nauka ma fundament etyczny, co oznacza, że badacz ma moralny obowiązek respektować owe kryteria lub poddać kryteria naukowej debacie. Jest to – wraz z wolnością – warunek postępu naukowego. Nim jednak rozważymy to ostatnie twierdzenie, przyjrzyjmy się ostatniemu z etapów badania naukowego: ogłoszeniu wyników.

WOLNOŚĆ PUBLIKACJI WYNIKÓW BADAŃ

Opublikowanie wyników badań naukowych jest naturalną konsekwencją przeprowadzenia tych badań, chociaż na przykład Kamiński nie włącza tego kroku do struktury procesu badawczego²⁹. „Wolność do” wymaga, by badacz (czy zespół badawczy) mógł ogłaszać rezultaty swoich badań lub ich nie ogłaszać, a „wolność od” oznacza, że żaden autorytet zewnętrzny nie nakazuje ani nie zakazuje ogłaszania tychże rezultatów. Ajdukiewicz słusznie zauważa, że „wolność nauki nie wymaga wolności słowa dla każdego głupstwa, lecz wymaga ona tylko *wolności słowa naukowego*”³⁰. Można jednak przyjąć, że jeśli rezultat badań został zaakceptowany, to spełnia on warunki naukowości.

²⁸ Por. A j d u k i e w i c z, *O wolności nauki*, s. 275n.

²⁹ Por. K a m i ń s k i, dz. cyt., s. 203-205.

³⁰ A j d u k i e w i c z, *O wolności nauki*, s. 267.

Ajdukiewicz doprecyzowuje też cztery warunki naukowości: (1) wypowiedź „musi dotyczyć takich spraw, którymi nauka się zajmuje”³¹ oraz „musi wzbogacać naukę w sposób istotny”³²; (2) wypowiedź „musi być z należyłą ścisłością sformułowana”³³; (3) twierdzenie musi być uzasadnione i głoszone ze stanowczością dostosowaną do stopnia uzasadnienia („Racjonalna postawa wobec głoszonych twierdzeń nie wymaga więc tego, by twierdzenia te były dobrze uzasadnione. Wymaga tylko tego, aby je podawać ze skromnością odpowiadającą stopniowi uzasadnienia”³⁴); (4) twierdzenie musi być osadzone w szerszym kontekście naukowym („Czwartym warunkiem naukowości jakiejś wypowiedzi jest, by nie zdradzała ona ignorancji autora w tej dziedzinie nauki, do której ta wypowiedź należy”³⁵). Sformułowane przez Ajdukiewicza warunki naukowości wypowiedzi – choć podane w sposób ogólny – dostarczają dwóch istotnych wskazówek. Po pierwsze, naukowość wypowiedzi jest stopniowalna i podlega ocenie członków wspólnoty naukowej. Osoba, która zgłasza referat czy artykuł, zapewne uważa, że wypowiedź spełnia warunki naukowości – i właśnie dlatego chce się jej treścią podzielić. Natomiast osoby jej równorzędne (ang. peers) mogą jej pracę ocenić z punktu widzenia własnej wiedzy i doświadczenia. Mechanizm recenzji dokonywanych przez osoby równorzędne (ang. peer-reviews), swoista „cenzura wewnętrzna” nauki, służy temu właśnie celowi – ma zapewnić, że coś, co zostaje włączone w sferę publiczną jako naukowe, faktycznie spełnia standardy nauki. „Cenzura” tego rodzaju nie stanowi naruszenia wolności nauki. Pojawia się jednak ryzyko nieuczciwego, zbyt surowego recenzowania (na przykład, gdy recenzent nie chce, aby opublikowano wyniki badań, nad którymi on sam również pracuje), recenzowania pozytywnego bez wystarczających ku temu racji (co z kolei prowadzi do osłabiania standardów naukowości) albo też uznawania, że wypowiedzi naukowo wartościowe pojawiają się wyłącznie w określonych miejscach (na określonych konferencjach czy w konkretnych czasopismach). Pierwsze dwa przypadki to zasadniczo wewnętrzna sprawa nauki – po raz kolejny wskazują one, że nauka ma fundament etyczny, bez naukowej uczciwości badaczy mechanizm „peer review” nie będzie bowiem działał. Przypadek trzeci dotyczy kwestii wobec nauki zewnętrznej, regulowanej przez prawo, na przykład gdy w zarządzeniach dołączonych do ustawy *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*³⁶ ogłaszane są listy wydawnictw uznanych za naukowe, a publikowanie w tych wydawnictwach

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 268.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 269.

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*, „Dziennik Ustaw” 2018, poz. 1668.

pozwala badaczom zaliczyć opublikowane pozycje do dorobku naukowego. W podobny sposób ogłaszane są listy czasopism przypisujące publikowanym w nich artykułom określoną punktację, rzekomo świadcząca o jakości wyników badań. Tworzenie tego rodzaju list nie pozostaje bez wpływu na wolność nauki, gdyż kwalifikacja publikacji jako naukowej lub nienaukowej odbywa się wówczas w sposób wobec samej nauki zewnętrzny, naukowcy są zaś niejako przymuszani do podporządkowania się owym zewnętrznym standardom³⁷. Po drugie, osadzenie rezultatów badań w szerszym kontekście okazuje się wymogiem naukowości. To zaś pokazuje, dlaczego fragmentaryczny wynik, który rozwiązuje problem wskazany przez sponsora badań, nie jest jeszcze naukowy, nawet jeśli w praktyce „działa” i został uzyskany metodami naukowymi.

Uznanie, że badaczowi przysługuje wolność ogłaszania wyników prowadzi do dwóch problemów. Może na przykład pojawić się konflikt między wolnością głosu „słowa naukowego” a interesem państwa (choćby w przypadku wyników badań nad kwestiami militarnymi) bądź sponsora (związany na przykład z prawem opatentowania wyniku). Które „interesy” mogą, a nawet powinny zasadnie ograniczać wolność słowa naukowego? Odpowiedź na to pytanie wykracza poza rozważania związane z celem obecnego artykułu. Jako pewna wskazówka może natomiast posłużyć odpowiedź na pytanie, po co człowiek uprawia naukę, niezależnie bowiem od tego, czy nauka ma służyć rozumieniu świata, czy jedynie kontroli nad nim, wiedza naukowa jawi się jako dobro dla człowieka i fakt ten wyznacza ramy poszukiwania odpowiedzi na stawiane w ramach nauki pytania szczegółowe. Drugi problem można wyrazić w postaci pytania: Czy istnieje wiedza, której – mimo jej naukowego charakteru – nie powinno się ogłaszać? Przykłady protestów przeciwko publikacji wyników badań naukowych można łatwo znaleźć. Znana jest na przykład kontrowersja wokół badań nad zmodyfikowanym wirusem ptasiej grypy³⁸, których rezultaty mogą zostać wykorzystane choćby przez terrorystów. Stawia się też pytanie, czy rezultaty eksperymentów nieetycznych powinny być publikowane – w tym kontekście dyskutowany jest przypadek eksperymentów prowadzonych przez niemieckich lekarzy w obozach koncentracyjnych³⁹. Obok kontrowersji wokół niemoralnego zdobycia i niemoralnego wykorzystania wiedzy toczy się też dyskusja dotycząca konsekwencji rozpowszechniania wiedzy. Mówi się w tym drugim kontekście o materialnych konsekwencjach

³⁷ Szerzej na ten temat zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Academia in the Grip of the Wolf and Its Utopia*, „Minerva” 60(2022) nr 1, 139-158.

³⁸ Zob. J. K a i s e r, *Controversial Experiments That Could Make Bird Flu More Risky Poised to Resume*, Science, <https://www.science.org/content/article/exclusive-controversial-experiments-make-bird-flu-more-risky-poised-resume>.

³⁹ Zob. np. F. B a y l i s, *To Publish or Not to Publish*, „Nature: Biotechnology” 38(2020), s. 271 (<https://www.nature.com/articles/s41587-020-0435-1>).

„owoców” nauki, które pojawiają się w rezultacie ich funkcjonowania, oraz o skutkach, jakie powodują one w świadomości ludzi, gdy twierdzenia nauki wykorzystywane są do interpretacji świata oraz do ustanawiania praktyk społecznych. Czy jednak w imię niepożądanych konsekwencji można ograniczyć wolność wypowiedzi w nauce? W literaturze przedmiotu zarysowują się trzy stanowiska. Pierwsze z nich głosi, że żadne konsekwencje rozpowszechnienia wiedzy nie stanowią racji ograniczania wolności. Wiedza naukowa jest ogólna, bezosobowa i publicznie dostępna, a wszelkie zastrzeżenia co do konsekwencji jej zdobycia i upowszechnienia dotyczą informacji o konkretnej jednostce i jej prywatnych sprawach. Ponadto ludzkość jest w stanie zaadaptować się do każdej wiedzy, jeśli nawet nowe twierdzenia są początkowo uznawane za sprzeczne z powszechnie przyjętymi ideałami czy przekonaniem. Pogląd tego rodzaju głosi na przykład Peter Gärdenfors⁴⁰. Z kolei Nicholas Rescher pisze: „Pewne informacje nie są po prostu dla nas bezpieczne – nie dlatego, że jest coś złego w ich posiadaniu [...], ale dlatego, że jest to ten rodzaj kwestii, do radzenia sobie z którym my ludzie nie jesteśmy dobrze przygotowani. Są rzeczy, których po prostu nie powinniśmy wiedzieć”⁴¹. Zdaniem Reschera zdobywanie tego rodzaju wiedzy byłoby z naszej strony nierozważne, a narzucanie jej innym – niemoralne. Oba poglądy wklęają się w różnorakie trudności⁴² – i dlatego bronię tezy, że ogłoszenie wyników, jak każdy czyn, ma być godziwe, a sama „naukowość” wyniku i dobra intencja badacza jeszcze tej godziwości nie gwarantują. W przypadku czynu godziwego bierze się bowiem pod uwagę także przewidywane konsekwencje podjęcia działania. Widoczne jest to zwłaszcza wtedy, gdy naukowcy występują w roli ekspertów, czyli prowadzą badania, by zlecającemu je podmiotowi udzielić informacji, co należy czynić, by osiągnąć określony przezeń cel. Cel ów stanowi wartość dla podmiotu zlecającego badania, a naukowcy – poprzez dostarczenie mu wyników swoich badań – zapewniają środki realizacji tejże wartości, tym samym ponosząc współodpowiedzialność za konsekwencje jego działania. Kluczowe jest tu pytanie o przyczynę celową, a mianowicie: Po co jest nauka? Odpowiedź: „By zdobyć prawdy o rzeczywistości”, nie okazuje się wystarczająca, można bowiem zapytać: „A po co nam te prawdy?”. Wiedza po raz kolejny więc ujawnia się jako dobro dla człowieka, a człowiek jest bytem osobowym. Zastanawiając się, czy opublikować wyniki

⁴⁰ Zob. P. Gärdenfors, *Is There Anything Which We Should Not Want to Know?*, w: *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, red. J.E. Fenstad, Elsevier, New York 1990, s. 63-78.

⁴¹ N. Rescher, *Forbidden Knowledge*, w: tenże, „*Forbidden Knowledge*” and Other Essays on the Philosophy of Cognition, Reidel, Dordrecht 1987, s. 1-16. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – A.L.K.

⁴² Por. Lekka-Kowalik, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, s. 130-132; zob. też: t a ż, *O wolności i granicach badań naukowych*, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, red. Z. Zdybicka i in., Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 575-590.

badania, musimy więc postawić sobie pytanie: „Czy to jest dobre dla osoby?”. Decyzja o opublikowaniu wyników czy też o rezygnacji z ich ogłoszenia jest tu kwestią dotyczącą natury nauki, a więc wewnętrzną kwestią nauki. Stanowi ona składową „wolności do”: wolności ogłoszenia wyników badań.

WOLNOŚĆ NAUKI JAKO WARUNEK ZAUFANIA

Teza, że współczesna nauka jest przedsięwzięciem zespołowym, a postęp w badaniach wymaga wzajemnego zaufania badaczy, jest właściwie truizmem. Fakt ten ma natomiast konsekwencje dla rozumienia wolności nauki. Wielu uczonych, w tym przywoływany wielokrotnie w tych rozważaniach Ajdukiewicz, zakorzenia wolność publikacji w prawie do wolności słowa. Michael Polanyi proponuje jednak, by wolność traktować jako zasadę skutecznie koordynującą badania naukowe. „Koordynująca siła wolności w nauce – pisze – polega na tym, że każdy naukowiec dostosowuje swe działania do rezultatów dotąd osiągniętych przez innych”⁴³. I wyjaśnia: „Na każdym kroku naukowiec wybiera spośród wyników uzyskanych przez innych te elementy, które może najlepiej wykorzystać do własnego zadania, i wnosi najlepszy możliwy wkład w naukę, otwierając tym samym pole dla innych naukowców, by oni mogli z kolei wnieść do niej swój optymalny wkład”⁴⁴. Idea wolności jako zasady koordynującej badania naukowe wskazuje natomiast na ważny aspekt wolności: wolność staje się podstawą zaufania, a zaufanie jest w uprawianiu nauki niezbędne. Kiedy naukowiec czy zespół naukowców wybiera – w sposób wolny od zewnętrznych nacisków – pewne elementy gmachu wiedzy jako podstawę projektu badawczego, zakłada *implicite*, że owe elementy zostały wprowadzone do tegoż gmachu w sposób wolny. Owo „zakładanie *implicite*” stanowi wyraz zaufania do innych badaczy, i to w podwójnym sensie. Po pierwsze, korzystając z wyników innych badaczy, ufamy, że zostały one wprowadzone do wiedzy ogólnej w sposób wolny, spełniając standardy naukowości, nie zaś dlatego, że autorytet zewnętrzny nakazał ich wprowadzenie. Podejrzanie, że ktoś z zewnątrz nakazał ogłosić pewne twierdzenia jako naukowe, podważa zasadność ich wykorzystania w dalszych projektach. Co więcej, zakładamy, że w gmachu nauki znajdziemy wszystkie wyniki, jakie inni uzyskali, eksplorując interesujący nas temat, jak również, że żaden autorytet zewnętrzny nie zakazał publikacji którychś rezultatów. Przyj-

⁴³ M. P o l a n y i, *Freedom in Science*, „Bulletin of the Atomic Scientists” 6(1950) nr 7, s. 195.

⁴⁴ Tamże. Szerzej na temat Michaela Polanyi’ego koncepcji wolności zob. np. J.R. B a k e r, *Michael Polanyi’s Contributions to the Cause of Freedom in Science*, „Minerva” 16(1978) nr 3, s. 382-396; P. H a r t l, *Michael Polanyi on Freedom of Science*, „Synthesis Philosophica” 54(2012) nr 2, s. 307-321.

mujemy też, że jeśli nawet z jakichś względów szczegóły badań nie zostały opublikowane, to można będzie przynajmniej odnaleźć informację o ich istnieniu, co umożliwi kontakt z tymi, którzy badania te prowadzili, i ewentualne dotarcie do nieopublikowanych wyników. Wolność ogłoszenia wyników badań okazuje się zatem podstawą zaufania do ich rzetelności, oczywiście pod warunkiem, że za cel badań naukowych uznajemy odkrywanie, jaki świat jest (a więc formułowanie prawd o rzeczywistości), i zakładamy, że również innym badaczom cel ten przyświeca i dlatego opublikowali określone rezultaty, powstrzymując się od publikacji innych. Prawda, wolność, uczciwość i zaufanie okazują się całością, której elementy wzajemnie się warunkują i wspierają. Jeśli zagrożony jest jeden z tych elementów, zagrożone są też wszystkie pozostałe i dlatego nakaz obrony wolności nauki jest częścią ethosu nauki.

Brak formalnego zakazu nie gwarantuje wolności nauki. Zewnętrzna struktura społeczno-prawna, w której funkcjonuje nauka, może – jak już zostało wskazane – wprowadzać regulacje sprawiające, że wybory pewnych tematów badawczych (niezależnie od ich wartości poznawczej) stają się „nieopłacalne” z punktu widzenia możliwości finansowania badań bądź uzyskania pozytywnej oceny zewnętrznej czy to ośrodka naukowego, czy to indywidualnego badacza. Nie inaczej jest w przypadku możliwości publikacji – może być tak, że badacz ma wolność opublikowania uzyskanych wyników, ale z pozanaukowych względów nie ma takiej możliwości lub też możliwości tego rodzaju są wyraźnie ograniczone. Było tak na przykład w przypadku Jamesa R. Flynna, emerytowanego profesora z Nowej Zelandii i uznanego specjalisty w zakresie badań nad ludzką inteligencją, który podpisał umowę z brytyjskim wydawnictwem Emerald Press na książkę zatytułowaną *In Defense of Free Speech: The University as Censor*. Po zapoznaniu się z jej treścią, wydawnictwo wycofało się jednak z umowy, argumentując, że zgodnie z prawem Wielkiej Brytanii „praca może być postrzegana jako podżegająca do nienawiści rasowej i podsycająca nienawiść religijną” i że chociaż autor wyraźnie «nie miał zamiaru promować rasizmu», intencja może być «nieistotna», ponieważ zgodnie z prawem brytyjskim «jedynym testem jest to, czy istnieje ‘prawdopodobieństwo’, że w konsekwencji tej pracy może pojawić się nienawiść rasowa»⁴⁵. „Jeśli możesz książkę wyeliminować, nie musisz jej palić”⁴⁶, zauważa sarkastycznie Aram Bakshian. Ostatecznie książka została opublikowana przez inne wydawnictwo pod tytułem *A Book Too Risky to Publish: Free Speech and Universities*⁴⁷. Tak w świecie anglosaskim, jak i w Polsce, powstał już cały szereg

⁴⁵ A. B a k s h i a n Jr, *A Book Too Risky to Publish*, „The Washington Times” z 14 II 2020, <https://www.washingtontimes.com/news/2020/feb/14/book-review-a-book-too-risky-to-publish/>.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Zob. J.R. F l y n n, *A Book Too Risky to Publish: Free Speech and Universities*, Academica Press, London – Washington, DC, 2019.

prac o zagrożeniach wolności nauki, co świadczy o tym, jak poważny jest ten problem, a także wskazuje na jego charakter globalny.

Struktury, które sprawiają, że pewne badania lub publikacje stają się „nieopłacalne”, można nazwać strukturami zniechęcania. Sytuacja polega bowiem na tym, że chociaż żaden autorytet zewnętrzny niczego badaczom formalnie nie zakazuje, to jednak niepoddanie się strukturze oznacza ryzyko zaprzepaszczenia ich statusu akademickiego. Rodzi się w ten sposób tendencja, by „zakazywać” sobie poszukiwania pewnej wiedzy, swoista autocenzura po stronie badaczy, motywowana ich racjonalną obawą o swoją przyszłość. Wszystko to przekłada się na problem wolności akademickiej (której nie należy utożsamiać z wolnością nauki) oraz autonomii instytucji naukowych, analiza tych zagadnień wymaga jednak rozważań wykraczających poza ramy niniejszego artykułu. I chociaż obecny tekst prowadzi raczej do pytań niż do odpowiedzi na nie, pozwala zasadnie sformułować pewne wnioski.

KILKA WNIOSKÓW

Analiza badań naukowych jako serii decyzji ukazała, że wolność nauki stanowi ich konieczny warunek: naukowiec czy zespół naukowców musi być wolny w zakresie podejmowania decyzji dotyczących przedmiotu i pytania badawczego oraz metody uzyskania i akceptacji wyniku, a także jego publikacji (tylko te etapy badania naukowego były w niniejszym tekście rozpatrywane); badacze muszą też być wolni od zewnętrznych nakazów czy zakazów podejmowania konkretnych decyzji. Racją tej wolności okazuje się prawda rozumiana jako *adaequatio intellectus et rei*. Bez uznania prawdy za cel badań naukowych wymóg wolności traci sens. Dlaczego jednak tak właśnie rozumiana prawda stanowi fundament wolności nauki? Odpowiedź brzmi: Bo tylko prawda ma moc wiążącą i zobowiązuje każdy podmiot poznający do jej uznania i do postępowania zgodnie z nią. Wolność jest niezbędna, by zobowiązanie to wypełnić. Także kryteria naukowości, które służą uzasadnianiu wyborów konstytuujących badanie naukowe, znajdują swoje ostateczne uzasadnienie w celu nauki. Obrona wolności nauki staje się w świetle tych stwierdzeń elementem jej ethosu, bez niego bowiem nauka przestaje być tym, czym ma być – odkrywaniem i wyjaśnianiem tego, jaki świat jest. A ponieważ wiedza naukowa jest dobrem dla człowieka – wartością, obrona wolności nauki staje się obroną człowieka. Wolność jest też warunkiem wzajemnego zaufania – odwołując się w swoich badaniach do wyników innych badaczy, zakładamy, że umieścili oni te wyniki w gmachu wiedzy w sposób wolny, nie zaś pod naciskiem, i że wyniki te spełniają standardy naukowości – zakładamy więc uczciwość poznawczą innych.

Prawda, wolność, uczciwość i zaufanie ponownie okazują się stanowić całość, której elementy wzajemnie się warunkują i wspierają.

Drugi wniosek nieco komplikuje powyższe twierdzenia. Nauka „zagnieżdżona” jest w metafizyce, epistemologii i etyce – słowem, w filozofii. Skoro jednak nie można mówić o jednej filozofii, nie można też nakazywać ani zakazywać nikomu przyjmowania określonych założeń filozoficznych niezbędnych do uprawiania nauki. Można je natomiast poddawać dyskusji, podważać je lub argumentować na rzecz ich prawdziwości. To dlatego dialog naukowców z filozofami niezbędny jest do rozwoju nauki.

„Zagnieżdżenie” nauki w filozofii ma natomiast – i to jest trzeci wniosek – konsekwencje dla rozumienia moralnych ograniczeń wolności prowadzenia badań naukowych. „Wewnętrznej cenzury”, czyli mechanizmów wzajemnej kontroli naukowości problemu, metody jego badania czy rozwiązania, nie uznajemy za ograniczenie wolności nauki, „wolność do” oznacza bowiem wolność wyboru tego, co spełnia standardy naukowości. Normy moralne są natomiast często postrzegane jako ograniczające wybór naukowy (zwłaszcza wybór metody badań) z zewnątrz. Skoro jednak nauka jest z istoty „zagnieżdżona” w filozofii, to normy te stanowią dla nauki konsekwencję owego „zagnieżdżenia”, a podział na normy wewnętrzne i zewnętrzne traci tu sens – normy moralne stają się niestandardowymi standardami naukowości. Dlatego nie uznajemy nazistowskich lekarzy za wielkich naukowców, nawet jeśli otrzymane przez nich wyniki są prawdziwe i użyteczne. I dlatego rozpatrzenie konsekwencji przeprowadzenia i opublikowania badań pozostaje kwestią wewnętrzną nauki, a nie sprawą zewnętrznych regulacji.

Czwarty wniosek dotyczy faktycznego, choć nieformalnego ograniczenia wolności nauki. Badanie naukowe to seria decyzji rzeczywiście wykonanych. Okazuje się jednak, że można zbudować taką strukturę społeczno-prawną, w której decyzje nie są podporządkowane celowi nauki, ale realizacji interesów zewnętrznych. W dłuższej perspektywie okazuje się to dla nauki szkodliwe, ponieważ otrzymywane w ten sposób rozwiązania są fragmentaryczne, słabnie krytycyzm, bo nie ma już wówczas powodu, by go rozwijać (rozwiązania „działają” i podmiot zewnętrzny jest usatysfakcjonowany), nie będzie też kontynuowana budowa spójnej wizji świata – ostatecznie więc nauka przestanie dążyć do zrozumienia świata i przekazywania tego rozumienia społeczeństwu. Wtedy jednak i wolność w analizowanym tu sensie nie będzie nauce potrzebna, a badacze staną się „umysłami do wynajęcia”. Oczekując od badaczy odpowiadania na bieżące potrzeby społeczne, nie zawsze dostrzegamy tę konsekwencję.

Na każdym etapie badań istnieje oczywiście ryzyko nadużycia wolności nauki lub poddania się presji zewnętrznej, bez wolności jednak nie będzie ani nauki, ani wiedzy naukowej. Nic więc dziwnego, że Joseph Ratzinger twierdzi, iż do istoty akademickości należy wolność „pomyślenia wszystkiego, pytania o wszystko oraz powiedzenia wszystkiego, co w toku zmagania o prawdę jawi się

jako godne powiedzenia, zapytania czy pomyślenia⁴⁸. Taką wolność – w pewnych okolicznościach niebezpieczną – uprawomocnia tylko fakt, że prawda jest sama w sobie wystarczająco cenna. Jeśli kryterium prawomocności poszukiwań naukowych czynimy skuteczność czy użyteczność, wolność akademicka znika. Warto o tym pamiętać przy opracowywaniu polityki naukowej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Abrahams, Marc. *Antynoble*. Translated by Rafał Śmietana. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- Ajdukiewicz, Kazimierz. "O wolności nauki." In Ajdukiewicz, *Język i poznanie*. Vol. 2. *Wybór pism z lat 1945-1963*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PAN, 1985.
- . "Co to jest wolność nauki." *Życie Nauki* 1, no. 6 (1946): 417–26.
- Arystoteles. *Metafizyka*. In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 2. "Fizyka." "O niebie." "O powstawaniu i niszczeniu." "Meteorologia." "O świecie." "Metafizyka." Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1990.
- Baker, John R. "Michael Polanyi's Contributions to the Cause of Freedom in Science." *Minerva* 16, no. 3 (1978): 382–96.
- Bakshian, Aram Jr. "A Book Too Risky to Publish." *The Washington Times*, 14 February 2020. <https://www.washingtontimes.com/news/2020/feb/14/book-review-a-book-too-risky-to-publish/>.
- Baylis, Françoise. "To Publish or Not to Publish." *Nature: Biotechnology* 38 (2020): 271. <https://www.nature.com/articles/s41587-020-0435-1>.
- Bronk, Andrzej, and Monika Walczak. "Metoda naukowa." In *Metodologia nauk*. Part 1. *Czym jest nauka?* Edited by Stanisław Janeczek, Monika Walczak, and Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Dziennik: Gazeta Prawna, Wiadomości. "Antynoble 2009, czyli co lepsze: dostać pełną czy pustą butelką w głowę." <https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/454072,antynoble-2009-czyli-co-lepsze-dostac-pelna-czy-pusta-butelka-w-glowe.html>.
- Flynn, James R. *A Book Too Risky to Publish: Free Speech and Universities*. London and Washington, DC: Academica Press, 2019.
- Francuz, Piotr, and Robert Mackiewicz. *Liczby nie wiedzą, skąd pochodzą*. Lublin: Redakcja Wydawnictwa KUL, 2005.
- Gärdenfors, Peter. "Is There Anything Which We Should Not Want to Know?" In *Logic, Methodology and Philosophy of Science*. Edited by Jens Erik Fenstad. New York: Elsevier, 1990.
- Hartl, Péter. "Michael Polanyi on Freedom of Science." *Synthesis Philosophica* 54, no. 2 (2012): 307–21.

⁴⁸ J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 199.

- Interia.pl, Wydarzenia. "Jaki jest skład gumy do żucia i o czym świadczy tężyzna ministrów?" <https://wydarzenia.interia.pl/zagranica/news-antynoble-rozdane-jaki-jest-sklad-gum-do-zucia-i-o-czym-swia,nId,5473923>.
- Kaiser, Jocelyn. "Controversial Experiments That Could Make Bird Flu More Risky Poised to Resume." *Science*. <https://www.science.org/content/article/exclusive-controversial-experiments-make-bird-flu-more-risky-poised-resume>.
- Kamiński, Stanisław. *Nauka i metoda: Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1992.
- Kotarbiński, Tadeusz. "O pojęciu metody." In Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki i metodologii nauk*. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1961.
- Laudan, Larry. "The Epistemic, the Cognitive, and the Social." In *Science, Values, and Objectivity*. Edited by Peter Machamer and Gereon Wolters. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2004.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. "Academia in the Grip of the Wolf and Its Utopia." *Mi-nerva* 60, no. 1 (2022): 139–58.
- . "Akademicka nauka przemysłowa i jej normy PRICE." *Filozofia i Nauka* 9 (2021): 29–48.
- . "O prawdzie jako celu nauki i fundamencie jej etosu." In *Spór o prawdę*. Edited by Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, and Paweł Gondek. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2011.
- . *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- . "O wolności i granicach badań naukowych." In *Wolność we współczesnej kulturze*. Edited by Zofia Zdybicka et al. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- . "Wartości pozapoznawcze jako wehikuł racjonalności nauki." In *Religia – nauka – kultura*. Edited by Zbigniew Drozdowicz and Sławomir Sztajer. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM, 2011.
- Leksykon filozofii klasycznej*, s.v. "Wolność" (by Józef Herbut). Edited by Józef Herbut. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1997.
- Łukasiewicz, Jan. *O nauce*. Lwów: Polskie Towarzystwo Filozoficzne, 1934.
- McMullin, Ernan. "Racjonalne i społeczne parametry nauki." Translated by Adam Olech. *Zagadnienia Naukoznawstwa* 19, no. 4 (76) (1983): 521–36.
- Modzelewska, Karolina. "Antynoble 2019 rozdane: Wśród laureatów także Polacy." *Wirtualna Polska*. <https://tech.wp.pl/antynoble-2019-rozdane-wsrod-laureatow-takze-polacy,6424039038011521a>.
- Polanyi, Michael. "Freedom in Science." *Bulletin of the Atomic Scientists* 6, no. 7 (1950): 195–8, 224.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, s.v. "Decyzja" (by Mieczysław A. Krapiec). Vol. 2. Edited by Andrzej Maryniarczyk et al. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2001.
- Ratzinger, Joseph. *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*. Translated by Andrzej Czarnocki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2009.

- Rescher, Nicholas. "Forbidden Knowledge." In Rescher, *Forbidden Knowledge and Other Essays on the Philosophy of Cognition*. Dordrecht: Reidel, 1987.
- de Solla Price, Derek J. *Mała nauka – wielka nauka*. Translated by Piotr Graff. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PAN, 1967.
- Stoiński, Andrzej. "Wolność 'od' i 'do' – relacje wzajemne." *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 19 (2013): 315–28.
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r.: Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce. *Dziennik Ustaw* (2018): 1668.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Wolność nauki. Konieczność i ryzyko
DOI 10.12887/35-2022-4-140-11

Przyjmując w punkcie wyjścia tezę, że badania naukowe stanowią serię wykonanych decyzji, autorka analizuje problem „wolności do” i „wolności od” w odniesieniu do czterech wyborów, z dokonaniem których badania tego rodzaju się wiążą. Wybory te dotyczą: przedmiotu i pytania badawczego, metody, tezy (teorii) stanowiącej rozwiązanie postawionego problemu oraz decyzji o publikacji (bądź o rezygnacji z publikacji) uzyskanych rezultatów. Analiza prowadzi do wniosku, że wolność w obu sensach stanowi konieczny warunek uprawiania nauki, a racją tej wolności jest sam cel nauki: dotarcie do prawdy rozumianej jako *adaequatio intellectus et rei*, której uzyskanie pozwala budować spójną wizję świata i zapewnia jego rozumienie. Prawda ma moc wiążącą i zobowiązuje podmiot poznający do jej uznania oraz do postępowania zgodnie z nią, wolność zaś konieczna jest, by zobowiązanie to można było wypełnić. Wolność staje się w ten sposób podstawą wzajemnego zaufania w nauce. Nauka pozostaje „zagnieżdżona” w filozofii i dlatego ograniczenia moralne stanowią kwestię wewnętrzną nauki, nie zaś zewnętrzny nakaz bądź zakaz. Zagrożeniem dla wolności nauki, faktycznym jakkolwiek nie formalnym, jest jednak budowanie takiej struktury społeczno-prawnej, która „motywuje” badaczy do podejmowania decyzji podporządkowanych nie celowi nauki, lecz realizacji interesów zewnętrznych i sprawia, że realizacja celu nauki staje się wielowymiarowo „nieopłacalna”.

Słowa kluczowe: nauka, decyzja, wolność, prawda, kryteria naukowości, zaufanie, polityka naukowa

Tekst powstał w projekcie finansowanym w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” realizowanego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II w latach 2019-2022; nr projektu 028/RID/2018/19.

Kontakt: Katedra Metodologii Nauk, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: ewa.lekka-kowalik@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/ewa.lekka-kowalik>
ORCID: 0000-0002-4834-318X

Agnieszka LEKKA-KOWALIK, The Freedom of Science: Necessity and Risk
DOI 10.12887/35-2022-4-140-11

Having assumed that scientific (scholarly) research comprises a series of decisions which need to be executed, the author analyzes the categories of “freedom to” and “freedom from” applied to the four essential choices made in science, i.e., those regarding (1) the problem and the research question, (2) the methods used throughout the research, (3) the thesis (theory) which solves the problem explored, and (4) whether or not the research results be published. The analysis leads to the conclusion that freedom, in both senses, is a necessary precondition for the practice of science, and that the reason why this is so is the goal of science as such, namely, obtaining truth conceived as *adaequatio intellectus et rei*, which makes it possible for humans to build up a coherent vision of the world and to understand it. Since truth has a “binding force” and obliges the researcher to recognize it and to act in accordance with it, freedom is necessary so that the researcher can meet such a duty. Thus freedom provides the basis for mutual trust among those pursuing science. Science, on its part, is “nested” in philosophy and hence moral constraints are internal to science rather than externally imposed on it. However, an actual yet covert threat to the freedom of science is the socio-legal structure which “inclines” researchers to make their professional decisions so that they represent the interests of external parties rather than comply with the goal of science. In such cases pursuing the goal of science turns out “unprofitable” in numerous respects.

Keywords: science, decision, freedom, truth, criteria of scientificity, science policy

The article is a result of the research conducted at the John Paul II Catholic University of Lublin within the “Regional Excellence Initiative” project funded by Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland from 2019 to 2022 (contract no. 028/RID/2018/19).

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: ewa.lekka-kowalik@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/ewa.lekka-kowalik>

<https://www.kul.pl/agnieszka-lekka-kowalik,22832.html>

ORCID: 0000-0002-4834-318X

Larys LUBOWICKI
Jacek BRECZKO

ZWROT KU ZWIERZĘTOM A STRUKTURY MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO

Jako kontynuatorzy dziewiętnastowiecznej „filozofii podejrzeń” postmoderniści odrzucają koncepcję autonomii i wolności podmiotu ludzkiego. Posługiwanie się językiem – które stanowiło kolejną tradycyjną granicą między ludźmi a zwierzętami – postmoderniści są skłonni traktować jako przeszkodę w poznawaniu świata. W świetle ich poglądów język jest swego rodzaju więzieniem – uniemożliwia poznanie bezpośrednie (niezapośredniczone). Pozbawione jakoby języka zwierzęta są w lepszej sytuacji, potrafią bowiem ujmować rzeczy wprost.

Termin „zwrot ku zwierzętom” (będący polskim tłumaczeniem angielskiego „animal turn”) jest nazwą niezwykle wpływowego i zarazem interesującego (szczególnie z perspektywy historyka idei) zjawiska we współczesnej filozofii i kulturze. Początki tego zjawiska można postrzegać różnie: najdalsza – i najbardziej w tym tekście nas interesująca – perspektywa związana jest z obecnymi w historii filozofii koncepcjami dotyczącymi zwierząt, stanowiącymi źródło, z którego czerpali inicjatorzy owego zwrotu – czy to na zasadzie akceptacji, czy to sprzeciwu – i podłoże, na którym on się rozwijał. Najbliższą wszakże perspektywą – czyli początkiem zwrotu ku zwierzętom sensu stricto – były ruchy kontrkulturowe, których intelektualne podsumowanie i zwieńczenie stanowiły lata siedemdziesiąte dwudziestego wieku. Wtedy to pojawiły się – niczym kamyki poruszające lawinę – dwa nowe pojęcia: bioetyki (ang. bioethics), zaproponowane przez Van Rensselaera Pottera¹, oraz dyskryminacji gatunkowej (ang. speciesism) Richarda D. Rydera² (to ostatnie nawiązuje do rasizmu i seksizmu, czyli dyskryminacji wewnątrzgatunkowej). Wtedy też ukazały się fundamentalne prace (i zaistniały inicjatywy społeczne) związane z etyką środowiskową, etologią oraz doktrynami praw zwierząt i wyzwoleniem zwierząt. Najśłynniejszą bodaj z tych prac okazała się książka Petera Singera, której tytuł – *Animal Liberation*³ – stał się niejako synonimem terminu „animal turn” (co może jednak wprowadzać w błąd, albowiem dzieło Singera reprezentuje podejście utylitarystyczne, które pomija kwestię praw zwierząt – kluczową

¹ Zob. V.R. Potter, *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1971.

² Zob. R.D. Ryder, *Speciesism*, nakładem autora, Oxford 1970.

³ Zob. P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, Harper Collins, New York 1975.

dla tych zwolenników zwrotu, którzy – jak Tom Regan – odwołują się do etyki zasad, a szczególnie do kantyzyzmu⁴). Począwszy od lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia problem relacji ludzko-zwierzęcych stopniowo stawał się przedmiotem jednej z najważniejszych debat kulturowych. Należy podkreślić wielopoziomowość owych debat (od szczytów kultury wysokiej do nizin kultury masowej) oraz ich interdyscyplinarność: biorą w nich udział teologowie, filozofowie, etycy, etolodzy, ekolodzy, biolodzy, socjobiolodzy, psychologodzy, psychologodzy ewolucyjni, kognitywiści, prawnicy, a nawet poeci, pisarze i filmowcy⁵. Nie są to jednak tylko dyskusje, powstał bowiem dynamicznie rozwijający się (i bardzo różnorodny) ruch społeczno-polityczny – ożywiany pewnymi ideałami moralnymi – o zasięgu globalnym.

Głównym celem i zarazem problemem badawczym tego artykułu jest – jak to zostało ujęte w tytule – umieszczenie ideowego nurtu zwrotu ku zwierzętom oraz tak zwanych animal studies w kontekście struktury myślenia filozoficznego. Wzięte zostaną pod uwagę dwa zasadnicze parametry tej struktury: ontologiczny i epistemologiczny, w ich różnych odmianach. Kolejnym krokiem będzie próba rozstrzygnięcia – w sposób niejako aprioryczny w stosunku do realnej historii filozofii – jak w świetle owych kombinacji przedstawia się kwestia statusu zwierząt i ludzi.

CZTERY KULTUROWE ŹRÓDŁA ZWROTU KU ZWIERZĘTOM

Wskażemy – w sposób hasłowy – cztery przyczyny zwrotu ku zwierzętom (poczynając od najogólniejszej)⁶. Zaczniemy od przypuszczenia, że zwrot ów jest jednym z rozlicznych skutków zjawiska zwięźle określanego przez Friedricha Nietzschego jako śmieć Boga⁷ (konserwatywny teolog powiedziałby: odwrócenia się od Boga). Używając jednak terminów mniej poetyckich, można

⁴ Por. T. R e g a n, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983, s. 84.

⁵ Por. M. B a k k e, *Studia nad zwierzętami. Od aktywizmu do akademii i z powrotem?* „Teksty Drugie” 2011, nr 3(129), s. 201.

⁶ Wyróżnienie w artykule tych a nie innych źródeł zwrotu ku zwierzętom wypływa z naszego autorskiego ujęcia, opartego wszakże na krytycznej lekturze licznych publikacji. Na wymienione przez nas przyczyny wskazywali między innymi: Jacek Lejman (zob. J. L e j m a n, *Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy)*, „Problemy Ekorozwoju” 1(2006) nr 2, s. 99-105), Matthew Calarco i Peter Atterton (zob. M. C a l a r c o, P. A t t e r t o n, *Editors' Introduction: The Animal Question in Continental Philosophy*, w: *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, red. P. Atterton, M. Calarco, Continuum, New York 2004, s. xv-xxv) oraz Kari Weil (zob. K. W e i l, *A Report on the Animal Turn*, „Differences” 2010, nr 2(21), s. 1-23).

⁷ Por. np. F. N i e t z s c h e, *Wiedza radosna*, 108, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2002, s. 101.

postawić tezę, że zwrot ku zwierzętom stanowi jeden ze skutków sekularyzacji i osłabiania wpływu religii chrześcijańskiej w świecie Zachodu. W świecie, w którym nie ma Boga – ani głosu Boga – jest milczenie, chłód i absolutny brak sensu. „Wiekuiста cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”⁸ – pisał Pascal, wyobrażając sobie samotność człowieka w pustym kosmosie. Wzrok skierowany w górę, jak wierzano w średniowieczu – ku Bogu, wydaje się trafiać w pustkę, a człowiek, siłą rzeczy, zaczyna rozglądać się po swojej „straszliwej wyspie”⁹ (to kolejne określenie Pascala). Dostrzega tam istoty kształtne, o wyraźnie zaznaczonych rysach indywidualnych, często zachwycająco piękne i przyjazne. Autor niedawno wydanej książki o postrzeganiu zwierząt w filozofii, Matthew Calarco, kilkakrotnie wraca – jak się zdaje, trafiając w sedno – do stwierdzenia przypisywanego Heraklitowi: „Nie lękajcie się. Tutaj też są bogowie”¹⁰. Okazuje się, że nie jesteśmy sami w naszej kosmicznej wędrówce przez galaktyczne pustkowia – „tutaj też są bogowie”, czyli istoty niezwykle złożone, zdolne do odczuwania, a nawet myślenia. Obok nas są zwierzęta, na które powinniśmy zwrócić uwagę w sposób radykalnie odmienny od dotychczasowego – nacechowany „zdziwieniem metafizycznym” oraz życzliwością i dociekliwością badawczą. Zwierzęta bowiem – traktowane dotąd przede wszystkim jako źródło pożywienia i siły roboczej – są towarzyszami naszej kosmicznej wędrówki (dziś najczęściej pozbawionej tradycyjnych religijnych drogowskazów i celu). „Oswajają” one dla nas świat, wzmacniają poczucie sensu naszego istnienia oraz poczucie bezpieczeństwa duchowego. Oto – jak sądzimy – zarazem subtelna i głęboka przyczyna zwrotu ku zwierzętom. Warto może – ponieważ mówimy o skutkach kryzysu tradycyjnej religii – przypomnieć jedną z najbardziej znanych sentencji Leszka Kołakowskiego: „Na pogrzebie jednego Boga, który się przeżył, z nieba sypnął się deszcz innych bogów”¹¹. Wydaje się, że zwrot ku zwierzętom w swojej najbardziej radykalnej odmianie stał się swoistym kultem jednego z owych bogów, kultem o silnym zabarwieniu ideologicznym takie zapowiedzi usuwaliśmy.

Ponieważ Bóg niejako zniknął z horyzontu człowieka, teocentryzm został zastąpiony przez antropocentryzm, co z kolei zrodziło poczucie samotności gatunkowej, a także stało się źródłem takich zbiorowych nieszczęść, jak inspirowane antropocentryzmem świeckie wizje zbawienia w postaci nazizmu i komunizmu oraz władcza i destrukcyjna w skutkach postawa wobec natury. Antropocentryzm i humanizm, uznawane niegdyś za postępowe w zestawieniu

⁸ B. P a s c a l, *Myśli*, 206, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 106.

⁹ Tamże, 693, s. 185.

¹⁰ Zob. M. C a l a r c o, *Boundaries of Human Nature: The Philosophical Animal from Plato to Haraway*, Columbia University Press, New York 2021.

¹¹ L. K o ł a k o w s k i, *Kaplan i blazen*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji*, t. 2, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 179.

ze światopoglądem średniowiecza, poddane zostały gruntownej krytyce, która – w nurcie prozwierzęcym – doprowadziła do swoistego biocentryzmu (sprzężonego z posthumanizmem). Umieszczenie bios w centrum aksjologicznym stało się – w odmianie radykalnej – rodzajem nowego kultu, w którym przyroda jest, jak mówił Kołakowski, „substytutem absolutu”¹². Drugą istotną przyczyną zwrotu ku zwierzętom było zjawisko, które można by nazwać – przez analogię do „rewolucji kopernikańskiej” – „rewolucją darwinowską”. Thomas Huxley, żarliwy (choć niebezskrytyczny) zwolennik Darwina, zastanawiał się, dlaczego naukowcy nie stworzyli tej stosunkowo prostej i klarownej koncepcji rozwoju gatunków wskutek przypadkowych mutacji i przetrwaniu osobników lepiej dostosowanych do otoczenia. Można próbować to wyjaśniać urokiem dzieł albo koncepcji Platona, który wywarł zniewalający wpływ na wyobraźnię filozofów i naukowców, utrwalając schemat kreacjonistyczny, wzmocniony następnie autorytetem Kościoła. Sekularyzacja i osłabienie tego autorytetu przyczyniło się do „odblokowania” wyobraźni, a następnie – zwrotnie – darwinizm przyczynił się do postępów laicyzacji. Uderzał bowiem w kilka istotnych filarów myślenia religijnego w jego odmianie judeochrześcijańskiej: tysiąclecia czasu biblijnego zostały zastąpione setkami milionów, a następnie miliardami lat czasu ewolucyjnego, zakwestionowano wyobrażenie raju (obszaru wolnego od walki o byt), a zatem również grzechu pierworodnego oraz – co w kontekście naszych rozważań najważniejsze – zanegowano wizję stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz jego status „korony” stworzenia, istoty wywyższonej ponad zwierzęta. Darwinizm zbliżył człowieka do zwierząt, a zwierzęta do człowieka. Uświadomiliśmy sobie nasze pokrewieństwo ze wszystkimi zwierzętami, fakt, że mamy – mniej lub bardziej odległych – wspólnych przodków, a w konsekwencji: że jesteśmy zwierzętami. Taka radykalna zmiana „ludzkiej samowiedzy gatunkowej”¹³, by posłużyć się terminologią Jacka Lejmana, wpłynęła zarówno na zmianę postrzegania człowieka, jak i na zmianę postrzegania zwierząt. Zaczęto dostrzegać i akcentować cechy zwierzęce w człowieku (w ramach socjobiologii i psychologii ewolucyjnej) oraz zauważać cechy ludzkie w zwierzętach (w ramach etologii); innymi słowy, zaczęto patrzeć przez pryzmat zwierząt na człowieka i na zwierzęta przez pryzmat człowieka. Oto kolejny krok zwrotu ku zwierzętom, wzmocniony następnie – w neodarwinizmie – odkryciem genów i zdumiewającego podobieństwa genotypów człowieka i innych naczelných.

Trzecia przyczyna zwrotu ku zwierzętom to kryzys ekologiczny. „Koniec wieku XX-tego oraz początek XXI-go – pisze Lejman – charakteryzują się

¹² Tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Znak, Kraków 1999, s. 82, 106.

¹³ Zob. J. L e j m a n, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008.

zmianą postawy człowieka tak wobec przyrody, jak i siebie samego. Powodem tej zmiany wydaje się nade wszystko dostrzeżenie coraz wyraźniej kryzysu ekologicznego, z którego zdaliśmy sobie sprawę w drugiej połowie dwudziestego wieku. Okazało się bowiem, że dotychczasowa, historycznie ukształtowana antropocentryczna postawa wobec świata w obliczu rosnących mocy technicznych doprowadzić może do globalnej katastrofy odczuwalnej nie tylko w biosferze, ale także poprzez nią i w antroposferze¹⁴. Istnieje pogląd, że w związku z niezwykle silnym oddziaływaniem ludzkości – dysponującej od czasu rewolucji przemysłowej coraz potężniejszymi mocami technicznymi – na planetę i jej biosferę, wkroczyliśmy w nową epokę geologiczną zwaną antropocenem. Należy wszakże zauważyć, że owo silne oddziaływanie człowieka nie ogranicza się do ostatnich dekad czy stuleci. Istnieje wiele poszlak, a nawet dowodów na to, że ludzkość odpowiada za ostatnie trzy fale wymierania zwierząt, nazywane również zbiorczo „szóstym wielkim wymieraniem”¹⁵ (wcześniejsze miały miejsce dziesiątki i setki milionów lat temu, ludzkość zatem nie miała z nimi nic wspólnego). Człowiek wykazał niezwykłą skuteczność jako myśliwy i łowca, co doprowadziło do zmniejszenia się liczby gatunków w Afryce i Euroazji oraz do likwidacji megafauny w Australii i w Ameryce. Drugie wymieranie wiązało się z rewolucją agrarną, trzecie zaś – najbardziej nas interesujące – z rewolucją przemysłową, industrializacją, urbanizacją oraz, ogólnie mówiąc, z ekspansją cywilizacji na obszary dziewiczej przyrody. Trzecia przyczyna zwrotu ku zwierzętom wiąże się więc z ochroną biosfery i bioróżnorodności, w tym z obroną i ochroną dzikich zwierząt zagrożonych wyginięciem (nie zaś przede wszystkim zwierząt hodowlanych i domowych, których liczebność w wyniku działalności człowieka radykalnie wzrosła – choć nie wzrósł radykalnie ich dobrostan).

Czwarta przyczyna to pewien silny trend kulturowy (po części polityczny, po części filozoficzny, po części ideologiczny), który można określić jako nurt emancypacyjny. Jeden z jego miarodajnych przedstawicieli, amerykański filozof, pisarz i aktywista prozwierzęcy Steve Best, o stwierdził lapidarnie: „Wyzwolenie zwierząt jest następnym, logicznym rozwinięciem w moralnej ewolucji”¹⁶. Owa ewolucja moralna zaczyna się od emancypacji człowieka i przekonania, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi, co znalazło swój wyraz w amerykańskiej Deklaracji Niepodległości oraz w ideałach rewolucji francuskiej. Kolejny krok stanowi ruch abolicjonistów, zmierzający do zniesienia

¹⁴ T e n ż e, *Człowiek a zwierzę. Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu*, „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 11(2015), s. 283.

¹⁵ Zob. F. S. C h a p i n III i in., *Consequences of Changing Biodiversity*, „Nature” 2000, nr 405(6783), s. 234-242; E. K o l b e r t, *Szóste wymieranie. Historia nienaturalna*, tłum. T. Grzegorzewska, P. Grzegorzewski, Wydawnictwo Filtry, Warszawa 2022.

¹⁶ B a k k e, dz. cyt., s. 193.

niewolnictwa, marksistowskie dążenie do przewyciężenia ucisku klasowego i wyzwolenia spod władzy pieniądza, działalność sufrażystek domagających się emancypacji kobiet i przyznania im praw politycznych; wymienić też należy ruchy antykolonialne i antyrasistowskie (dążące do zniesienia segregacji i dyskryminacji rasowej), wreszcie ruchy stające w obronie mniejszości seksualnych oraz współczesne odmiany ruchu wyzwolenia kobiet, odkrywające i piętnujące różne rodzaje wykluczenia i dyskryminacji związanych z pojęciem płci kulturowej (ang. gender). Wyzwolenie zwierząt wydaje się zatem „logicznym” dopełnieniem owych procesów emancypacji¹⁷ (pojawił się nawet ekofeminizm wspierający ruchy prozwierzęce).

Należy też odnotować włączenie się w trend emancypacyjny filozofów postmodernistów, którzy znajdują w nim liczne wątki bliskie ich wizji świata. Wymieńmy hasłowo niektóre. Po pierwsze, relatywizm: zwierzęta postrzegają świat na swój sposób i jest to sposób poznawczo równie uprawniony, jak postrzeganie świata przez ludzi. Można by więc mówić o gatunkowym relatywizmie epistemologicznym (w sukurs przychodzą tu zarówno starożytni sceptycy, jak też biologicznie – lecz nie transcendentalnie – zorientowani kantyści). Po drugie, negacja solidnej tożsamości i esencjalnej podmiotowości, zwana niekiedy „śmiercią człowieka”¹⁸. Jedną z linii granicznych między ludźmi a zwierzętami tradycyjna filozofia wytyczyła, wskazując właśnie na fakt, że zwierzęta nie posiadają solidnej tożsamości, samoświadomości i esencjalnej podmiotowości. Postmoderniści twierdzą, że nie mają jej również ludzie, a zatem w tym aspekcie nie różnią się oni od zwierząt. Jako kontynuatorzy dziewiętnastowiecznej „filozofii podejrzeń” postmoderniści odrzucają koncepcję autonomii i wolności podmiotu ludzkiego. W tym przypadku tradycyjne rozróżnienie posiadających wolną wolę ludzi i pozbawionych jej zwierząt również traci rację bytu, zbliżając te istoty do siebie. Posługiwanie się językiem – które stanowiło kolejną tradycyjną granicą między ludźmi a zwierzętami – postmoderniści są skłonni traktować jako przeszkodę w poznawaniu świata. W świetle ich poglądów język jest swego rodzaju więzieniem – uniemożliwia poznanie bezpośrednie (niezapośredniczone). Pozbawione jakoby języka zwierzęta są w lepszej sytuacji, potrafią bowiem ujmować rzeczy wprost. Postmoderniści walczą w różnymi rodzajami wykluczenia i poniżenia, odrzucają też tradycyjny podział na centrum i prowincję¹⁹, a zatem również antropocentryzm. Niegdyś człowiek patrzył na zwierzęta niejako z centrum (z góry), one zaś

¹⁷ Zob. L. F e r r y, *Nowy ład ekologiczny. Drzewo, zwierzę i człowiek*, tłum. A. Miś, H. Miś, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 1995, s. 42-45.

¹⁸ W. K u b i n a, *Ogólna charakterystyka postmodernizmu. Aspekt filozoficzny*, „Symposium” 2 (1998) nr 2(3), s. 20.

¹⁹ Por. E. K l e d z i k, *Prowincja w najnowszej literaturze polskiej i niemieckiej oraz współczesnych polonistycznych i germanistycznych badaniach literackich*, „Porównania” 2009, nr 6, s. 155.

znajdowały się na prowincji (czy też na marginesie jego uwagi). Dzisiaj dostrzegamy, jak Jacques Derrida, że kiedy kot spogląda na starego, nagiego człowieka, to zwierzę zajmuje miejsce centralne, człowiek zaś może poczuć się zmarginalizowany i pomniejszony, jako istota słaba i pokraczna²⁰. Jednym z elementów walki o wyzwolenie zwierząt spod dominacji człowieka jest tropienie w ludzkim świecie ukrytych przejawów władzy i dyskryminacji (które opisywał na przykład Michel Foucault²¹).

Połączenie cechujących się aktywizmem ruchów emancypacyjnych i relatywizmu epistemologicznego postmodernistów prowadzi do tego, że ów trend emancypacyjny, a zatem również zwrot ku zwierzętom jako całość, nabiera niekiedy charakteru ideologii. Zdajemy sobie sprawę z wielości definicji ideologii i różnego sposobu ujmowania jej relacji do religii, nauki i filozofii. Proponujemy następujące robocze i skrótowe jej ujęcie (pamiętając o tak zwanym błędzie naturalistycznym): w przypadku ideologii powinność kształtuje byt, w przypadku nauki i filozofii byt kształtuje powinność. Ideologia zakłada pragnienie zmiany świata, a służba określonej wizji dominuje nad jego poznawaniem i czystą ciekawością. W przypadku nauki i filozofii chęć poznania świata i czysta ciekawość ma prymat nad pragnieniem zmieniania świata. Kierunki działania wytyczane są na podstawie możliwie obiektywnego poznania rzeczy. W przypadku ideologii natomiast wizję rzeczy dopasowuje się do kierunków działania. Odnotujmy, że owa ideologizacja daje znać o sobie nawet w najbardziej naukowym – obok etologii – przejawie zwrotu ku zwierzętom, a mianowicie w animal studies, które w niektórych krajach stały się odrębną dyscypliną akademicką²². Pojawiają się zarzuty, że uprawiający je naukowcy „wyalienowali się” i oddali ciekawości badawczej, chociaż powinni służyć sprawie „przeformułowania dotychczasowych postaw”²³. Zwierzęta powinny być zatem postrzegane nie tylko jako obiekt badań, lecz także jako przedmiot zaangażowania ideowego, a naukowcy uprawiający animal studies pracują na wyższych uczelniach dzięki aktywistom i dlatego powinni służyć aktywistom i aktywizmowi. Postawa taka grozi rzecz jasna ideologizacją badań, a jej historyczne tło wyraża się w znanym stwierdzeniu Karla Marxa: „Filozofowie rozmaicie tylko interpretowali świat; idzie jednak o to, aby go zmienić”²⁴.

²⁰ Zob. J. D e r r i d a, *The Animal That Therefore I Am*, Fordham University Press, New York 2008.

²¹ Zob. M. F o u c a u l t, *Subject and Power*, „Critical Inquiry” 8 (1982) nr 4, s. 777-795.

²² Por. P. W a l d a u, *Animal Studies: An Introduction*, Oxford University Press, Nowy York 2013, s. 1-31; M. D e M e l l o, *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, Columbia University Press, Nowy York 2012, s. 3-31.

²³ B a k k e, dz. cyt., s. 194.

²⁴ K. M a r k s, F. E n g e l s, *Tezy o Feuerbachu*, w: tegoż, *Dziela*, t. 3., tłum. S. Filmus, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 8.

Marksista zatem nie powinien być tylko teoretykiem, ale też praktykiem, rewolucjonistą. Podobny pogląd – który wydaje się dalekim echem aktywizmu Marxa – pojawia się w kręgu teoretyków i teoretyczek animal studies²⁵.

Nie miejsce tu na fundamentalną polemikę z tego typu podejściem, wskażemy więc tylko dwa argumenty. Po pierwsze, próba poznania prawdy dla niej samej (podejmowana w ramach *vita contemplativa*) była przez długi czas – i to w okresach najbardziej owocnych dla rozwoju filozofii i nauki – wyżej ceniona niż instrumentalne traktowanie wiedzy. Po drugie, sensowny wydaje się podział pracy w ramach dociekań naukowych, a mianowicie oddzielenie nauk podstawowych od nauk stosowanych. Propozycja stworzenia hybrydy, jaką jest teoretyk-aktywista, grozi bowiem nie tylko ideologizacją nauki, ale też pomieszczeniem kompetencji i prawomocnych – ale odrębnych – punktów widzenia i sposobów uprawiania nauki. Jednym ze sposobów, aby takiego zagrożenia uniknąć, jest poszerzona perspektywa poznawcza, ideowa i filozoficzna.

STOSUNEK DO ZWIERZĄT W KONTEKŚCIE STRUKTURY MYŚLENIA FILOZOFICZNEGO

Lektura wielu prac poświęconych tematowi zwierząt w myśli filozoficznej może skłaniać do wniosku, że zagadnienie to omawiane było często w sposób powierzchowny; nierzadko omówienia te przybierały postać zbioru ciekawostek czy streszczenia poglądów, jawiących się jako arbitralne. Niektórzy ludzie lubią zwierzęta i są wrażliwi na ich cierpienie, inni zaś są niewrażliwi – podobnie jest z filozofami. W literaturze przedmiotu pojawiały się też próby

²⁵ Pogląd taki głosi – między innymi – Monika Bakke: „Od lat 70. poprzedniego stulecia obserwujemy powstawanie nowych dyscyplin akademickich, które mają charakter zaangażowany i od samego początku nieodłącznie wiążą się z różnymi formami aktywizmu. Wśród nich znalazły się studia nad płcią, traumą, homoseksualizmem, kobietami, a także właśnie studia nad zwierzętami. Te ostatnie bez kontaktu z konkretną praktyką i pośredniego lub bezpośredniego zaangażowania w działalność na rzecz praw zwierząt, straciłyby swoją witalną siłę i sens istnienia. Na świecie toczą się jednak ostre spory o to, czy ta prawie już 30-letnia dyscyplina spełnia oczekiwania i zadania, jakie niegdyś przed nią postawiono? Niezadowolone okazują przede wszystkim przedstawiciele tzw. krytycznego nurtu studiów nad zwierzętami, którzy wysuwają liczne zarzuty pod adresem akademików tworzących główny kierunek tychże studiów i działających w jego ramach. Zapewne najpoważniejszym z tych zarzutów jest brak łączności teorii z praktyką oznaczającą realny zwierzęcy byt. Chodzi tu więc nie tyle o znajdowanie kompromisowej badawczej ścieżki neutralizującej kontrowersje i stroniącej od polityki, ile raczej o konieczność dbałości o związki dyscypliny z praktyką społeczną” (B a k k e, dz. cyt., s. 200. Zob. też: S. B e s t, *The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education*, „Journal for Critical Animal Studies” 7(2009) nr 1, s. 9-53).

klasyfikacji statusu filozoficznego zwierząt²⁶; wydaje się jednak, że dotyczyły one kwestii raczej drugorzędnych.

Zmierzając do określenia, jak w świetle wyróżnionych stanowisk ontologiczno-epistemologicznych przedstawia się status zwierząt i ludzi, postaramy się wychwycić zależności logiczne, jakie występowały w poglądach konkretnych filozofów, nie zaś ich psychiczne ani też indywidualne preferencje. Aspekt historyczny ma więc tu funkcję przede wszystkim ilustracyjną.

Zacznijmy od ontologii. Zasadniczo stanowiska ontologiczne można podzielić na monizm i dualizm (pomijamy pluralizm, wydaje się on bowiem rozszerzoną odmianą monizmu naturalistycznego lub materialistycznego, jak – na przykład – wpływowa obecnie koncepcja „wieloświata”)²⁷. Moniści postrzega-

²⁶ Por. K. S m y k o w s k i, *Koncepcje relacji człowieka do zwierząt*, w: tenże, *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt. Studium teologicznomoralne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 61-87; J. L e j m a n, *Filozoficzny status zwierząt (według uzurpacyjnych sądów rozumu ludzkiego)*, w: tenże, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008, s. 76-207.

²⁷ Istnieją różne typologie stanowisk ontologicznych i są one mniej lub bardziej dyskusyjne. Proponowany w tej pracy podział pełni rolę służebną (nie jest to główny problem badawczy) i z tego względu jest prosty. Dlatego też proponujemy potraktować pluralizmy jako ujęcia powierzchowne i skrywające fundamentalny monizm. W koncepcjach materialistycznych i naturalistycznych (począwszy od Demokryta) wielość światów zawiera się zazwyczaj w jednym uniwersum. Z kolei skonstruowanie spójnego pluralizmu idealistycznego czy spirytualistycznego napotyka poważne trudności (w odrębnej pracy zamierzamy bronić tezy, że jest to wręcz niemożliwe). Nadmienmy tylko, że w filozofii antycznej występowała tendencja do odrzucania tradycyjnego politeizmu religijnego na rzecz wizji jednej siły duchowej, czyli filozoficznego monoteizmu. Decydujące w tych ujęciach były – jak się wydaje – nie epifanie mistyczne, ale pewne względy logiczne: „prawdziwy” Bóg bowiem może być tylko jeden albo ze względu na moc (tylko jeden może być wszechmocny, wszechmoc wyklucza wielość), albo ze względu na fundamentalny charakter bycia (filozoficzny absolut może być tylko jeden). Można więc powiedzieć, że idealizm i spirytualizm logicznie zmierzają do jedności. W podręcznikowych klasyfikacjach wskazywany jest, rzecz jasna, zbiór doktryn określanych jako pluralizm idealistyczny lub spirytualistyczny, czego być może najważniejszy przykład – w perspektywie całości historii filozofii – stanowi monadologia Gottfrieda Wilhelma Leibniza (zob. G.W. L e i b n i z, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, w: tenże, *„Wyznanie wiary filozofa”. „Rozprawa metafizyczna”. „Monadologia”. „Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne*, tłum. S. Cichowicz i in., PWN, Warszawa 1969, s. 295-317). Nie miejsce tu na spory interpretacyjne, wydaje się nam jednak, że i w tym przypadku wielość niejako odizolowanych od siebie duchowych monad skrywa perspektywę metafizyczną, w której dominująca jest jedność: Bóg jako najwyższa monada – jedyna monada bezcielesna i ponadczasowa, konstruuje harmonię przedustawną. „Monady – jak pisze znawca filozofii Leibniza – powstają przez mistyczne rozbłyski (fulguracje) ze źródła światłości, jakim jest Bóg. Są jak iskry odrywające się od ogniska i lecące przed siebie... Tu zaczyna się chrześcijańsko-neoplatoński aspekt filozofii Leibniza, ściśle metafizyczny” (Ł. K o w a l i k, *Stoicka ontologia Leibniza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 26(2017) nr 1(101), s. 25). Fundamentalną jedność wizji świata Leibniza podkreśla również Leszek Kołakowski: „Nie sama różnorodność zainteresowań Leibniza jest ważna, ale jego pragnienie, by wszystkie gałęzie wiedzy sprowadzić do jednego korzenia, wykręć w nich tę samą siłę kierowniczą i ostatecznie zrozumieć jak jeden gmach zaplanowany przez jeden i ten sam zamysł architektoniczny” (L. K o ł a k o w s k i, *O co nas pytają wielcy filozofowie. Seria 2*, Znak, Kraków 2005, s. 63).

ją byt jako coś jednorodnego, zwolennicy mającego swój początek w filozofii Platona dualizmu wyróżniają zaś dwa jakościowo odmienne byty, niejako dwa światy: świat niezmienny, trwały, duchowy, oraz świat ulotny, czasowy, cielesny. Zależność między nimi opisywana jest zwykle następująco: pierwszy może istnieć bez drugiego, drugi zaś nie może istnieć bez pierwszego. Monizm z kolei posiada kilka odmian. Wyróżnić można monizm materialistyczny lub naturalistyczny, monizm panteistyczny, wreszcie monizm spirytualistyczny. Warto też odróżnić dwie odmiany panteizmu: panteizm harmonijny i panteizm dynamiczny. Zgodnie z tym pierwszym boska, uduchowiona natura jest – w swojej istocie, fundamentalnie – ładem, konflikty i chaos zaś są czymś powierzchownym i iluzorycznym (jak w klasycznym panteizmie stoickim). Zgodnie z panteizmem dynamicznym natomiast boska, uduchowiona natura skonfliktowana jest z samą sobą, sprzeczna wewnętrznie i dlatego twórcza. Ład i harmonia – jak zauważał Heraklit – są więc czymś powierzchownym i krótkotrwałym; „w głębinach wre nieustanny konflikt” (gr. polemōs pantōn men patēr esti)²⁸. Spirytualizm i jego różne odmiany można – pomijając subtelne spory definicyjne – potraktować jako panteizm, w którym odrzuca się istnienie współczynnika cielesno-materialnego, albo też odwrotnie, panteizm można potraktować jako odmianę spirytualizmu, w którym współczynnik ten się uznaje. W niniejszym artykule będziemy posługiwać się pojęciem panteizmu zgodnym z pierwszym z wymienionych ujęć. Panenteizm, czyli połączenie dualizmu i panteizmu, pomijamy celowo.

W przypadku epistemologii należy wyróżnić trzy jakościowo odmienne stanowiska. Pierwsze to szeroko rozumiany racjonalizm; zarówno w jego odmianie antyempirystycznej (aprioryzm), jak również w wersji antyirracjonalistycznej. Drugie stanowisko to szeroko rozumiany empiryzm. Trzecie zaś to irracjonalizm przybierający w filozofii zazwyczaj postać intuicjonizmu o różnym zabarwieniu. Warto jednak podkreślić, że nie bierzemy pod uwagę zagad-

Sięgając do antyku, warto zauważyć, że na przykład w filozofii Anaksagorasa, zaliczanego do pluralistów, jako centralna kategoria filozoficzna występuje jedyna tylko siła duchowa, czyli Nous (kształtująca nieskończoną liczbę odmiennych jakościowo i nieskończenie podzielnych homoiomerii). Jak sobie przeto wyobrazić pluralizm spirytualistyczny? Otóż byłby to swoisty „rozmnożony manicheizm”, w którym nie byłoby dwóch autonomicznych, równych sobie i odwiecznych światów duchowych (autonomicznych, lecz w pewien sposób oddziałujących na siebie), ale trzy lub więcej. Takie konstrukcje myślowe występują w sferze mitów i religii, chyba jednak trudno je znaleźć w zbiorze doktryn filozoficznych. Paradoksalnie, najbliższe może takiego schematu można umieścić różne mity i alegorie platońskie (świat idei, świat bytów matematycznych, różne odmiany zaświatów, do których trafiają dusze po śmierci w ramach wędrówki reinkarnacyjnej, Demiurg. Paradoksalnie, albowiem w podręcznikowych typologiach Platon zazwyczaj przedstawiany jest jako twórca dualizmu oraz jako przykład konsekwentnego dualisty.

²⁸ Heraklit, fragm. 53, cyt. za: W. J a w o r s k i, *W kręgu przedsokratyków*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków 1992, s. 16.

nienia źródeł poznania w ich rozumieniu psychologicznym, ale koncentrujemy się na źródłach poznania w ich rozumieniu epistemologicznym; a zatem nie chodzi o to przede wszystkim, jak poznajemy (problem psychologii), ale jaki sposób poznawania jest najcenniejszy, jaki najbardziej zbliża nas do prawdy, rzeczywistości i oddala od pozorów. Każde z wymienionych stanowisk ma swoje odmiany czy też warianty. Racjonalizm może występować w wersji radykalnej i umiarkowanej; podobnie empiryzm i intuicjonizm.

W przypadku racjonalizmu szczególnie interesujący jest podział (stworzony w kontekście rozważań nad stosunkiem starożytnych filozofów do zwierząt) zaproponowany przez Jolanę Świderek²⁹. Odróżniła ona dwa stanowiska: racjonalizm ekstensywny oraz racjonalizm restryktywny. Racjonalizm ekstensywny „rozciąga” racjonalność również na zwierzęta, które jednak są racjonalne w mniejszym stopniu niż ludzie. Zwolennikami tego poglądu są – zdaniem Świderek – pitagorejczycy, Platon, platonicy i neoplatonicy oraz (co może zaskakiwać) Demokryt. Owo rozszerzenie racjonalności ma swoje korzenie w orfizmie oraz w wierze w reinkarnację międzygatunkową (zwierzęta są ludzkimi duszami „owiniętymi” zwierzęcymi ciałami, niczym pokrowcami, które niejako otępiają dusze). Racjonalizm restryktywny ogranicza racjonalność do zbioru ludzi (i ewentualnie bogów czy Boga), traktując zwierzęta jako pozbawione rozumu. Kluczowe jest w tym kontekście arystotelesowskie rozróżnienie trzech rodzajów duszy: wegetatywnej, zmysłowej oraz rozumnej³⁰. Dusze tego ostatniego rodzaju posiadają (w sferze podksiężycowej) tylko ludzie. Do zwolenników racjonalizmu restryktywnego Świderek zalicza – oprócz Arystotelesa i perypatetyków – epikurejczyków i stoików (którzy w tej sprawie okazują się zgodni). Warto zauważyć, że podział ten rozkłada akcenty inaczej niż podziały bardziej tradycyjne, zarówno akcentujące racjonalizm w rozumieniu aprioryzmu i natywizmu, jak też akcentujące sprzeciw racjonalizmu wobec irracjonalizmu. W tradycyjnym ujęciu racjonalistami bardziej radykalnymi niż Arystoteles i Demokryt (który wyznawał umiarkowany racjonalizm powiązany z empiryzmem) byli pitagorejczycy, eleaci, Platon i stoicy, poglądy przeciwstawne głosili zaś antyracjonalistyczni cynicy i sceptycy. Takie tradycyjne podejście jest nam bliższe i dlatego proponujemy kierunek badań prowadzący od (modelowego ujęcia) różnych koncepcji racjonalizmu oraz, w dalszej kolejności, empiryzmu i intuicjonizmu, do postrzegania zwierząt przez filozofów – nie zaś od postrzegania zwierząt przez filozofów do różnych koncepcji racjonalizmu.

²⁹ Por. J. Świderek, *Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt*, w: „Wschodni Rocznik Humanistyczny” 3(2006), s. 226.

³⁰ Por. A r y s t o t e l e s, *O duszy*, 413 a-415 a, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1992, s. 76-82.

Aby uniknąć nieporozumień związanych z rozlicznymi ujęciami i definicjami racjonalizmu, proponujemy proste stopniowanie: im bardziej dana koncepcja odchodzi (abstrahuje) od tego, co namacalne, konkretne, faktyczne, tym wyższy poziom racjonalizmu prezentuje. W ramach tego stopniowania racjonalizmem najbardziej radykalnym, najbardziej abstrahującym od zjawisk, byłby racjonalizm eleacki, w którym kontempluje się byt jako byt w jego wieczności i jedyności, odrzucając całkowicie świadectwo zmysłów i demaskując przyrodę (fakty, zjawiska) jako iluzję. Nieco niżej w hierarchii koncepcji racjonalistycznych należałoby umieścić racjonalizm matematyczno-logiczny, w ramach którego tworzone są między innymi matematyczne modele rzeczywistości. Kolejnym szczeblem byłyby filozofia spekulatywna, posługująca się możliwie najbardziej ogólnymi pojęciami (a nie symbolami matematycznymi lub logicznymi) i budująca – w oderwaniu od empirii – wszechogarniające systemy metafizyczne. Najniżej w tej hierarchii znajdowałby się racjonalizm umiarkowany (na przykład racjonalizm krytyczny Poppera³¹), traktujący empirię jako narzędzie testowania modeli budowanych przez czystą wyobraźnię oraz rozum.

Empiryzm również podlega stopniowaniu. Najprostszy podział – do którego się tutaj ograniczymy – to podział na empiryzm radykalny i umiarkowany. Pierwszy głosi, że każde uzasadnione twierdzenie musi opierać się bezpośrednio lub pośrednio na doświadczeniu; drugi zaś dopuszcza pomocniczą niejako funkcję twierdzeń apriorycznych, które określają sens zawartych w nich terminów. Aby stwierdzić, że każdy kwadrat ma cztery boki, nie trzeba odwoływać się do doświadczenia, wystarczy zrozumieć znaczenie wyrazu „kwadrat”³².

Również intuicjonizm podlega stopniowaniu. Radykalny intuicjonizm przyjmuje postać iluminizmu (profetyzmu), zgodnie z którym bierny podmiot oświecany jest przez bóstwo i w ten sposób otrzymuje dostęp do prawdy. Można też chyba wyróżnić wersję intuicjonizmu dopuszczającą pewną aktywność podmiotu, który w natchnieniu, w szczególnym natężeniu swoich sił duchowych, osiąga jasność, „epifanię”. Te dwie odmiany należą raczej do obszaru mistycyzmu oraz szeroko rozumianej religii. Wymieńmy wreszcie intuicjonizm filozoficzny, obecny na przykład w nurcie filozofii życia – najbardziej znana jest bodaj Bergsonowska koncepcja intuicji bezpośrednio docierającej do „wnętrza” rzeczy³³ oraz idea pędu życiowego (fr. *élan vital*)³⁴. Intuicjonizm taki jest – rzecz można – ugruntowany

³¹ Zob. K. R. P o p p e r, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, tłum. H. Krahelska, W. Jedlicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.

³² Por. K. A j d u k i e w i c z, *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 50n.

³³ Por. H. B e r g s o n, *Mysł i ruch. Dusza i ciało*, tłum. P. Beylin, PWN, Warszawa 1963, s. 91.

³⁴ Zob. tenże, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Zielona Sowa, Kraków 2004.

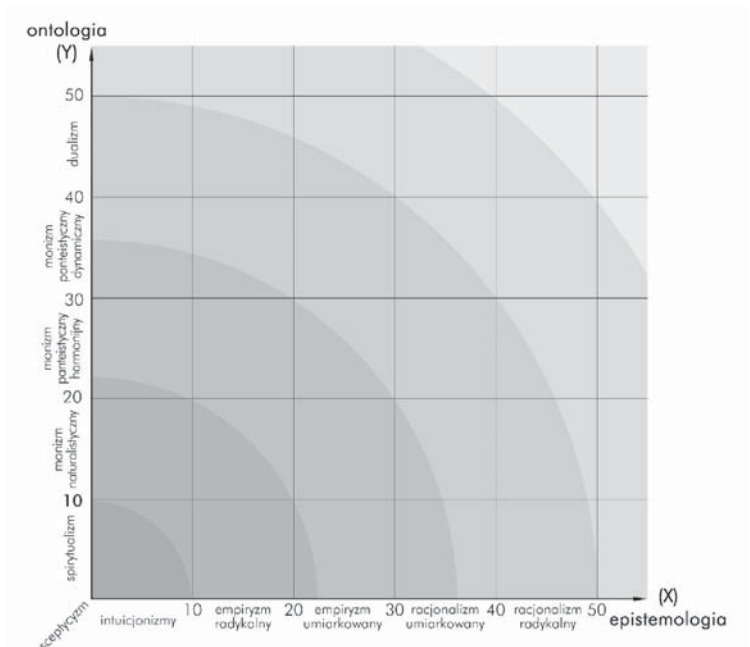
i uzasadniony spekulatywnie. Również należąca do innej tradycji fenomenologiczna redukcja ejdetyczna może być traktowana jako swoista intuicja istoty³⁵.

Na zakończenie tych abstrakcyjnych rozważań epistemologicznych przytoczmy pewien przykład. Kiedy człowiek je, śpi, biega, rzuca różne przedmioty, jego pies mniej więcej, na swój psi sposób pojmuje, co czyni jego pan. Jeszcze lepiej, „jaśniej” pojąłby to zapewne oswojony szympanś, delfin, słoń czy kruk. Kiedy jednak człowiek siada w fotelu i zaczyna czytać książkę, zwierzęta są poznawczo bezradne. Kilkuletnie dziecko natomiast (choć jego psyche – jak twierdzą etolodzy – zbliżona jest do psyche dorosłego szympanśa) nie tylko pojmuje, co czyni jego ojciec, jedząc, śpiąc czy rzucając, ale też – mniej więcej – pojmuje, co czyni on, czytając. Dziecko bowiem od narodzin zanurzone jest w kulturze i języku i szybko uczy się różnych sensów i konwencji, chociaż zrozumienie treści książki długo pozostaje dla niego zbyt trudne. Zwierzęta natomiast w ogóle nie są zdolne jej zrozumienia. Dziecko potrafi jednak coś zrozumieć – wiele zależy od tego, jaką książkę czyta ojciec. Jeśli jest to opowieść o konkretnych faktach, czy to rzeczywistych, czy to zmyślnych (o walce rycerza z rycerzem lub o walce rycerza ze smokiem), dziecko jest w stanie ową treść pojąć. Możliwość zrozumienia tekstu maleje, jak się zdaje, wraz ze wzrostem jego abstrakcyjności, a tekst będący na przykład analizą sytuacji politycznej zazwyczaj wykracza poza horyzont poznawczy kilkuletniego dziecka. Pojmowanie dziecka będzie się więc zmniejszać wraz z oddalaniem się od tego co namacalne (empiryczne) w kolejności – jak wolno się domyślać – następującej: spekulatywna metafizyka, „nietrywialne” teksty z logiki i matematyki, wreszcie „eleatyzm” i „neoplatonizm”.

Puenta tej dygresji jest następująca: im wyżej człowiek unosi się w rejony abstrakcji, oddalając się od tego, co namacalne, oraz w im większym stopniu wykorzystuje konstrukty matematyczne, tym bardziej oddala się od psyche zwierzęcej. Można więc powiedzieć, że radykalny racjonalizm postrzega człowieka jako najbardziej oddalonego od zwierząt, empiryzm uznaje ten dystans za mniejszy, najmniejszy zaś dystans ów wydaje się w przypadku intuicjonizmu, dopuszczającego możliwość poznania niezapośredniczonego przez konstrukty rozumu i język. Wszak dziecko – o poziomie psyche najbardziej zbliżonym do zwierząt – może okazać się (jak sądzą niektórzy dorośli) poznawczym geniuszem na drodze „intuicjonizmu”. Przejdziemy teraz do problemu relacji tych stanowisk ontologicznych i epistemologicznych do zagadnienia statusu zwierząt oraz dystansu między człowiekiem a zwierzętami. Proponujemy rozważyć model, w którym owe stanowiska będą połączone, zdecydowana większość systemów filozoficznych obejmuje bowiem ontologię i epistemologię (rys. 1).

³⁵ Por. E. H u s s e r l, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 105, 206-208.

Na osi X proponujemy umieścić doktryny epistemologiczne w porządku od najmniejszego do największego dystansu między człowiekiem a zwierzętami, a na osi Y, w analogicznym porządku, doktryny ontologiczne: od spirytualizmu, przez monizm naturalistyczny, monizm panteistyczny w wersji harmonijnej, a następnie dynamicznej, do dualizmu. Kolejność taka wydaje się nam uzasadniona, choć nie wykluczamy trafności innego uporządkowania, czyli skonstruowania innej wersji tego modelu.



Rysunek 1.

Dlaczego jednak zdecydowaliśmy się na taki właśnie porządek w przypadku osi ontologicznej? Zaczniemy od jej końca. Dualizm w wersji, w której duszę substancjalną ma tylko człowiek, a zwierzęta są jej pozbawione, tworzy między ludźmi a zwierzętami nieprzekraczalną barierę. Panteizm niejako zbliża zwierzęta do „uduchowionego” człowieka; zwierzęta bowiem również zawierają w sobie – zazwyczaj mniejszą lub większą – dawkę „boskiej energii”, na przykład według stoików przenika je pneuma, podkreślając odległość między walczącymi osobnikami i gatunkami. Panteizm harmonijny wskazuje zaś na zasadniczą synergię osobników i gatunków (stąd mniejszy dystans). Monizm naturalistyczny, obniżając niejako pozycję naszego gatunku, zbliża człowieka do zwierząt. Spirytualizm zaś zbliża człowieka i zwierzęta w największym stopniu, ponieważ – inaczej niż panteizm – nie różnicuje stopnia uduchowienia – współczynnik materialny znika, byt bowiem (zwierzęta i ludzie) to czysta duchowość. Do wykresu dodaliśmy

wartości liczbowe. Celem naszym nie była jednak „matematyzacja” jakościowo odmiennych stanowisk ontologicznych i epistemologicznych, ale klarowność przekazu, a zatem aspekt hermeneutyczny. Pragnęliśmy również zwrócić uwagę na – w naszym przekonaniu – wzmacnione oddziaływanie połączonych ze sobą stanowisk ontologicznych i epistemologicznych, czyli na iloczyn, a nie sumę. Proponujemy zatem (roboczo i w dużym przybliżeniu) obliczenie iloczynu dystansu: im większa liczba, tym większy dystans.

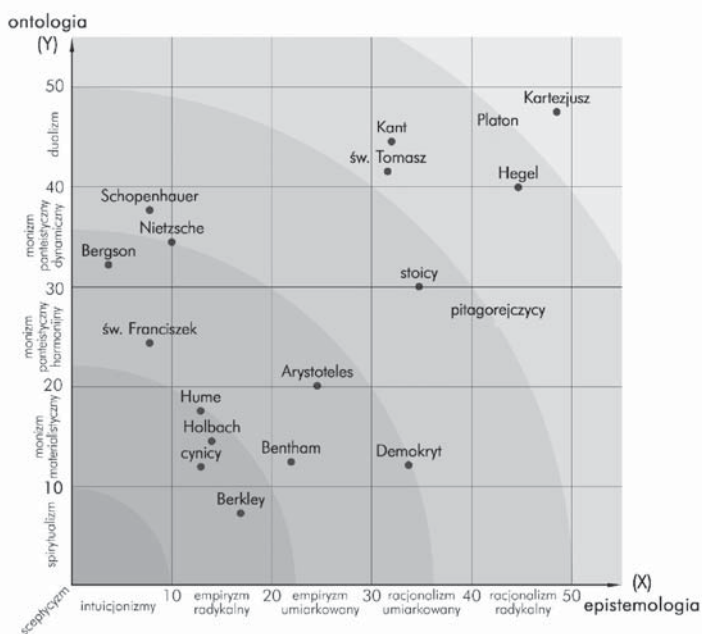
Warto zauważyć, że nie wszystkie kombinacje występowały w historii filozofii równie często. Trudno na przykład pogodzić – logicznie rzecz biorąc – spirytualizm z empiryzmem (jeśli jednak idealizm subiektywny Georges’a Berkeleya potraktować jako swoisty spirytualizm, to byłby to właśnie taki przypadek; podobnie trudno pogodzić empiryzm z dualizmem (choć takie przypadki miały miejsce: w filozofii Johna Locke’a antynatywizm łączony był z przekonaniem, że istnieje odrębna od świata cielesnego rzeczywistość duchowa i Bóg). Uwzględnienie tych kombinacji pozwoliło jednak stworzyć dość przejrzysty schemat i unaocznic omawiane zależności

W punkcie zerowym można umieścić radykalny sceptycyzm: jeśli prawdy nie ma albo jest ona niepoznawalna, to nie wiemy, jaki jest świat (nie sposób uprawiać ontologii), a ludzie nie są w żaden sposób wyróżnieni w swoich zdolnościach poznawczych w stosunku do zwierząt. Najmniejszy dystans (najniższy iloczyn) występuje w przypadku połączenia spirytualizmu z intuicjonizmem (co – jak się zdaje – ma miejsce w ramach niektórych prądów zaliczanych do tak zwanej „nowej duchowości”, zazwyczaj przychylnie nastawionych do panteizujących filozofii ekologicznych), nieco większy w przypadku połączenia intuicjonizmu z monizmem naturalistycznym (co występuje rzadko) oraz intuicjonizmu z panteizmem (przypadek częsty). Stosunkowo niski iloczyn uzyskuje się również przez połączenie radykalnego empiryzmu z monizmem naturalistycznym. Maksymalny zaś dystans pojawia się w przypadku połączenia racjonalizmu z dualizmem, którego egzemplifikacją jest doktryna Kartezjusza.

Poniżej prezentujemy wykres z przykładowymi doktrynami filozoficznymi, ustalający niejako apriorycznie przewidywany dystans między człowiekiem a zwierzętami, jaki w tych doktrynach występuje (wybraliśmy doktryny filozoficzne bodaj najczęściej analizowane i wzmiankowane w literaturze związanej z animal studies). Można ten wykres potraktować jako wstępny krok w kierunku rozpoznania charakteru poglądu danego filozofa w odniesieniu do kwestii zwierzęcej. Umieszczając filozofa (lub szkołę filozoficzną) w odpowiednim miejscu na polu współrzędnych ontologiczno-epistemologicznych otrzymamy wstępne „rokowanie”. Należy też mieć na uwadze, że jest to model, czyli pewne przybliżenie, nie zaś precyzyjne rozpoznanie. Co więcej, w przypadku niektórych doktryn i poglądów mogą występować „czynniki zakłócające”, pochodzące – po pierwsze – z innych (poza ontologią i epistemologią) działów filozofii

obecnych w danym systemie oraz – po drugie – z pewnych subiektywnych zapartywań filozofa (jego sympatii, obojętności lub antypatii wobec zwierząt i „zwierzęcości”). Takie zróżnicowanie można dostrzec na przykład wśród atomistów różnych epok. Mimo tych zastrzeżeń w większości przypadków umiejscowienie na poniższym wykresie raczej adekwatnie – jak się nam wydaje – ukazuje skalę dystansu między człowiekiem a zwierzętami, jaką postuluje dana doktryna.

W dwóch jednak przypadkach (pitagorejczyków i Platona) pozycja a priori i pozycja a posteriori znacząco się od siebie różnią. O tej sprawie już wspominaliśmy, pisząc o stworzonym przez Świderek podziale na racjonalizm ekstensywny i racjonalizm restryktywny. Spróbujemy rzecz omówić nieco dokładniej.



Rysunek 2.

SZCZEGÓLNY KAZUS PITAGOREJCZYKÓW I PLATONA

Związek religii orfickiej z pitagoreizmem jest oczywisty; znacznie mniej oczywista pozostaje doniosłość tego związku. Podobnie rzecz ma się z relacjami orfizmu oraz pitagoreizmu do filozofii Platona. Uprawnione wydaje się odróżnienie w pitagoreizmie i w platonizmie wątków racjonalno-filozoficznych od przetworzonych wątków religijnych, wywodzących się właśnie z orfizmu, czyli odróżnienie dociekań filozoficznych, wpływających z pytania o zasadę

rzeczywistości, od – jak to ujęła Dobrochna Dembińska-Siury – „gruntu wierzeniowego”³⁶. Grunt ów jest szczególnie widoczny w pitagorejskim modelu życia, czyli w pitagorejskiej etyce, będącej z kolei inspiracją dla etyki Platona. W owym modelu życia ważną rolę ogrywała orficka (odmienna od homeryckiej) wizja nieśmiertelnej duszy uwięzionej w ciele, powiązana z wiarą w metempsychozę rozszerzoną, czyli we wcielanie się duszy również w zwierzęta.

Kwestia ta jest jednak nieco bardziej skomplikowana. Koncepcja reinkarnacji rozszerzonej na zwierzęta należy – jak powiedziano – do „części wierzeniowej”, nie zaś do części filozoficznej, czyli ujęcia świata jako kosmosu o niewidzialnej strukturze matematycznej (w pierwszej wersji rzeczy są liczbami, w wersji późniejszej – zgeometryzowanej – rzeczy są proporcjami). Otóż obok wizji reinkarnującej się duszy, występowała wśród pitagorejczyków inna jeszcze koncepcja, mianowicie ujęcie duszy jako harmonii. I była ona – by tak rzec – lepiej zharmonizowana z filozoficzną stroną pitagoreizmu. Domniemuje się więc, że nauczanie o wierze w reinkarnację skierowane było do akuzmatyków, czyli słabiej wykształconych wyznawców i sympatyków pitagoreizmu, koncepcja duszy jako harmonii dominowała natomiast w węższym kręgu: wśród skupionych wokół Pitagorasa „matematyków”. Mogło zatem być tak, jak w późniejszym projekcie politycznym Platona, który zamierzał rozpowszechnić w społeczeństwie budujący mit (zdrowe kłamstwo) o trzech jakościowo odmiennych rodzajach duszy (dusze władców-filozofów miały być jakoby ze złota i dlatego mieli oni zakaz dotykania tego kruszcu)³⁷. Wiara w reinkarnację rozszerzoną mogła więc być zachętą dla zwolenników pitagoreizmu do umiaru i ostrzeżeniem przed pokusą pychy (gr. hybris) – kto jej ulega, sprowadza siebie do poziomu zwierząt. Czy sam Pitagoras wierzył w reinkarnację rozszerzoną? Wybitny znawca tej tematyki Adam Krokiewicz twierdzi, że Pitagoras popierał owe wierzenia, ale raczej nie uważał, że wiara w nie jest konieczna³⁸. Istnieli przeto pitagorejczycy przyjmujący koncepcję duszy jako harmonii, a nawet – jak lekarz Alkmajon – ideę nieśmiertelności duszy, ale nie uznawali reinkarnacji rozszerzonej ani reinkarnacji w ogóle. Warto również odnotować, że twórca racjonalistycznej szkoły eleackiej Ksenofanes, rówieśnik Pitagorasa, kpi z niego, opowiadając następującą anegdotę: „Idąc ulicą, jak mówią, litował się Pitagoras nad bitym bezlitośnie psem i przemówił w te słowa: «Przestań go bić! Przyjaciela duszę rozpoznałem

³⁶ Por. D. Dembińska-Siury, *Z problematyki pitagoreizmu*, „Collectanea Philologica” 1999, nr 3, s. 19.

³⁷ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2003, t. 1, s. 186-190.

³⁸ Por. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1971, s. 104.

w jego skowycie»³⁹. Racjonalista Ksenofanes drwi sobie zatem z wiary w reinkarnację rozszerzoną, traktując ją jako absurd i zabobon. Czy racjonalista Pitagoras traktował ją poważnie? Wolno wątpić. Hierarchiczność i ezoteryczność doktryny pitagorejskiej nasuwają podejrzenie, że – podobnie jak wiele stuleci później, w oświeceniu, wśród filozofów i masonów – istniał wówczas pogląd, że lud, aby postępować moralnie, potrzebuje mitu i bojaźni bożej, ludzie oświeceni zaś działają moralnie ze względu na samą moralność.

Z wiarą w reinkarnację rozszerzoną wiąże się też kwestia wegetarianizmu (jedząc zwierzę, możemy wszak zjadać naszego przodka). W tej sprawie przekaz historyczny również nie jest jednoznaczny. „Wśród sprzecznych opinii – pisze Dembińska-Siury – jedne podkreślają zakaz jedzenia mięsa, który byłby uzasadniony wiarą w metempsychozę i z którym korespondują przekazy o zasadniczo wegetariańskim sposobie odżywiania samego Pitagorasa oraz jego niechęci do składania ofiar z żywych istot. Inne jednak owe zakazy sprowadzają tylko do pewnych gatunków ryb i zwierząt, a niektóre wręcz stwierdzają, że to Pitagoras właśnie nauczył atletów jeść mięso”⁴⁰. W *Żywotach i poglądach słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa pojawia się wzmianka, że Pitagoras – dziękując bogom za odkrycie, że suma kwadratów przyprostokątnych równa się kwadratowi przeciwprostokątnej – złożył ofiarę ze stu wołów, zwaną hekatombą⁴¹. Niewątpliwie jednak pitagorejski model życia zawierał wątki ascetyczne związane z miłością seksualną oraz dietą, zapewne wywodzące się z orfickiego przekonania, że człowiek jest połączeniem dwóch substancji: dusza ludzka pochodzi ze sfery światłości (jako cząstka Zagreusa), ciało zaś z mrocznego elementu tytanicznego. Podobny schemat (oraz podobne wątki ascetyczne) odnajdujemy – po wielu wiekach – u manichejczyków, albigensów i katarów, choć w związku z innym mitem⁴².

W przypadku filozofii Platona rzecz wygląda podobnie. Przekonanie o istnieniu świata duchowego (teoria idei) oraz o istnieniu substancjalnej i nieśmiertelnej duszy ludzkiej, powiązanej z owym światem również poznawczo (przez anamnezę) jest fundamentalne dla platonizmu jako konstrukcji filozoficznej, reinkarnacja rozszerzona wydaje się natomiast wątkiem pobocznym i mitologicznym. Sam Platon dystansuje się wszak od mitów, które opowiada, pisząc: „jak mówią nasi przodkowie”⁴³ czy „dobrze jest wierzyć”⁴⁴. Niewykluczone

³⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, ks. VIII, rozdz. 1, 36, tłum. B. Kupis, PWN, Warszawa 2004, s. 487.

⁴⁰ Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 23.

⁴¹ Diogenes Laertios, dz. cyt., ks. VIII, rozdz. 1, 12, s. 476.

⁴² Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, *Od Guatamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Pax, Warszawa 1994, s. 124-127.

⁴³ Dembińska-Siury, dz. cyt., s. 21.

⁴⁴ Tamże.

też, że reinkarnacja rozszerzona miała odgrywać pewną rolę – zbliżoną do funkcji, jaką koncepcja ta pełniła w pitagoreizmie – w politycznym projekcie Platona. Zauważmy, że platonizm chrześcijański – nie zrywając z fundamentem filozofii Platona – obywa się nie tylko bez reinkarnacji rozszerzonej, ale w ogóle bez reinkarnacji (anamnezę zastępując iluminacją).

Również wegetarianizm jest przez Platona traktowany instrumentalnie. Nie chodzi o dobro zwierząt, ale o – swoiście pojęte – dobro ludzi, a nade wszystko o dobro państwa oraz dobro samo. Przypomnijmy, że w państwie doskonałym dopuszczalne jest rolnictwo, ale zakazana ma być hodowla zwierząt i spożywanie mięsa⁴⁵. Platon chce w ten sposób osiągnąć trzy cele. Pierwszym jest swoista „promocja zdrowia”: posiłki mięsne – szczególnie smażone i ostro przyprawiane – przyczyniają się do licznych chorób, a Platon chce, aby w idealnym państwie żyli tylko ludzie zdrowi (i to zdrowi z natury – dlatego zamierza usunąć z państwa lekarzy⁴⁶). Drugim celem są właściwe obyczaje i moralność (w duchu spartańskim); wyrafinowana kuchnia rozbudza zamięłowanie do wygody i luksusu, a w ten sposób kształtuje się typ. Trzecim celem – i być może najważniejszym – jest pokój. Hodowla zwierząt wymaga licznych pastwisk i państwo musi w związku z tym powiększać swoje terytorium: „Z ziemi sąsiadów coś nam odciąć wypadnie, jeżeli mamy jej mieć dość na pastwiska i pod pług, a tamtym znowu naszej ziemi będzie potrzeba, jeżeli oni też [...] przekroczą granicę tego, co niezbędne [...]. Zatem będziemy wojowali”⁴⁷. Przekraczanie granicy tego, co niezbędne, zaczyna się od hodowli zwierząt i spożywania mięsa, prowadzi następnie do umiławania luksusu i mnożenia potrzeb – w ten sposób państwo staje się „rozgorączkowane”⁴⁸, to zaś prowadzi do ekspansji i zderzenia się z dążeniami innych państw znajdujących się w podobnym stanie, a zatem do wojen. I odwrotnie: wegetarianizm, prosta dieta i asceza moralna prowadzą do pokoju.

Zamieszczony wyżej wykres obrazujący iloczyn epistemologiczno-ontologiczny ukazuje, że pitagoreizm oraz filozofia Platona są zdecydowanie zdystansowane wobec zwierząt. Dużo lepiej pod tym względem wypada filozofia Arystotelesa. W literaturze przedmiotu, wśród autorów sympatyzujących z animal turn, przeważa odmienne wartościowanie. Pitagoras i Platon są uznawani za prekursorów nurtu prozwierzęcego, Arystoteles natomiast – zdecydowanie odróżniający człowieka od zwierząt poprzez koncepcję swoiście ludzkiej duszy rozumnej – za prekursora nurtu antyzwierzęcego. Wydaje się, że pogląd ten oparty jest na nieporozumieniu. Prozwierzęce wątki w filozofii

⁴⁵ Por. P l a t o n, dz. cyt., s. 168-173.

⁴⁶ Por. tamże, s. 166n.

⁴⁷ Tamże, s. 111.

⁴⁸ Władysław Witwicki tłumaczy to jako „miasto w stanie zapalenia” (tamże, s. 110), nie chodzi wszakże o pożar, ale o stan zapalny, gorączkę.

Pitagorasa i Platona związane są nie z tym, co centralne i najważniejsze w ich wizji świata, ale z tym, co marginalne, czyli z wizją reinkarnacji rozszerzonej. Nieporozumienie polega więc na – by użyć dawnej terminologii – traktowaniu przypadku jako istoty. Wydaje się więc, że zarówno Pitagoras, jak i Platon w aspekcie stosunku do zwierząt zostali przecenieni, Arystoteles natomiast – niedoceniony. Według Arystotelesa bowiem w bycie istnieje wprawdzie hierarchia, lecz każdy jej poziom jest potrzebny: i rośliny (poziom duszy wegetatywnej), i zwierzęta (poziom duszy zmysłowej), i ludzie (poziom duszy rozumnej). Wszystkie one składają się na ład kosmosu (dlatego też na wykresie umieściliśmy Arystotelesa w rejestrze panteizmu harmonijnego, choć – ujmując rzecz podręcznikowo – był on zwolennikiem deizmu). Badając przyrodę, Arystoteles nie moralizuje i nie wartościuje, ale raczej próbuje pojąć, jak formowana jest materia w sposób naturalny w niezliczonych przejawach. Jest przeto dużo bardziej zainteresowany realnymi zwierzętami niż sądzą sympatycy animal turn. Jego pasja poznawcza w tym zakresie nie tylko zbliża go do problematyki zwierząt, ale też czyni go prekursorem etologii.

*

Filozoficzne koncepcje ontologiczne oraz epistemologiczne nie są arbitralne, dowolne ani subiektywne. W różnych konfiguracjach wypełniają pewne pole możliwości (niczym różne współczesne modele kosmologiczne). W powyższych rozważaniach próbowaliśmy owe możliwe kombinacje odnieść do możliwych stanowisk w kwestii relacji i dystansu między człowiekiem a zwierzętami. Czy jednak – gdy podejmujemy tę tematykę – ma sens sięganie do dorobku filozofów? Niektórzy uważają, że jest to przedsięwzięcie sensowne i pożyteczne⁴⁹, inni – zazwyczaj ci przekonani o trafności naturalizmu, scjentyzmu i nowoczesnego ewolucjonizmu – uznają takie podejście za bezwartościowe. Jacek Lejman, czyniąc liczne zastrzeżenia, pisze: „Czy [...] można powiedzieć, że rozwój nauk biologicznych wpłynął na filozoficzne rozwiązanie problemu zwierząt? Okazuje się, że nie dokonało się to w tak wielkim stopniu, jak można by oczekiwać, a głównym tego powodem była niedostateczna wiedza filozofów, którzy nie angażowali się zbyt w śledzenie rozwoju nauk biologicznych. Mimo że rozwój ów powoli wypierał «stare» myślenie filozoficzne, istotnym źródłem naszej postawy wobec zwierząt jest w dalszym ciągu tradycja filozoficzna”⁵⁰. „Stare myślenie filozoficzne” oraz

⁴⁹ Por. Calarco, dz. cyt., s. VIII.

⁵⁰ J. Lejman, *Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt. O aksjologicznym statusie zwierząt i ludzi*, „Ethos” 26(2013) nr 2(102), s. 74.

„tradycja filozoficzna” stanowią zatem zdaniem Lejmana raczej przeszkodę niż pomoc w tworzeniu teoretycznego uzasadnienia zwrotu ku zwierzętom. Można nawet argumentować, że wielki autorytet Platona oraz jego wizja kreacjonizmu opóźniła pojawienie się ewolucjonizmu, który post factum wydawał się tak prosty i oczywisty, że zastanawiano się nawet, dlaczego idea ta nie powstała wcześniej.

Nasz pogląd jest koncyliacyjny i kompromisowy (rzecz można – w duchu arystotelesowskim). Zapoznanie się z „tradycją filozoficzną” i poglądami filozofów na temat zwierząt jest potrzebne i pożyteczne nie tylko z tego względu, że rozszerza nasze horyzonty poznawcze i ukazuje wielość różnych opcji, ale też dlatego, że może przynieść pewne korzyści moralne i praktyczne. Świadomość owych różnych opcji i punktów widzenia w dziejach filozofii może nieco studiować fanatyzm radykalnych zwolenników animal turn oraz – by tak rzec – podgrzewać, pobudzać wrażliwość i wyobraźnię „gatunkowistów” (zwolenników dominacji człowieka nad zwierzętami). Tradycja owa może zatem – używając innej przenośni – zbyt lotnych (nastawionych rewolucyjnie) nieco obciążyć, natomiast przyziemnych i konserwatywnych nieco uwznioślić.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ajdukiewicz, Kazimierz. *Zagadnienia i kierunki filozofii: Teoria poznania, metafizyka*. Warszawa: Czytelnik, 1983.
- Arystoteles. *O duszy*. Translated by Paweł Siwek. Warszawa: PWN, 1992.
- Bakke, Monika. “Studia nad zwierzętami: Od aktywizmu do akademii i z powrotem?” *Teksty Drugie*, no. 3(129) (2011): 193–204.
- Bergson, Henri. *Ewolucja twórcza*. Translated by Florian Znaniecki. Kraków: Zielona Sowa, 2004.
- . *Myśl i ruch. Dusza i ciało*. Translated by Paweł Beylin, Warszawa: PWN, 1963.
- Best, Steve. “The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education.” *Journal for Critical Animal Studies* 7, no. 1 (2011): 9–53.
- Calarco, Matthew. *Boundaries of Human Nature: The Philosophical Animal from Plato to Haraway*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Calarco, Matthew, and Peter Atterton. *Animal Philosophy: Ethics and Identity*. New York: Continuum, 2004.
- Chapin III, F. Stuart, et al. “Consequences of Changing Biodiversity.” *Nature*, no. 405(6783) (2000): 234–42.
- Demińska-Siury, Dobrochna. “Z problematyki pitagoreizmu.” *Collectanea Philologica*, no. 3 (1999): 13–26.

- DeMello, Margo. *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press, 2012.
- Derrida, Jacques. *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008.
- Diogenes Laertios. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: PWN, 1968.
- Eliade, Mircea. *Historia wierzeń i idei religijnych*. Vol. 2. *Od Guatamy Buddy do początków chrześcijaństwa*. Translated by Stanisław Tokarski. Warszawa: Pax, 1994.
- Ferry, Luc. *Nowy ład ekologiczny: Drzewo, zwierzę i człowiek*. Translated by Andrzej Miś and Hanna Miś. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 1995.
- Foucault, Michel. „Subject and Power.” *Critical Inquiry* 8, no. 4 (1982): 777–95.
- Husserl, Edmund. *Medytacje kartezjańskie*. Translated by Andrzej Wajs. Warszawa: PWN, 1982.
- Kolbert, Elizabeth. *Szóste wymieranie: Historia nienaturalna*. Translated by Tatiana Grzegorzewska and Piotr Grzegorzewski. Warszawa: Wydawnictwo Filtry, 2022.
- Kołąkowski, Leszek. “Kapłan i błazen.” In Kołąkowski, *Pochwała niekonsekwencji*. Vol. 2. Warszawa: Puls, 1989.
- . *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków: Znak, 1999.
- . *O co nas pytają wielcy filozofowie: Seria 2*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Kowalik, Łukasz. “Stoicka ontologia Leibniza.” *Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria* 26, no. 1 (101) (2017): 7–31.
- Krokiewicz, Adam. *Zarys filozofii greckiej: Od Talesa do Platona*. Warszawa: Aletheia, 1971.
- Kubina, Wiktor. “Ogólna charakterystyka postmodernizmu: Aspekt filozoficzny.” *Symposium* 2 (1998) nr 2(3): 13–22.
- Lejman, Jacek. “Człowiek a zwierzę: Biologiczne i kulturowe źródła antropocentryzmu.” *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 11 (2015): 283–93.
- . “Etyka zwierząt w świetle idei zrównoważonego rozwoju (szkic filozoficzno-kulturowy).” *Problemy Ekorozwoju* 1, no. 2 (2006): 99–105.
- . *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej: Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek-zwierzę*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2008.
- . “Filozoficzne źródła naszego stosunku do zwierząt: O aksjologicznym statusie zwierząt i ludzi.” *Ethos* 26, no. 2 (102) (2013): 67–95.
- Leibniz, Gottfried W. “Zasady filozofii, czyli monadologia.” Translated by Stanisław Cichowicz. In Leibniz, “Wyznanie wiary filozofa.” “Rozprawa metafizyczna.” “*Monadologia*.” “Zasady natury i łaski” oraz inne pisma filozoficzne. Translated by Stanisław Cichowicz et al. Warszawa: PWN, 1969.
- Marks, Karol, and Fryderyk Engels. “Tezy o Feuerbachu.” Translated by Salomon Filmus. In Marks and Engels, *Dzieła*. Vol. 3. Warszawa: Książka i Wiedza, 1975.
- Nietzsche, Friedrich. *Wiedza radosna*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Zielona Sowa, 2003.

- Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2003.
- Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1958.
- Popper, Karl R. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Vol. 2. *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*. Translated by Halina Krahelska and Witold Jedlicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Ryder, Richard D. *Speciesism*. Oxford: self-published, 1971.
- Singer, Peter. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins, 1975.
- Smykowski, Krzysztof. *Eksperymenty medyczne z wykorzystaniem zwierząt: Studium teologicznomoralne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Świderek, Jolanta. "Starożytne koncepcje racjonalizmu a zagadnienie rozumności zwierząt." *Wschodni Rocznik Humanistyczny* 3 (2006): 225–45.
- Waldau, Paul. *Animal Studies: An Introduction*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Weil, Kari. "A Report on the Animal Turn." *Differences*, no. 2 (21) (2010): 1–23.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Larys LUBOWICKI, Jacek BRECKO – Zwrot ku zwierzętom a struktury myślenia filozoficznego

DOI 10.12887/35-2022-4-140-12

W artykule analizowane jest zjawisko zwrotu ku zwierzętom (ang. animal turn) z perspektywy jego źródeł kulturowych oraz w odniesieniu do struktury myślenia filozoficznego. Autorzy wskazują cztery zasadnicze przyczyny powstania opisywanego zjawiska: laicyzację (w tym popularność nietzscheanizmu i postmodernizmu w filozofii nowoczesnej), konsekwencje światopoglądowe teorii ewolucji, kryzys ekologiczny oraz oddziaływanie społeczno-politycznych nurtów emancypacyjnych. Podjęta zostaje również próba naszkicowania ujęcia strukturalnego, w którym wykorzystywane są dwa parametry opisujące poglądy danego filozofa lub doktrynę filozoficzną, a mianowicie ich charakter ontologiczny i epistemologiczny. Zaproponowano również model umożliwiający klasyfikację poglądów filozoficznych w zależności od ich charakteru, a w konsekwencji określenie ich „dystansu” wobec myśli prozwierzęcej. Bliżej omówiony zostaje przypadek Pitagorasa i Platona, co pozwala wyjaśnić różnicę między wnioskami wypływającymi z przedstawionego schematu a ujęciami często występującymi w publikacjach z kręgu animal studies.

Słowa kluczowe: struktura myślenia filozoficznego, animal studies, zwrot ku zwierzętom, metafizyka, epistemologia, zwierzęta i filozofia, szowinizm gatunkowy

Kontakt: Zakład Filozofii i Psychologii, Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, ul. Szpitalna 37, 15-295 Białystok
E-mail: (Larys Lubowicki) laryslubowicki.pl@gmail.com; (Jacek Breczko) jacek.breczko@umb.edu.pl
Tel. (Larys Lubowicki) 88 8889596; (Jacek Breczko) 508136363
(Larys Lubowicki) www.laryslubowicki.pl

Larys LUBOWICKI, Jacek BRECZKO, Animal Turn and the Structure of Philosophical Thought

DOI 10.12887/35-2022-4-140-12

The article scrutinizes cultural sources of the animal turn in philosophy and explores the relationship between the phenomenon in question and the structure of philosophy. The authors indicate four main factors that affected an increase in the scholarly interest in animals, i.e., secularization (including the popularity of Nietzscheanism and postmodernism), consequences of the theory of evolution, the ecological crisis, and the impact of identity politics. The authors propose a structural model that allows to determine the ‘distance’ between a given philosophical doctrine and pro-animal thought (a philosopher’s hypothetical attitude to animals). To estimate such a distance, ontological and epistemological characteristics of a doctrine are analyzed. The cases of Pythagoras and Plato are discussed in detail, as the proposed model reveals relevant ontological differences between their views; the discussion helps explain differences between the ideas suggested by the model and theories frequently advanced in the context of animal studies.

Keywords: structure of philosophy, animal studies, animal turn, metaphysics, epistemology, animals and philosophy, speciesism

Contact: Zakład Filozofii i Psychologii, Wydział Nauk o Zdrowiu, Uniwersytet Medyczny w Białymstoku, ul. Szpitalna 37, 15-295 Białystok, Poland
E-mail: (Larys Lubowicki) laryslubowicki.pl@gmail.com; (Jacek Breczko) jacek.breczko@umb.edu.pl
Phone: (Larys Lubowicki) +48 888889596; (Jacek Breczko) +48 508136363
(Larys Lubowicki) www.laryslubowicki.pl

Dorota K. KUNCEWICZ
Dariusz S. KUNCEWICZ

O WOLNOŚCI WOLI W PSYCHOLOGII

Istotą i głównym źródłem zmiany dokonującej się w pacjencie pozostają jego decyzje, nie zaś spiętrzenie bólu, prowokujące do poszukiwania rozwiązania, które w jakiś nowatorski sposób godziłby konfliktowe pragnienia. Co więcej, gros tego rodzaju kluczowych decyzji o zmianie ma charakter moralny, dotyczą one bowiem wyboru między różnymi dobrami. Wydaje się, że zwłaszcza te decyzje, które uwzględniają wpisany w ludzką kondycję – a więc obiektywny – porządek moralny, sprzyjają porządkowaniu siebie i swojego miejsca w świecie.

Celem artykułu jest sprecyzowanie statusu problemu wolnej woli w psychologii akademickiej i praktyce psychologicznej, odtworzenie kierunków, w jakich zmierzały dotychczasowe próby jego rozwiązania, wskazanie ich ograniczeń i zaproponowanie podejścia alternatywnego. Jedną z podstawowych trudności, a zarazem jedno z wyzwań, przed jakimi staje psychologia, stanowi kwestia woli, w tym zagadnienie jej wolności, które dyscyplina ta musi podjąć, zajmując się „wnętrzem” człowieka. Chociaż psychologia aspiruje do miana nauki przyrodniczej, niełatwo ją zamknąć w ramach tego rodzaju nauki. Aby lepiej zrozumieć naturę stawianego problemu, przyjrzymy się pojęciu wolnej woli w jego pierwotnej, jeszcze przedpsychologicznej wersji.

WOLNA WOLA W FILOZOFII

Fenomen woli, w tym jej wolności, jest przynajmniej od starożytności stałym przedmiotem rozważań o człowieku, głównie filozoficznych. Nie zagłębiając się w rozmaite podejścia do zagadnienia woli i jej definicje, za punkt wyjścia obraliśmy syntetyczne, oparte na metaanalizie kluczowych koncepcji (od Arystotelesa po współczesną fenomenologię) ujęcie zaproponowane przez Joannę Trzópek. Autorka wyłoniła trzy istotne cechy woli uwzględniane we wszystkich jej koncepcjach: (1) a k t y w n o ś ć, obejmującą działanie „wewnętrzne” i „zewewnętrzne” podmiotu; (2) i n t e n c j o n a l n o ś ć, czyli aktywne nastawienie i wychodzenie ku pewnemu obiektowi (na przykład celowi czy wartości); (3) p o d m i o t o w o ś ć, zgodnie z którą aktywność i intencjonalność przynależą podmiotowi – konkretnej i integralnej jednostce ludzkiej. Dodatkowo wyodrębniła czwartą cechę, występującą w większości

koncepcji woli, czyli jej związek z wyborami i działaniami racjonalnymi lub wartościami. Wola w ostatnim ujęciu jawi się jako zdolność podmiotu do podejmowania i realizowania wyborów wcielających w życie wartości, ideały, racje rozumu. Wyborom tym towarzyszy poczucie zobowiązania, ale i wolności spełniania czegoś konstytutywnego dla „ja” osoby, nawet, gdyby jej określony wybór pozostawał w sprzeczności z innymi własnymi pragnieniami lub motywami¹

Zagadnienia dotyczące woli ściśle splatają się z refleksją nad jej wolnością. Nie wchodząc w nierozstrzygalny spór filozoficzny między determinizmem i indeterminizmem w ich różnych odmianach, chcielibyśmy się odnieść do dwóch tylko istotnych wychowawczo i klinicznie sposobów rozumienia wolności woli. Pierwszy, który Joanna Trzópek nazwa „współczesnym”, sprowadza wolność woli do swobody podejmowania decyzji o wyborze spośród różnych opcji lub niepoddawania się przymusom (do „wolności od”). Drugi, należący do tak zwanej klasycznej tradycji myślenia, obecnej między innymi w poglądach św. Augustyna, św. Tomasza czy Immanuela Kanta, mówi o wolności dokonywania wyborów służących rozwojowi osobowemu („wolność do”). W odróżnieniu od pierwszego sposobu rozumienia wolności, „wolność do” oznacza wolność decyzji o samoograniczeniu się, czyli pozbawianiu się nieskrępowanej swobody w imię specyficznie ludzkich wartości wyższych: prawdy, dobra i miłości².

WOLNA WOLA W PSYCHOLOGII AKADEMICKIEJ

PODŁOŻE I SPECYFIKA PROBLEMU WOLNEJ WOLI

Źródeł problemu wolnej woli w psychologii można po części upatrywać w jej niejednorodnej naturze. Psychologia, wyodrębniona z filozofii dopiero w drugiej połowie dziewiętnastym wieku³, z założenia jest nauką interdyscyplinarną. Pozostała wprawdzie przy zagadnieniach filozoficznych, między innymi umysłu i woli, ale osadziła je, na wzór medycyny, w kontekście praw biologii i fizjologii⁴, gubiąc ich wymiar podmiotowy (osobowy). Wycofywaniu trady-

¹ Por. J. Trzópek, *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Societas Vistulana, Kraków 2003, s. 71.

² Por. tamże, s. 47n., 68-70.

³ Przyjmuje się, że psychologia wyodrębniła się z filozofii jako samodzielna nauka w roku 1879, wraz z otwarciem przez Wilhelma Wundta pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej. Zob. hasło „Psychologia”, w: A.S. Reber, E.S. Reber, *Słownik psychologii*, tłum. J. Kowalczevska, G. Mizera, Scholar, Warszawa 2008, s. 619.

⁴ Por. tamże.

cyjnego ujęcia wolnej woli z zakresu zainteresowań psychologii sprzyjał też postępujący od czasów oświecenia proces degradacji sfery wartości. W wieku dwudziestym na gruncie filozofii zakwestionowano sensowność jakiegokolwiek porządku aksjologicznego⁵. Przekonanie o obiektywnym i racjonalnym porządku wartości, odpowiadającym porządkowi istnienia (stworzenia), ustąpiło miejsca relatywizmowi i emotywiizmowi, w kontekście których klasyczne rozumienie wolności woli stało się anachronizmem⁶. Przeszono dostrzegać racje, dla których człowiek miałby się ograniczać, do czegoś zobowiązywać czy choćby różnicować swoje pragnienia i namiętności. Bez odnoszenia ich do wartości wyższych, wykraczających poza „ja”, człowiek pozbawiony jest uzasadnienia swoich życiowych decyzji i zmagañ ze sobą i światem.

Współcześnie w psychologii akademickiej wolna wola jest więc nierzadko sprowadzana do rangi mechanizmu regulującego procesy umysłowe i zachowania. Wyjaśnianie fenomenu woli w kategoriach takiego mechanizmu, choć *explicite* nie zaprzecza jej istnieniu, praktycznie wiąże się ze stopniowym kształtowaniem sposobu myślenia, w którym nie ma już dla niej miejsca⁷. Jaki sens miałyby bowiem odkrywanie praw lub prawidłowości dotyczących wolnej woli, która z założenia jest nieprzewidywalna i nie podporządkowuje się mechanizmom psychologicznym? W miejsce wolnej woli przedmiotem dociekań stały się więc bardziej mierzalne, stechnicyzowane fenomeny, na przykład siła woli (motywacji), samokontrola, samoregulacja, sprawstwo, szczegółowe określanie celów czy planowanie działania i kontrola jego przebiegu⁸.

Specyfikę problemu wolnej woli pośrednio obrazuje duży rozdźwięk w komunikacji między psychologami akademickimi i tymi, którzy zajmują się praktyką. Akademicy niejednokrotnie zarzucają praktykom „nienaukowość” ich pracy, praktycy zaś akademikom – nieprzydatność naukowych badań i modeli do pracy z pacjentami, w której bardziej pomocne wydają się opracowania kliniczne innych praktyków. Ów rozdźwięk jest prawdopodobnie pochodną ujmowania człowieka (pacjenta) przede wszystkim właśnie w kategoriach mechanizmów psychologicznych bez pozostawienia wystarczającej koncepcyjnej i językowej przestrzeni dla wolnej woli oraz innych osobowych aspektów egzystencji człowieka. Co ciekawe, aspekty te łatwiej dostrzec w niektórych

⁵ Zob. R. Wiśniewski, *Belkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej*, w: *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*, red. E. Okońska, K. Stachewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2009, s. 157-172.

⁶ Por. M. Strąś-Romanowska, *Aksjologiczny wymiar aktów wolnej woli. Przegląd wybranych ujęć filozoficznych*, w: *Człowiek, kultura, edukacja*, red. M. Reut, t. 2, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 1995, s. 108n.

⁷ Por. W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, tłum. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 434; Trópek, dz. cyt., s. 110.

⁸ Por. W. Sotwin, *Jak działa wola, czyli dynamika umysłu*, Academica, Warszawa 2010, s. 13, 45.

opracowaniach tak zwanych przypadków klinicznych, w których zaznacza się, niekiedy delikatnie, a czasem wyraźnie, fascynująca historia spotkań pacjenta i terapeuty, ich zmagania ze sobą, współpracy i kluczowych dla rezultatu terapii decyzji obojga.

ALTERNATYWNE PODEJŚCIA DO WOLNEJ WOLI I ICH OGRANICZENIA

Niewystarczalność konceptualizacji mechanicznych do wyjaśniania wolnej woli oraz innych specyficznie ludzkich fenomenów skłoniła niektórych badaczy i badaczy-praktyków do poszukiwania rozwiązań, które w większym stopniu upodmiotowia człowieka jako „przedmiot” dociekań psychologicznych. Przejawem tego procesu, jak też rosnącej świadomości, że w nauce mającej zgłębiać ludzką psychę brakuje jednak czegoś ważnego, czym wcześniej zajmowała się filozofia, było włączenie do psychologii akademickiej pojęć z zakresu klasycznej etyki cnót, blisko spokrewnionych z pojęciem woli. Niestety sposób ich wyjaśniania pozostał analogiczny do wyjaśniania pojęcia woli. Cnoty odwagi, miłości, sprawiedliwości, umiarkowania, roztropności, mądrości (pierwotnie rozumiane jako dyspozycje charakteru rozwijane poprzez ponawianie wolnych wyborów dobra i unikanie zła⁹) także zyskały status mechanizmów umysłowych¹⁰. Ich działanie, jak sugerują reprezentanci psychologii pozytywnej, da się precyzyjnie zmierzyć za pomocą skal intensywności, częstości, zakresu działania i gęstości¹¹.

Niektórzy badacze wprost zaprzeczają istnieniu wolnej woli. Z psychologicznego punktu widzenia, jak twierdzą między innymi John A. Bargh¹² czy Daniel M. Wegner¹³, podmiotowe „ja” oraz wolna wola są tylko użyteczną społecznie iluzją przypisywaną nieświadomym procesom i mechanizmom działania. Reprezentant bardziej wyrafinowanego stanowiska Roy F. Baumei-

⁹ Por. N. Szutta, *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?*, Wydawnictwo Academicon, Lublin, 2017, s. 111n.; por. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 317.

¹⁰ Na przykład mądrość definiowana jest jako struktura umysłowa o funkcjach scalająco-kordynujących, zestrzajająca niepowiązane wcześniej ze sobą obszary wiedzy (zob. P.B. Bates, J. Gluck, U. Kunzmann, *Mądrość. Jej struktura i funkcja w kierowaniu pomyślnym rozwojem w okresie całego życia*, tłum. M. Szuster, w: *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*, red. J. Czapiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 117-146).

¹¹ Por. E. Trebicka, *Psychologia pozytywna*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 111.

¹² Zob. J.A. Bargh, *Free Will is Un-natural*, w: *Are We Free? Psychology and Free Will*, red. J. Bear, J.C. Kaufman, R.F. Baumeister, Oxford University Press, New York 2008, s. 128-154.

¹³ Zob. D.M. Wegner, *Self is Magic*, w: *Are we Free?*, s. 226-247.

ster nie zaprzecza wprawdzie istnieniu wolności woli, stara się jednak, aby rozważania na jej temat pozostały poza granicami psychologii, w dziedzinie dociekań filozoficznych. Twierdzi, że za pomocą badań psychologicznych można dowieść na przykład istnienia korzyści prospołecznych wiary w wolną wolę (wiara ta sprawia, że ludzie są mniej skłonni do oszukiwania i zachowań agresywnych¹⁴), ale nie jej istnienia¹⁵. Choć początkowo trudno się z tym stanowiskiem nie zgadzać, należy dostrzec związaną z nim niekonsekwencję. Baumeister bowiem z jednej strony próbuje widzieć psychologię jako naukę antropologicznie bezzałożeniową, z drugiej jednak, sprowadzając wolną wolę do wolności działania (ang. freedom of action) jako ewolucyjnego osiągnięcia w dziedzinie (samo)kontroli zachowania¹⁶, przyjmuje założenie monizmu materialistycznego dotyczące natury ludzkiej¹⁷. Ujęcie, które prezentuje Baumeister, szeroko aprobowane w dominującym społeczno-poznawczym nurcie psychologii, gubi jej aspekt aksjologiczny oraz zawęża znaczeniowo do wolności od przymusu.

W innym kierunku zmiierają badacze wyraźnie odwołujący się do założeń personalizmu, ale pozostający w głównym nurcie psychologii. Wspólnym mianownikiem tradycji personalistycznej, reprezentowanej choćby przez Williama Sterna¹⁸, Józefa Kozielskiego¹⁹ czy Henryka Gasiulę²⁰, są próby wypracowania w ramach psychologii osobowości koncepcji osobowych aspektów funkcjonowania człowieka, obejmującej między innymi intencjonalność zakotwiczoną w wartościach nadrzędnych wobec „ja”. Próby te, choć zmiierają ku bardziej kompletnemu ujęciu wolnej woli w kategoriach „wolności do” oraz inspirują badaczy poszukujących w psychologii człowieka, nie zaś tylko mechanizmów, wciąż osadzone są w języku i metodologii paradygmatu przyrodniczego.

Bardziej radykalne dążenie do uwolnienia podejścia do fenomenu ludzkiej woli z ograniczeń tego paradygmatu prezentują psychologowie personalistycz-

¹⁴ Zob. R.F. Baumeister, E.J. Masicampo, C.W. DeWall, *Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness*, „Personality and Social Psychology Bulletin” 35(2009) nr 2, s. 260-268.

¹⁵ Por. R.F. Baumeister, *Free Will in Scientific Psychology*, „Perspectives on Psychological Sciences” 3(2008) nr 1, s. 18.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. A. Lemañska, *Konflikt ewolucjonizmu z kreacjonizmem jako spór światopoglądowy*, „Roczniki Filozoficzne” 68(2020) nr 4, s. 85; S. Judycki, *Tożsamość i wolna wola*, „Diametros” 2006, nr 7, s. 203n.

¹⁸ Zob. I. Koczanowicz - Dehnel, *William Stern i jego program psychologii personalistycznej*, „Zasopismo Psychologiczne” 20(2014) nr 2, s. 229-236.

¹⁹ Zob. J. Kozielski, *Koncepcja transgresyjna człowieka. Analiza psychologiczna*, PWN, Warszawa 1987.

²⁰ Zob. H. Gasiuła, *Personalistyczna koncepcja osobowości. Podstawy teoretyczne. Mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń*, Difin, Warszawa 2022.

no-egzystencjalni, na przykład Rollo May²¹, Victor E. Frankl²² czy Maria Strąs-Romanowska²³. Fenomeny woli, intencji, wyborów, wartości ujmowane są w – niejako bliższych życiu – kategoriach opisu fenomenologicznego. Próby odejścia od mechanistyczno-regulacyjnych standardów uprawiania psychologii są jednak krytykowane przez rzeczników jej głównego nurtu za subiektywizm i niedojrzałość metodologiczną. Między innymi Piotr K. Oleś, choć docenia wartość fenomenologicznego opisu w przypadku zjawisk skomplikowanych i trudnych do wyjaśnienia²⁴, widzi w nim co najwyżej wstępny przednaukowy etap poznania. Sugeruje, iż rzetelne wyjaśnianie podejmowanych przez psychologię egzystencjalną procesów i zjawisk intencjonalnych, wymaga opracowania nowego paradygmatu²⁵.

WOLNA WOLA A PRAKTYKA PSYCHOLOGICZNA

Akademickie wyjaśnienia przedstawiane w ramach psychologii głównego nurtu nie pozostają bez wpływu na praktykę psychologiczną i kulturę popularną. Przyszli praktycy, najpierw podczas studiów, a następnie szkoleń uzupełniających, uczą się myśleć o człowieku, jego przeżyciach i relacjach w języku mechanizmów oraz w oderwaniu od aspektu aksjologicznego. Coraz większa liczba praktyków umieszcza na stronach internetowych swoich gabinetów wzmiankę, że prowadzą psychoterapię opartą na dowodach (empirycznych). Podejścia terapeutyczne opatrzone tak zwanymi dowodami, czyli swoistą naukową gwarancją jakości, miałyby wykazywać większą moc blokowania mechanizmów wywołujących dysfunkcje, a uruchamiania tych, które umożliwiają pomoc i leczenie. Za „technikami” pomocy psychologicznej, stoi jednak człowiek – zarówno ten, który się nimi posługuje, jak i ich adresat. W techniczno-usługowym kontekście pomocy psychologicznej coraz trudniej dostrzec człowieka, a tym samym specyficznie ludzkie intencje, zamiary i decyzje. Paradoksalnie – jeśli weźmiemy pod uwagę wyniki badań wskazujących

²¹ Zob. R. M a y, *Miłość i wola*, tłum. H. Śpiewak, P. Śpiewak, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998.

²² Zob. V.E. F r a n k l, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Czarna Owca, Warszawa 2018.

²³ Zob. S t r a ś - R o m a n o w s k a, dz. cyt.

²⁴ Na przykład takich, jak życiowy zwrot osoby w wieku średnim, pociągający za sobą znaczące zmiany w jej tożsamości i osobowości, nazywany syndromem Gauguina (zob. P. O l e ś, M. K ł o s o k - Ś c i b i c h, *Syndrom Gauguina – zmiana tożsamości czy mit?*, „Psychologia Rozwojowa” 2009, nr 14(1), s. 9-25.

²⁵ Por. P.K. O l e ś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2019, s. 347n.

na relację terapeutyczną jako najważniejszy czynnik leczący²⁶ – coraz trudniej skutecznie pomagać.

Konsekwencją odchodzenia od intencjonalnego i aksjologicznego myślenia o człowieku ku ujęciu mechaniczycznemu i subiektywistycznemu jest zacieranie się roli odpowiedzialności, czynnika tak istotnego w budowaniu bliskich relacji międzyludzkich²⁷. Coraz powszechniejsze w kulturze współczesnej, ale i wśród niektórych terapeutów, wydaje się przekonanie, że dobre życie to przede wszystkim życie w miarę wygodne i przyjemne, oparte na dobrym mniemaniu o sobie oraz na – utożsamianej ze swobodą – „wolności od”. W takim ujęciu zadaniem psychoterapeuty miałyby być pomoc w uzyskaniu i utrzymaniu dobrostanu. Oczekiwaniom tak rozumianego dobrego życia, zwłaszcza w przypadku części pacjentów reprezentujących młodsze pokolenie, towarzyszy zamęt pojęciowy. Młodzi dorośli wolnością nazywają bowiem brak więzi, wykazując lęk przed zależnością czy też niedojrzałość, wyrażającą się w niepodejmowaniu długotrwałych zobowiązań i odpowiedzialności²⁸. Wolną wolę, która implikowałaby wysiłek i samoograniczenie, traktują raczej jako zagrożenie dla ich wolności, nie zaś jej warunek.

Popularyzacja psychologii w środkach masowego przekazu, publicystyce i literaturze sprzyja klinicyzacji, oraz towarzyszącej jej medykalizacji i farmakologizacji, myślenia o człowieku i relacjach. Przyszli pacjenci, zanim udadzą się do terapeuty, obserwują swoje stany emocjonalne oraz przeszukują strony internetowe, próbując dopasować do nich opisy zaburzeń i ich nazwy. Wolna wola raczej nie pojawia się w polu ich zainteresowania, a jeśli w ogóle o niej myślą, to negatywnie. Przekonani są, że nie można na nią liczyć: nie uda się im na przykład przezwyciężyć „depresji”, jeśli bardzo będą tego chcieli i „wezmą się w garść”. Postępująca klinicyzacja przestrzeni życia osobistego i społecznego przejawia się między innymi w codziennym dyskursie, w który włączane są rozmaite kategorie zaburzeń rozwojowych i psychicznych (na przykład dysleksja, ADHD, autyzm, depresja, CHAD, osobowość borderline, anoreksja). Współcześnie nie są one już tak stygmatyzujące jak dawniej, a w niektórych środowiskach, na przykład młodzieżowych, studenckich, wręcz nobilitują lub zapewniają przynależność do pewnej grupy. Powszechnie panuje też przekonanie, że za część zaburzeń odpowiada biologia albo (i) traumy doznane w dzieciństwie w „toksycznym” środowisku rodzinnym. Nie twierdzimy przy

²⁶ Por. C.J. G e l s o, J.A. H a y e s, *Relacja terapeutyczna*, tłum. M. Rucińska, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, s. 36.

²⁷ „Wielu terapeutów zawodowo broni odpowiedzialności, lecz w sekrecie, w głębi serca i swojego systemu przekonani są oni deterministami środowiskowymi”. I.D. Y a l o m, *Psychoterapia egzystencjalna*, tłum. A. Tunalska-Duleba, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2008, s. 274n.

²⁸ Por. M. K o ś c i e l s k a, *Nie dorosnąć do... Infantylna osobowość naszych czasów*, „Polskie Forum Psychologiczne” 19(2014) nr 4, s. 425-437.

tym, że zaburzenia te nie występują, ani że kampanie społeczne skierowane przeciwko wykluczeniu społecznemu z ich powodu lub piętnujące przemoc rodzinną nie są zasadne. Problem polega raczej na tym, że obecnie nadmierne patologizuje się wiele trudności rozwojowych lub emocjonalno-społecznych powszechnie występujących w ludzkim życiu²⁹. Przyporządkowywanie im etykiet zaburzeń ułatwia unikanie odpowiedzialności za osobiste problemy i wprowadzania konstruktywnych zmian życiowych.

Wraz z klinicyzacją życia wzrasta znaczenie psychoterapii. Kampania społeczna z roku 2013 zatytułowana „Mam terapeutę”³⁰ prawdopodobnie niektórym osobom pomogła w przełamaniu strachu przed skorzystaniem z tej formy pomocy. Oswajanie się społeczeństwa z „posiadaniem” zaburzeń i terapeuty może jednak skutkować traktowaniem pomocy psychologicznej jako środka permanentnej higieny psychicznej. Oczywiście mądrze udzielona i wykorzystana pomoc psychologiczna może przyczynić się do lepszego zrozumienia przez pacjenta jego położenia oraz wzięcia odpowiedzialności za siebie i swoje relacje z bliskimi. Warto jednak zwrócić uwagę, że włączanie zaburzeń i terapii w przestrzeń funkcjonowania osobistego i społecznego może być również okazją do odraczania podjęcia życiowej odpowiedzialności. Zbyt szybkie rozwiązanie problemów osobistych zmniejszałyby zasadność dalszego korzystania z psychoterapii, co mogłoby prowadzić do utraty wytłumaczenia dla zajmowania się sobą i do konieczności podjęcia decyzji o wprowadzeniu znaczących zmian.

Odchodzenie psychologii od klasycznych ujęć woli pociąga za sobą rezygnację z obiektywnego porządku aksjologicznego, co w poradnictwie psychologicznym i psychoterapii wyraża się w przekazywaniu pacjentom – bądź wzmocnianiu lub (i) podzieleniu – przekonania, że jednostka dysponuje „swoją” prawdą lub (i) ją konstruuje. Choć często nie jest to wyrażane wprost, źródłem „relatywnej” prawdy ostatecznie pozostaje własne odczucie lub wynegocjowany konsensus. Osłabianie roli prawdy obiektywnej jako życiowej busoli skutkuje stopniem wrażliwości na prawdę, brakiem gotowości do podjęcia wysiłku odkrywania swojej faktycznej sytuacji życiowej, a w skrajnej postaci – na przykład dokonywania wyboru własnej płci – prowadzi do zerwania związków z rzeczywistością. Próby uzyskania „wolności od rzeczywistości” obiektywnej paradoksalnie oddają nas w niewolę naszych wyobrażeń, impul-

²⁹ Na przykład głęboki smutek po utracie bliskiej osoby lub frustracje okresu dzieciństwa, które będąc częścią kondycji ludzkiej i rozwoju, nierzadko w nieuzasadniony sposób określane są mianem depresji lub traum. Jednocześnie punktem odniesienia dla oceny własnego stanu staje się nierealistyczna norma rozumiana jako stabilne odczuwanie zadowolenia, satysfakcji i przyjemności z życia, niski poziom stresu, życie pozbawione trudności.

³⁰ Zob. portal internetowy Zdrowa głowa, <http://zdrowaglowa.pl/mam-terapeuta/>.

sów, poruszeń emocjonalnych czy odczuć, ale też perswazyjnych ideologii, wykorzystywanych przez różne grupy interesów.

Gdybyśmy konsekwentnie starali się uwolnić od rzeczywistości rozwojowo-społecznej (w której przywileje dzieciństwa ustępują wymogom dorosłości), relacyjnej (jesteśmy od siebie zależni) i egzystencjalnej (nasze życie jest kruche i się kończy) nigdy nie osiągnęlibyśmy dojrzałości, obawialibyśmy się zobowiązać do miłości i unikali pytań o sens życia³¹. Pozostając w niewoli naszych lęków, nie dokonywalibyśmy wyborów otwierających możliwość spełnienia się w człowieczeństwie. W pomocy psychologicznej relatywizacja i subiektywizacja prawdy zwykle nie stanowią celów samych w sobie. Niejawne założenia natomiast, stanowiące podstawy tego typu pomocy – wbrew celom terapii związanym z dojrzwaniem osobowości oraz utrzymaniem satysfakcjonujących bliskich relacji z innymi – sprzyjają ześrodkowaniu uwagi na sobie, własnych stanach i mechanizmach. Nierzadko pacjent, który wskutek terapii skonfrontował się z różnymi swoimi przeżyciami, uzyskał szeroką wiedzę o sobie, zrozumienie mechanizmów własnej psychopatologii i konstruktywnych zmian, istotnych zmian jednak nie dokonuje³² – jak gdyby nie zależało mu na nich, jak gdyby, na głębszym poziomie, nie miał wystarczająco dobrej woli, aby wprowadzić je w życie.

W KIERUNKU KLASYCZNYCH UJĘĆ WOLNEJ WOLI W PSYCHOLOGII

Zasadnicza trudność związana z rozumieniem fenomenu wolnej woli we współczesnej psychologii akademickiej leży w sprowadzeniu jej do rangi jednego z mechanizmów psychologicznych. Próby przezwyciężenia problemu w ramach paradygmatu przyrodniczego nie przyniosły zadowalających rezultatów, ujęcia zaś wykraczające poza dominujący paradygmat nie uzyskały dotąd dostatecznej dojrzałości metodologicznej. W praktyce psychologicznej, wraz z postępującymi zmianami kulturowo-pokoleniowymi, pierwotne interpretacje wolnej woli wyzwalane są z kontekstu odpowiedzialności i obiektywnego porządku wartości, a zastępuje je wolność od przymusu oraz „niewola” mechanizmów powstawania zaburzeń i subiektywnych przeświadczeń.

³¹ Szerzej na temat znaczenia odniesień do rzeczywistości w pomocy psychologicznej zob. D.K. Kuncewicz, *Odczytać życie. Analiza opowieści o własnym życiu z wykorzystaniem narzędzi teorii literatury*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2022, s. 99-106; D.S. Kuncewicz, *Psychoterapia – na styku mechanizmów psychologicznych i wolnej woli*, „Diametros” 2023, <https://diametros.uj.edu.pl/diametros/article/view/1837/1659>.

³² Zob. D. Kuncewicz, K. Lachowicz-Tabczek, J. Załuski, *Why Insight in Psychotherapy Does Not Always Lead to Behaviour Change?*, „Polish Journal of Applied Psychology” 12(2014) nr 12, s. 99-122.

Nadzieję na przywrócenie w psychologii adekwatnego rozumienia wolnej woli i należnego jej statusu upatrujemy w sięgnięciu do klasyków psychologii, którzy akceptowali humanistyczny charakter tej dyscypliny i jej związki z filozofią oraz nie starali się zawęzić przedmiotu i metody badań psychologicznych do konwencji nauk wyłącznie przyrodniczych. Ojciec psychologii amerykańskiej Williams James, choć przyznawał, że nie jest możliwe ustalenie ogólnych praw rządzących wolą, sugerował, że abstrahowanie od zagadnień wolnej woli w psychologii praktycznie prowadzi do zaprzeczania istnieniu woli³³. Odwołując się do argumentów etycznych jako bardziej podstawowych niż przyrodnicze, twierdził, że ludzka wola jest jednak wolna. Wyprowadzanie problematyki wolnej woli poza obręb psychologii ma jego zdaniem charakter tymczasowy i wynika z jej niedojrzałości jako nauki³⁴. W swojej końcowej refleksji nad wolną wolą James wyraźnie przekroczył granice empirycznej przewidywalności zjawisk w kierunku ujęcia idiograficznego. Streszczając je w jednym zdaniu, powiedzielibyśmy, że wolna wola jest wysiłkiem etycznym, rozpoznawalnym w ponawianych wyborach człowieka zmagającego się ze sobą i światem, które konstytuują jego los, przeznaczenie i spełnienie³⁵.

Na etyczny charakter wolnej woli i właściwy jej aspekt wysiłku wyraźnie wskazuje także prekursor polskiej psychologii rozwojowej Stefan Szuman,

³³ Por. J a m e s, dz. cyt., s. 433n.

³⁴ Por. tamże, s. 438.

³⁵ Aby dokładniej zarysować poglądy Jamesa na wolną wolę, przytaczamy fragment jego refleksji: „Jeśli celem tego dramatu życia ludzkiego są «pragnienia serca i powściągnięte je wodze», to to, czego poszukujemy, wydaje się być wysiłkiem, jaki jesteśmy w stanie z siebie dać. Kto nie może zrobić żadnego wysiłku, jest tylko cieniem; kto może dokonać go dużo – bohaterem. Ogromny świat, który nas otacza, stawia przed nami wszelkiego rodzaju pytania i wypróbowuje nas na wszelkie sposoby. Z różnymi próbami radzimy sobie, wykonując czynności, które są łatwe, a na niektóre pytania odpowiadamy wyraźnie wymawianymi słowami. Jednak na najgłębsze pytanie, z jakim się spotykamy, nie ma innej odpowiedzi niż nieme poruszenie woli i uczucie ściśniętego serca, gdy mówimy: «Tak. Zniosę nawet to». Gdy stykamy się z czymś strasliwym albo gdy życie jako całość ukazuje nam swoje mroczne otchłanie, wówczas ci z nas, którzy są bezwartościowi, tracą zupełnie panowanie nad sytuacją i bądź to uciekają od trudności, odwracając od nich uwagę bądź też, jeśli nie mogą tego zrobić, staczają się do poziomu uległych mas, gdzie panuje płacz i strach. Wysiłek, jakiego wymaga zmierzenie się z taką sytuacją i wyrażenie na nią zgody, przekracza ich siły. Lecz postaci bohaterskie postępują inaczej. Dla nich również są to rzeczy złowieszcze i strasliwe, niepożądane, niezgodne z tym, czego sobie życzą. Potrafią oni jednak, jeśli to konieczne, stawić im czoło, nie tracąc z tego powodu panowania nad sobą na resztę życia. Tak świat znajduje w człowieku bohaterskim wartościowego partnera i towarzysza; zaś wysiłek, na który potrafi się on zdobyć, aby nadal chodzić z podniesioną głową i zachować równowagę, stanowi prostą miarę jego wartości i atut w grze, jaką jest ludzkie życie. [...] Potrafi on sprostać temu światu [...] tworzy część ludzkiego przeznaczenia [...] «Zniesiesz to, czy tego nie zniesiesz?» – oto najbardziej przenikliwe pytanie, z jakim możemy się spotkać; stajemy przed nim w każdej godzinie naszego życia, w związku z największymi i najmniejszymi, najbardziej teoretycznymi i najbardziej praktycznymi sprawami. Odpowiadamy swoją *zgodą* lub *niezgodą*, nie słowami?”. Tamże, s. 435-437.

który koncentruje się zwłaszcza na rozwoju woli w biegu życia. Zdaniem Szumana wyjściowo dysponujemy wrodzoną wolicjonalnością, „osobistą siłą i energią parcia do celu, dążenia i chcenia”³⁶, która jednak nie jest jeszcze wolą. Dopiero na kolejnym etapie „z tej podstawowej wolicjonalnej energii – przez doświadczenie oporu – kształtuje się wola jako hart, wytrzymałość, nieustępliwość i nieugiętość”³⁷. W odróżnieniu od „wrodzonej ślepej energii woli”³⁸, wola-hart bazuje na wysiłku świadomym, który stanowi źródło przeistaczania się osobowości w charakter. Na trzecim, ostatnim etapie „wola przemienia się jeszcze we właściwą wolę etyczną, w tzw. dobrą wolę”³⁹. Szuman podkreśla, że tylko „silna i dobra wola daje człowiekowi wolność”⁴⁰.

Drogę powrotu klasycznego ujęcia wolnej woli do psychologii torują również niektórzy psychologowie-praktycy. W raportach z pracy terapeutycznej, wbrew dominującym we współczesnej psychologii deterministycznym poglądom na wolną wolę, sugerują oni, zwykle nie wprost, że ma ona niebagatelne znaczenie dla powodzenia terapii. Bez udziału wolnej woli, niezależnie od okoliczności i głębokości zaburzeń, pacjent nie mógłby zbliżyć się do prawdy o swoim położeniu i podejmować odpowiedzialności za konstruktywne zmiany w swoim życiu. Co ciekawe, wymóg szukania prawdy i podejmowania choćby minimalnej odpowiedzialności za terapię, zwykle stanowi mniej lub bardziej wyraźnie wyartykułowaną, ale jednak fundamentalną regułę kontraktu terapeutycznego. Poważne jej traktowanie może mieć kluczowe znaczenie dla efektywnej terapii także (a może zwłaszcza?) w przypadku osób z głębszymi zaburzeniami.

Żadne, nawet najcięższe zaburzenie nie ubezwłasnowolnia człowieka w takim stopniu, żeby nie mógł on – przed zaostreniem tego zaburzenia, w czasie jego trwania lub po jego zakończeniu – odkryć choćby drobnych szczelin, pozwalających na autonomiczne decyzje i drobne kroki w kierunku zdrowia lub pozostawania w chorobie⁴¹. Niepodejmowanie żadnych decyzji, oczywiście też

³⁶ S. Szuman, *Osobowość i charakter*, Polska Akademia Umiejętności – Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 319.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Niniejszą tezę pragniemy zilustrować przykładem fragmentu sesji terapeutycznej, który wprost ukazuje, jak ważne w terapii jest odwoływanie się do wolnej woli pacjenta przez identyfikowanie jego „szczelin decyzyjnych”.
Terapeuta: Rozmawiałem przez telefon z pańskim bratem, który zadzwonił, żeby powiedzieć mi, że nie był pan na wtorkowej sesji, gdyż po podjęciu próby samobójczej znalazł się pan w szpitalu. [...] Narzuca mi się więc pytanie: Czy jest pan rzeczywiście zdolny do uczestnictwa w psychoterapii? Nie zadzwonił pan do mnie; nie wyjaśnił swojej nieobecności. Pacjent: (przerwywając) Dzwoniłem. Terapeuta: Dzwonił pan dopiero po mojej rozmowie z pańskim bratem. Powiedział pan mojej sekretarce, że według pana będę się gniewać, bo nie zadzwonił pan do mnie [...] zadzwonił pan do mnie, gdy pan pomyślał, że mogłem się zdenerwować. Ale, hm, nie zadzwonił pan przedtem. Pacjent: Nie byłem w stanie (lekki śmiech). Terapeuta: Jednak nie podjął pan

jest decyzją, najczęściej o trwaniu w dotychczasowym stanie lub chorobie z jakichś istotnych dla pacjenta powodów (na przykład gratyfikacji mniej dojrzałych pragnień czy oczekiwań). Za decyzją, która nie skutkuje żadnymi krokami prowadzącymi do dokonania zmiany, stoi – zdaniem Harolda Greenwalda, twórcy tak zwanej terapii decyzji – najprawdopodobniej niejawna decyzja, żeby się nie zmieniać⁴². Niejawna, ale niekoniecznie nieświadoma. Przychylamy się tu do poglądu, że większość ważnych decyzji podejmujemy jednak świadomie i w związku z tym jesteśmy za nie odpowiedzialni⁴³. Z czasem tracimy świadomość niektórych z tych decyzji, ponieważ automatyzują się wskutek częstego ponawiania albo ulegają

żadnej próby powiadomienia mnie o tym, że nie będzie pana na sesji, chociaż już pan o tym wiedział. Pacjent: (przerywając) Mogę panu powiedzieć, że gdy dzwoniłem, to nawet nie wiedziałem, jaki jest to dzień. Nie miałem praktycznie żadnej świadomości tego, co się dzieje. [...] Terapeuta: Dobrze, to jest właśnie to, do czego nawiązałem. Tak więc, jeśli był pan nieprzytomny, to dlatego, że zażył pan te wszystkie leki. Pacjent: Racja. Terapeuta: Zatem mówię o decyzji, którą pan podjął, biorąc te leki. Pacjent: Hmm. Terapeuta: Z doświadczenia pan wie, że jeśli je pan zażyje, to nie będzie pan w pełni świadomy. Dlatego więc powinien był pan od razu zadzwonić i powiedzieć mi: «Właśnie zażyłem leki i nie przyjdę we wtorek». Nie zrobił pan tego. Pacjent: Nie wydaje mi się normalne dzwonienie do kogoś i oświadczenie, że właśnie zamierzam przedawkować. Terapeuta: Dobrze, wobec tego musimy o tym porozmawiać. Jeśli chce pan kontynuować leczenie, musi pan uznać, że informowanie mnie o zaistniałej sytuacji jest postępowaniem normalnym. Musimy porozmawiać, w jaki sposób możemy utrzymać regularność naszych sesji i jak rozumiemy pana odpowiedzialność za swoje życie. Jak już ustaliliśmy, poddanie się leczeniu oznacza dla pana przychodzenie tu regularnie, dwa razy w tygodniu. Musi pan też ponosić odpowiedzialność za swoje codzienne życie. W innym wypadku nie może się pan zaangażować w leczenie. Chciałbym określić, jakie są według mnie minimalne warunki prowadzenia terapii, a następnie posłucham, co pan o tym myśli. Czy to panu odpowiada? Terapeuta: Dobrze. Przyjmijmy więc, że pewnego dnia może pan znowu odczuć chęć popełnienia samobójstwa. W przeszłości działał pan pod wpływem takich impulsów często. Leżał pan w śpiączce przez wiele dni, to prawda? Pacjent: Tak. Terapeuta: Podjął pan bardzo poważne próby samobójcze. Nie były to puste gesty z pana strony i myślę, że powinny być traktowane poważnie, bardzo poważnie. Oczekuję, że w momencie, gdy poczuje pan, iż jest bliski takiego gestu, niezależnie od jego powodu, zgłosi się pan natychmiast do szpitala. Pacjent: Nie chcę iść do szpitala psychiatrycznego. Terapeuta: W takim wypadku nie jestem w stanie pana leczyć. (Po przerwie) Tak więc na samym początku naszej pracy kończymy ją. Pacjent: Ale to pan powiedział mi przecież, że pobyt w szpitalu nie byłby dla mnie korzystny. Terapeuta: To prawda. Nie jest to jednak wcale sprzeczne z tym, co powiedziałem przed chwilą. Gdybym uważał, że potrzebuje pan hospitalizacji, zasugerowałbym to panu, nie robię tego jednak. Odwrotnie – jak mówiłem – proponuję terapię ambulatoryjną. Przed chwilą powiedziałem tylko, że są pewne minimalne warunki wstępne. Są one jednak niezbędne do prowadzenia leczenia. Dotrzymanie ich zależy od pana chęci do uczestnictwa w terapii. Doceniam też pana szczerość. Na pewno byłoby dużo gorzej, gdyby nie mówił mi pan prawdy – to zniszczyłoby istotną podstawę leczenia. A tak przynajmniej wiemy, gdzie jesteśmy. (Przerwa) Czy chce pan dalej mnie słuchać? Pacjent: Tak...”. O.F. K e r n b e r g, M.A. S e l z e r, H. K o e n i g s b e r g, A.C. C a r r, A.H. A p p e l b a u m, *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*, tłum. J. Matkowski, Ł. Penderecki, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 62-68.

⁴² Por. H. G r e e n w a l d, *Direct Decision Therapy*, Edits, San Diego 1973, s. 143-145; Y a l o m, dz. cyt., s. 325-328.

⁴³ Por. np. A. K ę p i ń s k i, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1983, s. 69n.; G r e e n w a l d, dz. cyt., s. 22.

stłumieniu⁴⁴, gdyż stawiają nas w złym świetle, o czym chcielibyśmy zapomnieć. Decyzje zaś o zapomnieniu z czasem również ulegają stłumieniu.

Harold Greenwald, a także polski psychiatra Antoni Kępiński⁴⁵, uważają, że pierwotne, a następnie zautomatyzowane lub stłumione decyzje nie muszą być ukryte w głębokiej nieświadomości oraz że zazwyczaj możemy odkryć w historii życia punkt, w którym się zrodziły, i wykorzystać okazję do ich zmiany. Dla Greenwalda rozpoznawanie decyzji życiowych, ich hierarchii, kontekstów, historii i wynikających z nich korzyści, stanowiło oś pracy z pacjentami. Odkrywając wraz z pacjentami ich liczne, powiązane ze sobą decyzje, starał się on dotrzeć do tych bazowych, już niefunkcjonalnych w nowych kontekstach życiowych, choć wciąż przynoszących pewne osobiste korzyści⁴⁶. Zwykle były to decyzje osadzone w dziecięcych pragnieniach i lękach, obliczone na uzyskanie bezpieczeństwa, komfortu, opieki, kontroli, uwagi, docenienia czy dokonania. Innymi słowy, decyzje o przyznaniu sobie nieadekwatnego do rzeczywistości rozwojowo-społecznej prawa do pozostawania wiecznym dzieckiem, nieprzyjmującym zobowiązań i odpowiedzialności za swoje działania⁴⁷. Podobnie ten typ decyzji rozumie Antoni Kępiński. Zalicza do nich decyzje o wyborze sposobu zachowania się lub przeżywania (między innymi o reagowaniu agresją, poczuciem winy lub krzywdy, wycofywaniu się z trudniejszych sytuacji), które, ponieważ utrwaliły się w postaci nawyków⁴⁸, zbyt pochopnie traktujemy jak zupełnie niezależne od nas cechy osobowości.

Zgodnie z przytoczonym ujęciem psychoterapii rozpoznawanie własnych niedojrzałych pragnień i podjętych w ich kontekście decyzji może powodować dotkliwą niewygodę, generować lęk, wstyd, poczucie winy, ale też absurdu, a przez to tworzyć okazję do rewizji dotychczasowych wyborów⁴⁹. Zadanie terapeuty nie polega wówczas na rozpraszaniu bólu psychicznego pacjenta czy wyręczaniu go w mierzeniu się z odpowiedzialnością za wybór, ale na tworzeniu warunków (przez wspólne szukanie prawdy o sobie i relacjach z innymi) do konfrontacji z nią. Pacjent konfrontuje się z wewnętrznym konfliktem między mniej i bardziej dojrzałymi pragnieniami – jak pisze Irvin D. Yalom – „dogłębnie i z całą siłą”⁵⁰, po to, aby w końcu skonstruować „twórcze i innowacyjne rozwiązanie – rozwiązanie, jakiego nikt inny nie mógłby przewidzieć”⁵¹.

⁴⁴ Por. Kępiński, dz. cyt., s. 87.

⁴⁵ Por. tenże, *Psychopatologia nerwic*, PZWL, Kraków 1973, s. 179-284; Greenwald, dz. cyt., s. 133-155.

⁴⁶ Por. Greenwald, dz. cyt., s. 133-155.

⁴⁷ Por. tamże, s. 33-36.

⁴⁸ Por. Kępiński, *Psychopatologia nerwic*, s. 281.

⁴⁹ Por. tamże; N. Symington, *Narcyzm. Nowa teoria*, tłum. M. Lipińska, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2013, s. 126; Yalom, dz. cyt., s. 321n.

⁵⁰ Yalom, dz. cyt., s. 322.

⁵¹ Tamże.

Chcielibyśmy uczynić tu pewne zastrzeżenie. Sądzymy, że istotą i głównym źródłem zmiany dokonującej się w pacjencie wciąż pozostają jego decyzje, nie zaś spiętrzenie bólu, prowokujące do poszukiwania rozwiązania, które w jakiś nowatorski sposób godziłby konfliktowe pragnienia. Co więcej, gros tego rodzaju kluczowych decyzji o zmianie ma charakter moralny, dotyczą one bowiem wyboru między różnymi dobrami, a ściślej między dobrem i złem w określonym kontekście życiowym. Wydaje się, że zwłaszcza te decyzje, które uwzględniają wpisany w ludzką kondycję – a więc obiektywny – porządek moralny, sprzyjają porządkowaniu siebie i swojego miejsca w świecie i relacjach z innymi ludźmi. Spodziewamy się, że o takie właśnie decyzje pacjenta chodzi w każdej skutecznej psychoterapii, choć nie zawsze są one wprost artykułowane. Nie bez znaczenia dla wyborów pacjenta pozostają cechy i postawa terapeuty jako człowieka, w tym jego zaangażowanie i podmiotowe traktowanie pacjentów. Niniejszy zbiór powiązanych ze sobą tez wymaga szerszego uzasadnienia w ramach odrębnego opracowania.

W KIERUNKU STAREGO-NOWEGO PARADYGMATU WOLNEJ WOLI W PSYCHOLOGII

Staraliśmy się wykazać, że współcześnie niepopularny, czy też – jak pisze Maria Straś-Romanowska – zagubiony, paradygmat wolnej woli w psychologii⁵² obecny jest w klasycznej uniwersyteckiej myśli psychologicznej, nawiązującej do swoich filozoficzno-etycznych korzeni. Występuje on także w podejściach psychoterapeutycznych koncentrujących się na decyzjach pacjenta. W obu wariantach wolna wola jawi się jako wysiłek wkładany w mierzenie się ze sobą i światem, zogniskowany w decyzjach o charakterze moralnym. Historia tych decyzji – w perspektywie dokonywanego przed śmiercią bilansu – zdaje się stanowić najgłębszą ośnowę naszej historii życia. To nasze wybory w kontekście rozmaitych okoliczności, uwarunkowań i determinizmów – a nie biologia, przeszłość czy zaburzenie – wyznaczają nasz los. Miejsce dla kwestii wolnej woli i zagadnień pokrewnych (na przykład celu życia, roli cierpienia, wartości wyższych), marginalizowanych we współczesnej psychologii akademickiej, Straś-Romanowska odnajduje w jej nurcie personalistyczno-egzystencjalnym. Zagadnieniem wyznaczającym ramy tego nurtu jest los człowieka, kształtowany nie tyle przez same zdarzenia, ile przez odkrywanie ich sensu i podejmowane w tym kontekście wybory. Od rodzaju

⁵² Zob. M. Straś-Romanowska, *Wolna wola – zagubiony paradygmat współczesnej psychologii*, w: *Dylematy wolności*, red. M. Reut, Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, Wrocław 2001, s. 181-198.

życiowych i codziennych wyborów zależy rozwój, prowadzący do osobowego spełnienia⁵³. Ważna jest zatem nie motywacja, ale decyzja, nie mechanizm, ale historia, nie jakość życia, ale jego spełnienie.

Badania w obrębie psychologii personalistyczno-egzystencjalnej, skoncentrowane na analizie narracji autobiograficznych, prowadzone były zazwyczaj w dwóch – niesatysfakcjonujących metodologicznie – kierunkach. Badacze albo przekładali fragmenty wypowiedzi na uogólnione kategorie i wskaźniki liczbowe (tracąc bogactwo znaczeń i sensów)⁵⁴, albo próbowali bezzałożeniowo „zanurzyć się”, wczuć w tekst, a następnie, w niejasny jednak sposób, opisać i zinterpretować doświadczenie osoby badanej (tracąc obiektywizm)⁵⁵. Sądzimy, że rozwiązania metodologicznego nie należy poszukiwać w uogólniających analizach ilościowych, będących domeną nauk matematyczno-przyrodniczych, ani w zapożyczeniach z fenomenologii filozoficznej, których nie przełożono dotąd na dostatecznie wiarygodne reguły interpretacji tekstu.

Rozwiązanie stanowi przede wszystkim sprecyzowanie celów badań adekwatnych do natury analizowanego zjawiska. Ukierunkowanie na przykład na uchwycenie psychologicznych mechanizmów aktów wolnej woli byłyby wewnętrznie sprzeczne, gdyż akty te z założenia nie byłyby traktowane jako wolne. Za adekwatny do natury wolnej woli cel badań psychologii personalistyczno-egzystencjalnej można uznać zrozumienie⁵⁶ historii lub określonych fragmentów historii osoby, które manifestują się – mniej lub bardziej bezpośrednio – w jej opowieści o własnym życiu lub jego aspektach. Według Alasdaira MacIntyre’a opowieść o życiu staje się zrozumiała wtedy, gdy na podstawie zdarzeń i ich nakładających się na siebie kontekstów jesteśmy w stanie odczytać intencje głównych bohaterów (pierwotne i wtórne, krótkotrwałe i dalekosiężne) oraz powiązania między nimi⁵⁷. Trafne zaś odczytanie intencji i ich powiązań wymaga uwzględnienia nakładających się kontekstów: sytuacyjnych, związanych z relacjami z innymi ludźmi, rodzinno-pokoleniowych i społeczno-kulturowych⁵⁸.

⁵³ Zob. t a ż, *Główne idee teoretyczne i metodologiczne psychologii personalistyczno-egzystencjalnej jako dyscypliny humanistycznej*, w: *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*, red. M. Straś-Romanowska, PWN, Warszawa–Wrocław 1995, s. 15-47.

⁵⁴ Zob. np. A. C i e r p k a, *Tożsamość i narracje w relacjach rodzinnych*, Eneteia, Warszawa 2013.

⁵⁵ Zob. np. I. P i e t k i e w i c z, J.A. S m i t h, *Praktyczny przewodnik interpretacyjnej analizy fenomenologicznej w badaniach jakościowych w psychologii*, „Czasopismo Psychologiczne” 18(2012) nr 2, s. 361-369.

⁵⁶ Ścisłej mówiąc, rozumienie obejmujące wyjaśnienie. Szerzej na ten temat por. G.E. K w i a t k o w s k a, *Nowe perspektywy badania – hermeneutyka psychologiczna*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin-Polonia. Sectio J” 14(2001), s. 141.

⁵⁷ Por. M a c I n t y r e, dz. cyt., s. 370.

⁵⁸ Por. tamże, s. 368-376; por. też: D.K. K u n c e w i c z, E. S o k o ł o w s k a, J. S o b k o w i c z, D.S. K u n c e w i c z, *Po ciszy. Rozważania o komunikacji opartej na kontekście*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2020, s. 136-148.

Konieczny jest również dobór metody adekwatnej do celu badawczego. Przypuśćmy, że za cel badania obierzemy próbę zrozumienia historii osoby – historii stojącej za jej spełnieniem się lub niespełnieniem w małżeństwie, rodzinie lub pracy albo prowadzącej do zdiagnozowania u tej osoby zaburzenia bądź do powodzenia lub niepowodzenia terapii. Zastosowana metoda powinna umożliwić trafne odczytanie tej historii, a w szczególności jej osnowy utkanej z kluczowych decyzji. Fenomenologiczny, w szerokim sensie eksploracyjny opis struktury doświadczenia, w którym może się znaleźć właściwie wszystko, nie wydaje się dobrą opcją badawczą. Sądzymy, że trafniejsze jest użycie metod filologicznych zwykle wykorzystywanych do interpretacji tekstów o charakterze literackim, w tym biblijnych.

Adekwatne do celów badawczych psychologii personalistyczno-egzystencjalnej podejście hermeneutyczne powinno czerpać nie z założeń postmodernizmu, ale realizmu poznawczego, zgodnie z którym obiektywne poznanie, przynajmniej do pewnego stopnia, jest możliwe⁵⁹. Poznanie to oczywiście nie musi mieć charakteru jednoznacznego odwzorowania rzeczywistości. Jak pisze historyk Jerzy Topolski, stanowi ono raczej proces stopniowego, dialektycznego zbliżania się do stanu izomorfizmu między złożoną rzeczywistością a hipotezami konstruowanymi na jej temat⁶⁰. Stosowne do zwiększającego lub zmieniającego się zasobu informacji kolejne modyfikacje hipotez pozwalają zbliżyć się do prawdy o rzeczywistości⁶¹. Ocena trafności interpretacji winna zasadzać się nie na weryfikacji statystycznej jej rezultatów czy też trudnej do oceny empatii interpretatora, ale na sprawdzeniu poprawności poszczególnych kroków analizy tekstu i toku rozumowania.

Postulowane wymogi zdaje się spełniać, przedłożona w autorskiej monografii Doroty K. Kuncewicz, metoda analizy i interpretacji monologów z użyciem narzędzi teorii literatury. Do jej istoty należy wnioskowanie o treściach niewypowiedzianych wprost na podstawie wyróżniających się językowo

⁵⁹ Historyk i teoretyk literatury Eric D. Hirsch argumentuje, że każda wypowiedź (każdy tekst) ma swoje trwałe, odtwarzalne znaczenie, będące pochodną intencji osoby mówiącej. Znaczenie to nie jest zależne od tego, czy autor jest go świadomy, ani od tego, kto i kiedy stara się je odczytać. Trafne odczytanie całościowego znaczenia wypowiedzi wymaga analiz uwzględniających konwencje użycia języka i możliwe implikacje problematycznych fragmentów danego tekstu, a następnie rozstrzygnięcia, na bazie znaczeń wypowiedzianych wprost, otaczających problematyczny fragment, które z tych implikacji są nie do przyjęcia. W zawężonym w ten sposób zbiorze możliwych implikacji łatwiej jest rozpoznać implikacje typowe dla autora, a następnie na ich podstawie zrekonstruować jego intencję znaczeniową, która staje się ostatecznym kontekstem interpretacji sensu całości wypowiedzi. Szerzej na ten temat zob. E. D. H i r s c h, *Interpretacja obiektywna*, tłum. P. Graff, „Pamiętnik Literacki” 68(1977) nr 3, s. 289-320.

⁶⁰ Por. J. T o p o l s k i, *Fakt historyczny*, w: *Teoretyczne problemy wiedzy historycznej. Antologia tekstów*, wybór E. Domańska, Wydawnictwo Nauka i Innowacje, Poznań 2016, s. 138.

⁶¹ Por. tamże, s. 136.

i narracyjnie sposobów mówienia i ich kontekstów⁶². Przydatność tej metody została potwierdzona w analizie i interpretacji monologów par opowiadających o swoich związkach (o zróżnicowanym stażu – od pół roku do ponad pięćdziesięciu lat), której Dariusz S. Kuncewicz poświęcił odrębną monografię. Dzięki tej metodzie udało się zrekonstruować sekwencje decyzji partnerów kluczowe dla przebiegu ich związku oraz spełnienia lub niespełnienia się w nim⁶³.

*

Psychologia jako nauka z założenia interdyscyplinarna nigdy nie wypracuje – jak przypuszcza Alfred R. Mele – jednolitego paradygmatu⁶⁴. Zamykanie jej w paradygmacie przyrodniczym (co obejmuje również traktowanie paradygmatu humanistycznego jako przednaukowego) prowadzi do zniekształceń w wyjaśnianiu fenomenów ludzkiej psyche, a zwłaszcza intencjonalności. Zasadny jest więc dalszy wysiłek metodologiczny zmierzający do przywrócenia i rozwinięcia paradygmatu humanistycznego jako równorzędnego wobec przyrodniczego

Sens naukowy badań psychologicznych uwzględniających wolną wolę wpisuje się w generalny sens nauk humanistycznych, zainteresowanych zbliżaniem się do prawdy o kondycji ludzkiej, do odpowiedzi na pytania, jak żyć dobrze, godnie i mądrze⁶⁵. Czyż pacjent podczas psychoterapii nie poszukuje między innymi odpowiedzi na takie właśnie pytania? Zbierane przez lata rezultaty hermeneutycznych analiz wypowiedzi wielu osób oczywiście nie dostarczą konkretnemu pacjentowi bezpośredniej odpowiedzi na jego osobiste pytania, pozwolą jednak terapeutom, dzięki rozumowaniu przez analogię, trafniej odczytać i lepiej zrozumieć specyfikę jego trudności. Podobnie jak sięganie do bogatej kazuistyki medycznej pozwala lekarzowi trafniej ocenić stan jego pacjenta i zastosować odpowiednie metody leczenia, a rozumienie zjawisk i procesów występujących w przeszłych epokach pomaga historykowi trafniej ocenić, wyjaśnić i zrozumieć zdarzenia w epoce mu współczesnej.

Dysponująca metodologią hermeneutyki literackiej psychologia personalistyczno-egzystencjalna może stać się bliższa praktyce psychoterapeutycznej niż nurty psychologii oparte na modelu nauk przyrodniczych. Praca terapeuty, która wymaga permanentnej analizy i interpretacji tego, co, jak i dlaczego pacjent powiedział lub czego nie powiedział, w swej istocie stanowi herme-

⁶² Zob. K u n c e w i c z, *Odczytać życie*.

⁶³ Zob. D.S. K u n c e w i c z, *Opowieści o miłości. Między modelem a tajemnicą* (w druku).

⁶⁴ Zob. A.R. M e l e, *Psychology and Free Will: A Commentary, w: Are We Free?*, s. 325-346.

⁶⁵ W tle nauk przyrodniczych i technicznych znajdują się pytania innego rodzaju: jak żyć dłużej, zdrowiej, wygodniej.

neutykę stosowaną – co też w kolejnych opracowaniach warto lepiej wyartykułować. Postępowi w wyjaśnianiu zaburzeń i skutecznej psychoterapii może służyć objęcie systematyczną refleksją przestrzeni, w której stykają się wybory dokonywane przez pacjenta i jego mechanizmy psychologiczne psychologiczne. Układy szczelin decyzyjnych mogą się różnić w przypadku różnych typów zaburzeń oraz rozmaitych kontekstów życiowych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Baltes, Paul B., Judith Glück, and Ute Kunzmann. *Mądrość: Jej struktura i funkcja w kierowaniu pomysłnym rozwojem w okresie całego życia*. Translated by Marcin Szuster. In *Psychologia pozytywna: Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Edited by Janusz Czapiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005.
- Bargh, John A. "Free Will Is Un-natural." In *Are We Free? Psychology and Free Will*. Edited by John Bear, James C. Kaufman, and Roy F. Baumeister. New York: Oxford University Press, 2008.
- Baumeister, Roy F. "Free Will in Scientific Psychology." *Perspectives on Psychological Sciences* 3, no. 1 (2008): 14–19.
- Baumeister, Roy F., E. J. Masicampo, and Nathan C. DeWall, "Prosocial Benefits of Feeling Free: Disbelief in Free Will Increases Aggression and Reduces Helpfulness." *Personality and Social Psychology Bulletin* 35, no. 2 (2009), s. 260–8.
- Cierpka, Anna. *Tożsamość i narracje w relacjach rodzinnych*. Warszawa: Eneteia, 2013.
- Frankl, Viktor E., *Wola sensu: Założenia i zastosowanie logoterapii*. Translated by Aleksandra Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca, 2018.
- Gasiul, Henryk. *Personalistyczna koncepcja osobowości: Podstawy teoretyczne; Mechanizmy rozwoju i jego zakłóceń*. Warszawa: Difin, 2022.
- Gelso, Charles J., and Jeffrey A. Hayes. *Relacja terapeutyczna*. Translated by Monika Rucińska. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2004.
- Greenwald, Harold. *Direct Decision Therapy*. San Diego: Edits, 1973.
- Hirsch, Eric D. "Interpretacja obiektywna." Translated by Piotr Graff. „Pamiętnik Literacki” 68, no. 3 (1977): 289–320.
- James, William. *Psychologia: Kurs skrócony*. Translated by Michał Zagrodzki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Judycki, Stanisław. "Tożsamość i wolna wola." *Diametros*, no. 7 (2006): 199–204.
- Kernberg, Otto F., Michael A Selzer, Harold Koenigsberg, Arthur C. Carr, and Ann H. Appelbaum. *Psychodynamiczna terapia pacjentów borderline*. Translated by Jacek Matkowski and Łukasz Penderecki. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007.
- Kępiński, Antoni. *Psychopatologia nerwic*. Kraków: PZWL, 1973.
- . *Rytm życia*. Kraków and Wrocław: Wydawnictwo Literackie, 1983.

- Koczanowicz-Dehnel, Iwona. "William Stern i jego program psychologii personalistycznej." *Czasopismo Psychologiczne* 20, no. 2 (2014): 229–36.
- Kościelska, Małgorzata. "Nie dorosnąć do... Infantylna osobowość naszych czasów." *Polskie Forum Psychologiczne* 19, no. 4 (2014): 425–37.
- Kozielecki, Józef. *Koncepcja transgresyjna człowieka: Analiza psychologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1987.
- Kuncewicz, Dariusz S. *Opowieści o miłości: Między modelem a tajemnicą*, in print.
- . "Psychoterapia – na styku mechanizmów psychologicznych i wolnej woli." *Diametros* 2023. <https://diametros.uj.edu.pl/diametros/article/view/1837/1659>.
- Kuncewicz, Dariusz, Kinga Lachowicz-Tabaczek, and Jacek Załuski. "Why Insight in Psychotherapy Does Not Always Lead to Behaviour Change?" *Polish Journal of Applied Psychology* 12, no. 2 (2014): 99–122.
- Kuncewicz, Dorota K. *Odczytać życie. Analiza opowieści o własnym życiu z wykorzystaniem narzędzi teorii literatury*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2022.
- Kuncewicz, Dorota K., Ewa Sokołowska, Jolanta Sobkowicz, and Dariusz S. Kuncewicz. *Po ciszy: Rozważania o komunikacji opartej na kontekście*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2019.
- Kwiatkowska, Grażyna E. "Nowe perspektywy badania – hermeneutyka psychologiczna." *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin–Polonia. Sectio J* 14 (2001): 141–8.
- Lemańska, Anna. "Konflikt ewolucjonizmu z kreacjonizmem jako spór światopoglądowy." *Roczniki Filozoficzne* 68, no. 4 (2020): 71–88.
- MacIntyre, Alasdair. *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*. Translated by Adam Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- May, Rollo. *Miłość i wola*. Translated by Helena Śpiewak and Paweł Śpiewak. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1998.
- Mele, Alfred R. "Psychology and Free Will: A Commentary." In *Are We Free? Psychology and Free Will*. Edited by John Bear, James C. Kaufman, and Roy F. Baumeister. New York: Oxford University Press, 2008.
- Oleś, Piotr, and Monika Kłosok-Ścibich. "Syndrom Gaugina – zmiana tożsamości czy mit?" *Psychologia Rozwojowa* 14, no. 1 (2009): 9–25.
- Oleś, Piotr K. *Wprowadzenie do psychologii osobowości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2019.
- Pietkiewicz, Igor, and Jonathan A. Smith. "Praktyczny przewodnik interpretacyjnej analizy fenomenologicznej w badaniach jakościowych w psychologii." *Czasopismo Psychologiczne* 18, no. 2 (2012): 361–9.
- Reber, Arthur S., and Emily S. Reber. *Słownik psychologii, s.v. "Psychologia"*. Translated by Joanna Kowalczyńska and Grzegorz Mizera. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2008.
- Sotwin, Wiesława. *Jak działa wola, czyli dynamika umysłu*. Warszawa: Academica, 2010.

- Straś-Romanowska, Maria. "Aksjologiczny wymiar aktów wolnej woli: Przegląd wybranych ujęć filozoficznych." In *Człowiek, kultura, edukacja*. Edited by Maria Reut. Vol. 2. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, 1995.
- . "Główne idee teoretyczne i metodologiczne psychologii personalistyczno-egzystencjalnej jako dyscypliny humanistycznej." In *Na tropach psychologii jako nauki humanistycznej*. Edited by Maria Straś-Romanowska. Warszawa and Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- . "Wolna wola – zagubiony paradygmat współczesnej psychologii." In *Dylematy wolności*. Edited by Maria Reut. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, 2001.
- Symington, Neville. *Narcyzm: Nowa teoria*. Translated by Marta Lipińska. Gdańsk: Wydawnictwo Imago, 2013.
- Szuman, Stefan. *Osobowość i charakter*. Kraków and Warszawa: Polska Akademia Umiejętności and Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Szutta, Natasza. *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?* Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2017.
- Topolski, Jerzy. *Teoretyczne problemy wiedzy historycznej: Antologia tekstów*. Edited by Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Nauka i Innowacje, 2016.
- Trzebińska, Ewa. *Psychologia pozytywna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Trzópek, Joanna. *Problem woli: Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*. Kraków: Societas Vistulana, 2003.
- Wegner, Daniel A. "Self is Magic." In *Are we Free? Psychology and Free Will*. Edited by John Bear, James C. Kaufman, and Roy F. Baumeister. New York: Oxford University Press, 2008.
- Wiśniewski, Ryszard. "Bełkot aksjologiczny w komunikacji międzyludzkiej." In *Co się dzieje z wartościami? Próba diagnozy*. Edited by Elżbieta Okońska and Krzysztof Stachewicz. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2009.
- Yalom, Irvin D. *Psychoterapia egzystencjalna*. Translated by Anna Tanalska-Dulęba. Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia PTP, 2008.
- Zdrowa głowa. *Mam terapeutę*. <http://zdrowaglowa.pl/mam-terapeute/>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dorota K. KUNCEWICZ, Dariusz S. KUNCEWICZ – O wolności woli w psychologii
DOI 10.12887/35-2022-4-140-13

W artykule poddano refleksji status zagadnienia wolnej woli w psychologii akademickiej i praktyce psychologicznej. We współczesnej psychologii akademickiej, zdominowanej przez przyrodniczy model uprawiania nauki, zwykle abstrahuje się od pojęcia wolnej woli bądź jest ono sprowadzone do rangi me-

chanizmu psychologicznego lub złudnego przekonania. W praktyce psychologicznej pierwotne, osadzone w filozofii i etyce rozumienie wolnej woli zostało zepchnięte na margines jako nieprzydatne w kontekście przekonania o determinizmie zaburzeń i subiektywności prawdy. Wolna wola w jej pierwotnym znaczeniu jest jednak wyraźnie obecna w pracach klasyków psychologii oraz w podejściu terapeutycznym skoncentrowanym na analizie decyzji pacjentów. Powrotu zagadnień wolnej woli i pokrewnych do psychologii należy spodziewać się w ramach jej nurtu personalistyczno-egzystencjalnego, pomimo że aktualnie boryka się on z ograniczeniami metodologicznymi. W końcowej części artykułu zaproponowano drogę przezwyciężenia tych ograniczeń w oparciu o osadzoną w realizmie poznawczym metodologię hermeneutyki literackiej oraz dalsze, uwzględniające wolność ludzkiej woli kierunki badań istotne dla teorii i praktyki psychologicznej.

Słowa kluczowe: wolna wola, psychologia akademicka, psychoterapia, metodologia nauk

Kontakt: (Dorota K. Kuncewicz) Katedra Psychologii Klinicznej, Instytut Psychologii, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 15, 20-950 Lublin; (Dariusz S. Kuncewicz) Specjalistyczna Poradnia Psychoprofilaktyki i Terapii Rodzin im. prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, ul. Żołnierzy Niepodległej 1, 20-078 Lublin
E-mail: (Dorota K. Kuncewicz) dorota.kuncewicz@kul.lublin.pl; (Dariusz S. Kuncewicz) dekuncewicz@gmail.com
ORCID (Dorota K. Kuncewicz) 0000-0002-9717-7333; (Dariusz S. Kuncewicz) 0000-0002-7298-0867

Dorota K. KUNCEWICZ, Dariusz S. KUNCEWICZ, Psychology and Freedom of the Will

DOI 10.12887/35-2022-4-140-13

The paper reflects on the status of free will in academic psychology and psychological practice. In contemporary academic psychology, dominated by the naturalistic model of science, the concept of free will is usually disregarded. The problem of free will was replaced by other issues (including self-regulation, self-determination, detailed goal-setting, action planning, and action control) or is discussed in terms of psychological mechanisms or illusory beliefs. In psychological practice, the original understanding of free will, embedded in philosophy and ethics, was marginalised as useless in the context of the belief in the determinism of disorders and the subjectivity of truth. The original interpretation of free will, however, is clearly present in the work of the classics of psychology and the therapeutic approach focused on analysing patients' decisions. The return of free will and related issues to psychology is to be expected within the framework of the personalist-existentialist current, even though it now faces methodological limitations. The final section proposes a way to

overcome these limitations, based on the methodology of literary hermeneutics, embedded in cognitive realism, and other research approaches that take into account freedom of the human will and are relevant to psychological theory and practice.

Translated by *Małgorzata Bieleń*

Keywords: free will, academic psychology, psychotherapy, methodology of sciences

Contact: (Dorota K. Kuncewicz) Department of Clinical Psychology, Faculty of Social Science, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 15, 20-950 Lublin, Poland; (Dariusz S. Kuncewicz) Specjalistyczna Poradnia Psychoprophylaktyki i Terapii Rodzin im. prof. Włodzimierza Fijałkowskiego, ul. Żołnierzy Niepodległej 1, 20-078 Lublin

E-mail: (Dorota K. Kuncewicz) dorota.kuncewicz@kul.lublin.pl; (Dariusz S. Kuncewicz) dekuncewicz@gmail.com

ORCID (Dorota K. Kuncewicz) 0000-0002-9717-7333; (Dariusz S. Kuncewicz) 0000-0002-7298-0867

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

Henryk JAROSIEWICZ
Jagoda STOMPÓR-ŚWIDERSKA

TOŻSAMOŚĆ A WOLNOŚĆ Psychologiczne wyjaśnienie mechanizmu samostanowienia

W okresie wczesnoszkolnym przedmiotowość samostanowienia uwarunkowana jest przejętymi zasadami. Dopiero w okresie dorastania zasady dopełniane są własnym ujęciem prawdy. To prawda swoista, nazywana prawdą aksjologiczną. Człowiek nie tylko pociągany jest przez wartości, jak twierdził Frankl, ale także dąży do poznanego dobra, które czyni swoim celem. Cele określają (formalnie) stawianie się wolnego podmiotu.

„Tylko twierdzenie o substancjalności duchowej ludzkiej duszy może nam wytłumaczyć fakty znane z bezpośredniego wewnętrznego doświadczenia: fakt jedności i tożsamości ludzkiego «ja» w czasie. W związku z tym pozostaje niemniej doświadczalny fakt przynależności naszych różnorodnych i różnokierunkowych przeżyć do tego jednego i tożsamoego «ja». Każdy akt jest niejako nasycony owym «ja», na skutek tego tylko on jest moim, a nie przynależy do nikogo innego”¹ – stwierdza Karol Wojtyła.

W przytoczonym fragmencie *Rozważań o istocie człowieka* wskazane zostały dwa kierunki rozumienia fenomenu stałości „ja” w czasie. Pierwszym z nich jest wyjaśnienie faktu tożsamości przez odwołanie się do Arystotelesa koncepcji hylemorfizmu. Wedle tej koncepcji czynnik kształtujący podmiot, czyli forma substancjalna, nie zmienia się, zmianom ulega natomiast czynnik materialny, kształtowany, czyli ciało. To samo można wyrazić w języku psychologii empirycznej, mówiąc, że forma, czyli przyczyna sprawcza, dana jest w przeżyciu sprawczości, które to przeżycie cechuje się stałością w czasie. Zmienna jest przyczyna celowa, będąca drugim aspektem przyczyny formalnej. W artykule niniejszym pokazano oba te czynniki tak, jak kształtują się w rozwoju ontogenetycznym osoby.

Wojtyła wyjaśnia przeżycie sprawczości, odwołując się do czynności woli². Wola to dyspozycja do władania sobą. W doświadczeniu wewnętrznym poczucie

¹ K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1999, s. 80.

² Nawiązując do szkoły psychologów badających wolę, Karol Wojtyła napisał: „Za akt woli należy uznać to przeżycie, w którym osobowe «ja» występuje jako realna przyczyna sprawcza swoich działań. Daje temu wyraz N. Ach, pisząc: «w działaniach woli jednostka ma przy występowaniu determinującego przedstawienia rzeczywistości tę świadomość, że jest ona przyczyną realizacji (*Verwirklichung*). ‘Ja’ pojawia się jako przyczyna czynności»” (t e n z e, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki filozoficzne KUL” 5(1955-1957) nr 1, s. 117; zob. N. A c h,

jedności i tożsamości „ja” ufundowane jest na jedności aktów woli i ich ciągłości w czasie pomimo zmienności treści „ja” w rozwoju, czyli celów działania, a więc tego, kim chce „być” osoba. Jest to zatem ciągłość w zmienności. Właśnie zmienność celów grozi zaburzeniem aktów woli, co Erik Erikson określa mianem „rozproszenia tożsamości”³. Towarzyszą temu takie objawy, jak wahania (uwarunkowane niejasnością celów), uleganie przypadkowym podnietom jako motywom działania czy też rozszczepienie celów i sposobów ich realizacji.

Ponieważ osoba wyraża się w czynie⁴, treść „ja” dostępna jest w badaniach empirycznych. Obraz siebie aktualizuje się w momencie podejmowania decyzji życiowych i zawodowych⁵. W Obrazkowym Teście Zawodów Martina Achtnicha⁶ osoby badane wybierają pożądane relacje ze światem, co pozwala na rozpoznanie struktury „ja”.

ZJAWISKO TOŻSAMOŚCI

RELACYJNY MODEL AKTYWNOŚCI

Rozwój człowieka polega na tym, że ludzki genotyp (tak zwane zasoby) aktualizuje się w relacjach ze światem w postaci czynności i – właściwych dla nich – wytworów⁷. Według założyciela szkoły lwowsko-warszawskiej Kazimierza Twardowskiego zasadnicze znaczenie dla kierunku aktualizacji mają artefakty, czyli wytwory, które bazują na przedstawieniu rzeczywistości, jakie ma aktualizujący się człowiek.

Jednym z tych artefaktów jest obraz siebie, który obok warunków środowiskowych staje się główną determinantą procesu rozwoju („ja” autonomiczne i autentyczne) – w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego jest to „czynnik trzeci”⁸.

Über den Willensakt und das Temperament. Eine experimentelle Untersuchung, Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1910.

³ E. E r i k s o n, *Tożsamość a cykl życia*, tłum. M. Żywicki, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2004, s. 84.

⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994.

⁵ Zob. J. S t o m p ó r - Ś w i d e r s k a, S. W i t k o w s k i, *Proces podejmowania kluczowych decyzji zawodowych przez menedżerów*, w: *Człowiek w pracy i organizacji. Perspektywa psychologiczna*, red. B. Rożnowski, M. Łaguna, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, s. 93-111.

⁶ Zob. M. A c h t n i c h, *BBT Obrazkowy Test Zawodów. Projekcyjna metoda wyjaśniania skłonności zawodowych*, tłum. H. Gabiniewicz, Nowe Życie, Wrocław 2010.

⁷ Zob. K. T w a r d o w s k i, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, PWN, Warszawa 1965.

⁸ K. D ą b r o w s k i, *Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki*, w: *Zdrowie psychiczne*, red. K. Dąbrowski, PWN, Warszawa 1985, s. 54.



Rysunek 1. Ukierunkowanie procesu rozwojowego przez obraz siebie

W procesie rozwoju człowieka obserwujemy „przekształcanie całego życia psychicznego, które staje się coraz bogatsze”⁹. Bogactwo życia psychicznego polega na tym, że podmiot osiąga swe całkowite spełnienie (gr. holoteles) poprzez aktualizację kolejnych warstw swojej natury (poziomów dynamizmu). Są to dynamizm reaktywny ciała, dynamizm emotywny zmysłów i dynamizm rozumu (intelekt i wola). Spełnienie związane jest z dwoma jakościowo dopełniającymi się relacjami między poszczególnymi piętrami dynamizmu: piętra wyższe t r a n s c e n d u j ą piętra niższe, piętra niższe zaś są z i n t e g r o w a n e poprzez dynamizm pięter wyższych. Dążenie do spełnienia siebie, które można określić jako holotelizm, stanowi dopełnienie bądź rozwinięcie zasady holizmu. Zasada ta mówi, że podmiot jest całością nieredukowalną do swoich części. Dzięki osiągnięciu pełni podmiot staje się zorganizowanym mikrokosmosem, w odniesieniu do którego można mówić o poziomach życia psychicznego i o pewnej głębi. Jest ona związana z duchową naturą osoby, mówimy więc o jej życiu wewnętrznym oraz o kształtującym się „środowisku wewnętrznym”¹⁰. Wyrazem łącznego działania dynamizmu na poziomie ciała, zmysłów i rozumu jest naturalna siła człowieka, rozumiana jako siła fizyczno-duchowa¹¹. Dzięki zdolności do transcendencji (przekraczania siebie) osoba może w sposób wolny rozporządzać tą siłą, czyli zdolna jest do samostanowienia¹².

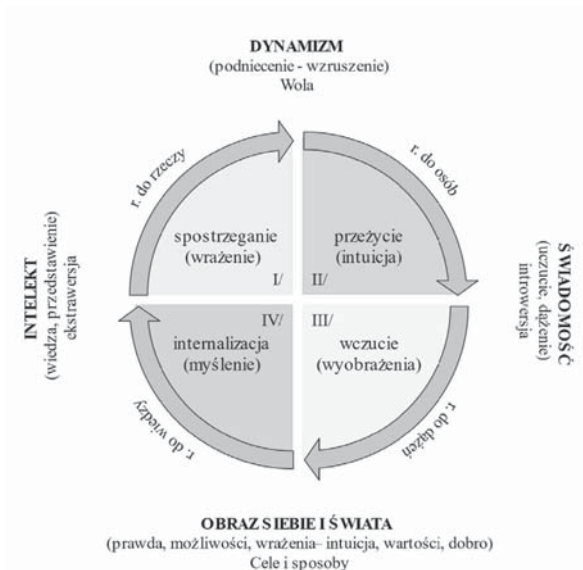
⁹ M. K r e u t z, *Rozwój psychiczny młodzieży*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, Wrocław 2005, s. 13.

¹⁰ D ą b r o w s k i, dz. cyt., s. 88.

¹¹ Por. E. S t e i n, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. G. Sowinski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015, s. 208..

¹² Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 151n.

Dynamizm podmiotu dopiero w relacji ze światem aktualizuje się w postaci czynności oraz właściwych dla tych czynności wytworów. Następnie, na bazie tych wytworów, przebiega proces tworzenia obrazu świata i obrazu siebie (w obrazie świata).



Rysunek 2. Relacyjny model potrzeb

W relacyjnym modelu potrzeb wyróżniamy cztery rodzaje relacji ze światem (rys. 2): relacje do rzeczy (do świata materialnego), relacje do osób (relacje społeczne), relacje do własnych dążeń (uczuć i pragnień), relacje formalne (do treści wiedzy i samowiedzy). Model ten stanowi pewne nawiązanie do koncepcji typów psychicznych Carla Gustava Junga¹³, który wyróżnił cztery czynności (funkcje) psychiki. Do funkcji *i r r a c j o n a l n y c h*, wynikających ze zmysłowego doznawania świata, należą: (1) spostrzeganie (jego wytworem jest wiedza konkretna, w obrazie świata zaś – wrażenia) oraz (2) przeżycie (jego wytworem są uczucia i intuicyjne odzwierciedlenie wartości doznawanych relacji w obrazie siebie w świecie). Funkcje *r a c j o n a l n e* natomiast to (3) wczucie, czyli uchwycenie relacji z innymi (wytworem są wyobrażenia i uczucia wyższe), a także (4) analiza treści poznania oraz wyobrażeń, co pozwala mówić o czwartej funkcji wyróżnionej przez Junga, czyli o myśleniu.

¹³ Zob. C.G. J u n g, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.

Wytworem przeżyć jest postawa introwertywna oraz określony stan świadomości¹⁴. W „strumieniu świadomości”¹⁵ można wyróżnić aktualne uczucia, pragnienia oraz względnie trwałe dążenia do poprawy swego położenia w świecie. Wytworem czynności poznania natomiast jest wiedza (i związana z nią postawa ekstrawertywna) oraz znaczeniowe przedstawienie rzeczywistości.

PROCES PERSONALIZACJI ZACHOWANIA

Geneza i jakość obrazu siebie i świata

Kiedy analizujemy treści obrazu, bierzemy pod uwagę ich genezę oraz jakość¹⁶. Geneza obrazu może być zmysłowa, obiektywna – gdy obraz jest wytworem refleksji, czyli procesu obiektywizacji (uprzedmiotowienia), lub też zapożyczona, gdy podmiot przejmuje wiedzę lub jej znaczenie.

Znacznie ważniejszą kwestią jest jakość powstającego obrazu. Przyjęto, że obraz stanowi pewien umysłowy model rzeczywistości. Można wyróżnić niejako trzy poziomy tego modelu: (1) treści wrażeniowe i intuicyjne, dzięki którym podmiot orientuje się w warunkach, w jakich żyje; (2) obrazy zmysłowe sytuacji, na które składają się wartości (rozumiane jako przeżywane relacje ze światem danym zmysłowo) oraz wyobrażone możliwości i działania; (3) odczytane intelektualnie dobro (na przykład własne zdrowie) i prawda (rozumiana jako zgodność obrazu z rzeczywistością).

Zachowanie upersonalizowane

Według Kazimierza Twardowskiego koncepcji czynności i wytworów zachowanie jest wytworem czynności woli¹⁷. Wola to dyspozycja, czyli wrodzona zdolność podmiotu osobowego, która pozwala osobie na władanie sobą. Zewnętrznym wyrazem władania sobą jest to, że człowiek nie tylko reaguje

¹⁴ Por. H. J a r o s i e w i c z, *Świadomość organizacji. O znaczeniu klimatu dla rozwoju osoby i sukcesu przedsiębiorstwa*, Instytut Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2022, s. 46.

¹⁵ W. J a m e s, *Psychologia. Kurs skrócony*, tłum. M. Zagrodzki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 91.

¹⁶ Por. M. K u l c z y c k i, *Psychologiczne warunki radzenia sobie w życiu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1990, s. 18.

¹⁷ Por. H. J a r o s i e w i c z, *Psychologia dążeń i skłonności zawodowych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2012, s. 395; t e n ż e, *Typy aktywności zawodowej. O rozwoju zawodowym, czyli od Aktora do Autora i z powrotem*, Atut, Wrocław 2017, s. 48.

na bodźce, ale zdolny jest do ruchów dowolnych, czyli do p a n o w a n i a s o b i e. W doświadczeniu wewnętrznym czynność woli dana jest jako „chcę”. Czynność ta jest upersonalizowana poprzez przeżycie sprawczości – to pierwsze posiadanie siebie, czyli swej woli. Początkowo przedmiotem chcenia jest r u c h, czyli zdynamizowanie siebie, swego ciała¹⁸. Wraz z rozwojem myślenia akt woli („ja chcę”)¹⁹ poprzedza wybór przedmiotu chcenia („chcę tego”). Kiedy przedmiotem tym staje się własne „ja”, wówczas mówimy o zachowaniu upersonalizowanym („chcę być”); człowiek jako osoba działa per se.

Tak rozumianym zachowaniem kieruje pewien mechanizm psychologiczny. Joseph Nuttin, referując wpływ osobowości na zachowanie, wyróżnia w procesie zachowania dwie fazy: konstruowanie sytuacji i odpowiedź znaczącą²⁰. Pierwsza faza to stworzenie przedstawienia, które składa się ze znaczeń nadanych treściom wiedzy i samowiedzy. Znaczenia te, obok aktualnych spostrzeżeń, odzwierciedlone są jako obraz rzeczywistości. W obrazie pojawia się również wyobrażenie siebie, które jest oznaczone w przedstawieniu jako „ja”. Na bazie posiadanego obrazu siebie i świata podmiot dokonuje osobistego wyboru wartości jako celu swych dążeń. Podjęcie celowego działania jest wyrazem panowania sobie, przez co zachowanie wyraża osobę, jej osobiste cele i staje się upersonalizowane. Wytworem nieprzechodnym zachowań celowych jest charakter.

Pojęcie tożsamości

Aby w sposób jasny zdefiniować pojęcie tożsamości, należy najpierw określić, co o z n a c z a ten termin w obrębie modelu teoretycznego podmiotu osobowego. Termin „tożsamość” odnosi się do „ja”, które pozostaje jedno i tożsame, czyli niezmiennie w czasie. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że osobowe „ja” wyłania się w refleksji w dwustopniowym procesie (rys. 2). W analizach fenomenologicznych osoba jest dana jako struktura świadomościowa, czyli wytwór przeżyć²¹. Istotne znaczenie dla spójności „ja” ma prze-

¹⁸ „Człowiek musi [...] zdecydować nie tylko o zdynamizowaniu własnego podmiotu [...]. Musi równocześnie zdecydować o przedmiocie, do którego się skieruje. I taką właśnie decyzję, czyli rozstrzygnięcie co do przedmiotu chcenia, nazywamy wyborem”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 176.

¹⁹ „Za akt woli należy uznać to przeżycie, w którym osobowe «ja» występuje jako realna przyczyna sprawcza swoich działań”. T e n z e, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, s. 117.

²⁰ „Jest to zawsze zachowanie się człowieka jako całości i ma zarówno aspekt zewnętrzny, jak i znaczenie, czyli intencjonalność. Tak więc całe życie psychiczne sprowadza się do zachowania się w świecie i można wyodrębnić w nim dwie fazy czy dwa aspekty: konstruowanie sytuacji i odpowiedź w ścisłym sensie”. J. N u t t i n, *Struktura osobowości*, tłum. T. Kołakowska, PWN, Warszawa 1968, s. 27.

²¹ „Osoba jako specyficzna struktura świadomościowa żyje w sposób sobie tylko właściwy [...] nie tylko w swoim własnym odbiciu czy odzwierciedleniu, ale żyje również w tym specyficznym sa-

życie woli, które jest odczuwane i reflektowane jako przeżycie sprawczości: „chcę”²². Następnie stan przeżyć zostaje odzwierciedlony w obrazie rzeczywistości jako obraz siebie i oznaczony w refleksji mianem „ja” (oznaczającym tu zaimek osobowy, a nie osobę). Nawiązując do koncepcji Williama Jamesa²³, można powiedzieć, że w strumieniu świadomości wyłania się element stały, spójny i niezmienny. Pojawia się zatem p o c z u c i e siebie, które jest wytworem refleksji.

Genezą tożsamości „ja” (obrazu siebie) jest przeżycie czynności woli, które wyłania się z innych przeżyć dynamizmów podmiotowych (pragnień i uczuć). „Ja” jest jedno, bo wola jest jedna, choć „poruszana” przez różne motywy przedmiotowe. W koncepcjach allogenicznych, które dominują we współczesnej psychologii akademickiej, pojęcie woli zanikło, mówi się o samych motywach, które zapoczątkowują działanie i nim kierują²⁴. Pozostaje więc niewyjaśnione, jaki jest mechanizm ludzkich zachowań. W artykule przyjęto, że motywacja to „oddziaływanie motywów na wolę”²⁵, a zachowanie to wytwór woli, która integruje w sobie dynamizmy niższe: emocje i dynamizm reaktywny ciała.

Związek tożsamości z czynnościami woli pośrednio stwierdził Erikson. Zauważa on, że poczucie ego, przez badacza określane mianem „tożsamości ego”²⁶, oznacza doświadczenie dziecka, które „odkryło w sobie umiejętność chodzenia”²⁷ i „wydaje się popychane do powtarzania i doskonalenia tej czynności”²⁸, gdyż staje się „świadome nowego statusu i postawy «tego, który umie chodzić»”²⁹. Jest to proces: „Bycie «kimś, kto mówi» staje się jednym z wielu kroków w rozwoju dziecka, który przez zgodność między fizyczną władzą i znaczeniem kulturowym, między funkcjonalną przyjemnością i społeczną identyfikacją [...] przyczynia się do bardziej realistycznego poczucia własnej wartości”³⁰. Erikson konkluduje: „Chciałbym to poczucie nazwać t o ż s a m o ś c i ą e g o oraz określić je jako subiektywne doświadczenie i dynamiczny fakt, jako zjawisko mieszczące się w psychologii grupy”³¹. W proponowanym tutaj ujęciu

mo-przeżyciu, jakie warunkuje świadomość w swej funkcji refleksywnej. Dzięki niej człowiek-osoba przeżywa siebie jako podmiot, jako podmiotowe „ja”. Przeżycie własnej podmiotowości nakłada się niejako na metafizyczną podmiotowość ludzkiego suppositum”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 158.

²² Por. t e n ż e, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, s. 114.

²³ Por. J a m e s, dz. cyt., s. 91.

²⁴ Por. J. K o z i e l e c k i, *Koncepcja transgresyjna człowieka*, PWN, Warszawa 1987, s. 381.

²⁵ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 174.

²⁶ E r i k s o n, dz. cyt., s. 20.

²⁷ Tamże, s. 19.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 19n.

³¹ Tamże, s. 20.

doświadczenie panowania sobie (chodzenie, mówienie) zbiega się z przeżyciem własnej sprawczości. Erikson podkreśla, że jest to zjawisko relacyjne, gdyż „świadome uczucie o s o b i s t e j t o ż s a m o ś c i opiera się na dwóch jednocześnie zachodzących procesach: bezpośrednim postrzeganiu swej niezmienności i ciągłości w czasie oraz jednoczesnym postrzeganiu faktu, że inni rozpoznają tę niezmienność i ciągłość”³².

Funkcją stabilnego obrazu siebie jest p r z e d m i o t o w e panowanie sobie. Wyobrażenie siebie jako „ja” – różnego od „ty” matki i od innych „ja” – pozwala na objęcie tego „ja” myśleniem. Osoba, która w przeżyciu jest strukturą podmiotową, zostaje uprzedmiotowiona (zobiektywizowana). Wówczas nie tylko panuje sobie, ale tworzy siebie, tworząc przedmiot, do którego – po czynności wyboru – dąży wola. W takim rozumieniu „ja” staje się wręcz warunkiem samowychowania³³ (rys. 1). Kazimierz Dąbrowski określa ten mechanizm jako „przedmiot-podmiot w sobie”³⁴.

W sytuacji, kiedy brakuje przedmiotowego „ja”, obserwujemy natomiast albo emocjonalizację woli, albo kierowanie się wyobrażeniami siebie. Podczas emocjonalizacji wola ulega różnym emocjom (wzruszeniom lub podnieceniom), a w obrazie sytuacji widzimy tylko w a r t o ś c i (na przykład ciepłe schronienie) i m o ż l i w o ś c i ich urzeczywistnienia. Wtedy to środowisko poprzez procesy warunkowania instrumentalnego steruje zachowaniem człowieka i łatwo staje się on przedmiotem manipulacji. W obrazach siebie natomiast, będących tworem wyobraźni, widzimy już o d e r w a n i e s i ę od uczuć. Pojawia się „ja”, które jest odwzorowaniem „ty”, ale brak jeszcze uprzedmiotowienia siebie. Dopiero objęcie „ja” refleksją powoduje stabilność „ja” w czasie, a zarazem jego dojrzewanie w aspekcie treści („wiem, kim jestem”). Refleksja ta jest szczególnie istotna w procesie dojrzewania, będącym czasem utraty tej stabilności³⁵.

³² Tamże.

³³ Jan Paweł II, cytując Grzegorza z Nyssy, zauważa: „Wszystkie istoty podlegające wzrastaniu nie pozostają na zawsze takie same, ale przechodzą wciąż z jednego stanu do innego, poddane nieustannej przemianie na lepsze lub na gorsze [...]. Otóż podlegać przemianie znaczy rodzić się wciąż na nowo [...]. Tu jednak narodziny nie są następstwem działania zewnętrznego, jak to jest w przypadku istot cielesnych [...]. Są skutkiem wolnego wyboru, tak że w pewien sposób to *my sami jesteśmy własnymi rodzicami*, samodzielnie stwarzamy samych siebie i poprzez nasze wybory nadajemy sobie kształt, jakiego pragniemy” (J a n P a w e ł II, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 71, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html. Por. G r z e g o r z z N y s s y, *De vita Moysis*, II, 2-3, *Patrologia Graeca*, t. 44, kol. 327n.).

³⁴ Dą b r o w s k i, dz. cyt., s. 56.

³⁵ „Z nadejściem pokwitania i dorosłości cała niezmienność i ciągłość wcześniejszych lat zostaje ponownie zakwestionowana z powodu wzrostu ciała, równie nagłego jak we wczesnym dzieciństwie, oraz z powodu całkowicie nowego zjawiska, jakim jest fizyczna dojrzałość genitalna”. E r i k s o n, dz. cyt., s. 82.

Można wreszcie wyróżnić różne rodzaje tożsamości, mówi się na przykład o tożsamości indywidualnej i grupowej (narodowej). W artykule skupiono się na tożsamości „ja” kobiety i mężczyzny oraz kształtowaniu się obrazu siebie w okresie dorostania.

Aby wyraźniej uchwycić fenomen tożsamości „ja”, należy bardziej szczegółowo opisać mechanizm kształtowania się „ja”.

Uczestnictwo wyrazem aktywności osoby

Erikson cytuje uwagę dotyczącą jego koncepcji rozwoju psychospołecznego z eseju Davida Rapaporta: „Nie sądzi się [...], że normy społeczne są zaszczipiane genetycznie aspołecznej jednostce poprzez dyscyplinę i socjalizację, lecz że społeczeństwo, w którym rodzi się jednostka, czyni ją swym członkiem poprzez wpływanie na sposób, w jaki rozwiązuje ona zadania specyficzne dla każdej fazy jej epigenetycznego rozwoju”³⁶. Stąd w literaturze często omawia się „zadania” każdej fazy rozwojowej. W niniejszym artykule ujęto zagadnienie to inaczej. Erikson nie zauważa bowiem faktu uczestnictwa, który można przedstawić za pomocą sformułowania: „chcę tego, co chcą inni”³⁷. Przeżycie sprawczości, które czyni osobę wolną, jest niejako dziedziczone kulturowo, wymaga obecności innych wolnych osób. Erikson stwierdza, że dziecko „odkrywa w sobie” umiejętność chodzenia i mówienia. Wydaje się jednak, że faktycznie odkrywa to u innych. W sobie dysponuje jedynie wolą jako zdolnością do władania sobą, która uwarunkowana jest czuciem organizmu. Pełne zagospodarowanie tej władzy, jej upersonalizowanie, wymaga uczestnictwa w kulturze³⁸. Brak owego uczestnictwa określamy terminem „autyzm”. W istocie jest to brak zdolności do bycia w o s o b o w e j relacji z innymi i – w związku z tym – do uprzedmiotowienia siebie jako „ja”. W konsekwencji nie dochodzi do posiadania siebie, co z kolei powoduje, że w panowaniu sobie podmiot ulega emocjom i motywom sytuacyjnym.

Wojtyła analizuje fakt działania wspólnie z innymi i dostrzega moment personalizacji tego działania: „Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, w ł a ś c i w o ś ć w e w n ę t r z n ą i h o m o g e n n ą, która stanowi

³⁶ Tamże, s. 10.

³⁷ J a r o s i e w i c z, *Uczestnictwo jako warunek rozwoju osobowego*, w: *Konteksty religijności i rodziny*, red. M. Borowska, J. Kraśniewska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków 2020, s. 392.

³⁸ Formy tego uczestnictwa zależne są od wieku. Początkowo jest to posłuszeństwo, które oznacza kierowanie się celami, jakie posiada i jakie podaje matka, nie zaś własnymi motywami, a następnie – uleganie obyczajom, na przykład dopasowanie się do godzin, w jakich w domu spożywane są posiłki.

o tym, że bytując i działając wspólnie z innymi, osoba bytuje i działa jako osoba³⁹. Osoba zatem nie tyle „ulega” wpływom grupy, ile aktywnie w niej uczestniczy, gdyż jako osoba p r z e ż y w a własny akt woli i wykracza ponad (czyli transcenduje) własne działanie. Jest to własny wybór osoby, który nadaje sens jej wolności, napelnia ją treścią: „Transcendencji oraz integracji osoby w czynie odpowiada więc działanie «wspólnie z innymi», gdy człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet g d y w y b i e r a d l a t e g o, ż e w y b i e r a j ą i n n i, widząc w takim przedmiocie wyboru wartość w jakiś sposób własną i homogenną⁴⁰”.

W kluczowym dla kształtowania się tożsamości mechanizmie identyfikacji odnajdujemy więc moment uczestnictwa i wyboru. Rozumiemy też, na czym polega brak identyfikacji. Uczestnictwo jest zaangażowaniem wolności osoby. Ponieważ działanie „wspólnie z innymi” pozostawia pewną możliwość wyboru, osoba może też n i e w y b i e r a ć tego, co wybierają inni, w ł a ś n i e d l a t e g o, że oni to wybierają. Naocznym tego przykładem jest zachowanie dziecka „niejadka”, które nie chce jeść dlatego właśnie, że inni chcą, by jadło. W ten sposób następuje a k t y w n e zdystansowanie się wobec wartości wspólnych.

Tak rozumiany brak uczestnictwa może ujawnić się w przypadku każdego z kryzysów rozwojowych w rozumieniu Eriksona, to znaczy wtedy, kiedy konieczne jest p o s z e r z e n i e celów aktywności. Pierwszy kryzys, dotyczący zaufania do świata, polega na tym, że cele związane z dobrem własnego ciała zostają poszerzone o cele matki, która jest reprezentantem „ciała” społecznego. Można je przejąć lub nie. W kolejnych fazach rozwoju jest to odmowa uczestnictwa w celach, jakie stawia wychowawczyni w przedszkolu lub w szkole. W okresie dorastania będzie to odmowa wejścia w role kobiece i męskie, określana jako inwersja roli.

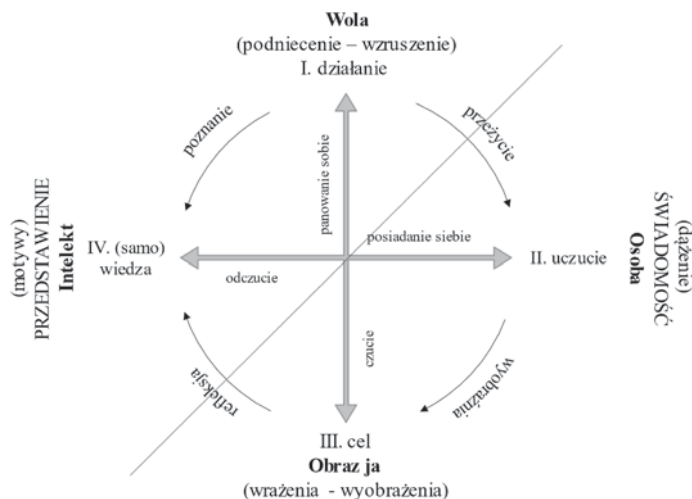
Psychologiczny mechanizm samostanowienia

Opis kształtowania się obrazu siebie wymaga „osadzenia” woli w całej organizacji psychicznej. Wola nie tylko jest przeżywana, ale stanowi element mechanizmu, w obrębie którego pojawia się motywacja oraz własne cele aktywności. Wojtyła uchwycił głęboki sens tego mechanizmu, nadając mu trafnie miano „samostanowienia”. Dzięki niemu bowiem osoba stanowi o sobie. Pozostaje tu objaśnić, jak to się „dzieje”, czyli opisać psychologiczny proces kształtowania się „ja”.

³⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 310.

⁴⁰ Tamże, s. 311.

Wspomnieliśmy już, że motywacja to oddziaływanie motywów na wolę, a źródłem motywów jest obraz rzeczywistości (rys. 3). Początkowo w obrazie tym odzwierciedlają się przedstawienia rzeczy, czyli wrażenia bądź wyobrażenia o genezie rzeczowej (na przykład planuje się rozpalenie ognia). Stopniowo jednak przyczyną poruszenia woli staje się sama osoba, a czynność woli wyraża się w jej zachowaniu. Samo zachowanie zaś można ująć jako czyn osoby, wskazując na jego źródło, co Wojtyła ujął w tytule swej pracy *Osoba i czyn*.



Rysunek 3. Elementy mechanizmu samostanowienia

Powyższy rysunek ilustruje czynności psychiczne oraz ich wytwory. Są to czynności intencjonalne: działanie motywów na wolę (elementy I i IV), których wytworem są ruchy dowolne, oraz proces wyłaniania się „ja”, czyli personalizacja działania (elementy II i III).

Pierwsze motywy podmiotowe poruszające wolę pochodzą z doznań własnego ciała oraz z dynamizmu emocjonalnego (I). Emocje przeżywane są jako uczucia (II), można zatem mówić o „emocjonalizacji świadomości”, zanim pojawia się przeżycie sprawczości woli. Następnie w obrazie świata pojawiają się wrażenia (odzwierciedlenie poznanych treści), które pełnią funkcję motywów (III). Są one wytworem poznania (IV).

Sprawcze panowanie sobie uwarunkowane jest „posiadaniem” siebie. Pierwsza forma posiadania siebie to czucie stanu organizmu⁴¹. Stopniowo posiadanie siebie wzbogaca się o uczucia (przeżycie podniecenia i wzruszenia).

⁴¹ „Czucie samo w sobie stanowi zmysłowy refleks poznawczy, dzięki któremu ciało staje się przedmiotową treścią, a treść ta dociera do świadomości i w niej się odzwierciedla”. Tamże, s. 269n.

Przełomem w samostanowieniu jest przeżycie czynności woli, czyli dynamizmu rozumu (rys. 1), warunkujące zarysowanie się osoby jako s p ó j n e j struktury świadomościowej. Przejawy autonomii (samorządu) pojawiają się w drugim i trzecim roku życia⁴². Podmiot stwierdza, że może chcieć tego, czego chcą inni, lub tego nie chcieć⁴³. Jest to wolność rozumiana jako samozależność lub samostanowienie. Pojawia się też sprawczość zadaniowa. Pod presją o d c z u w a n y c h uczuć (przyjemności lub przykrości) podmiot podejmuje pewne zachowania, kierując się poznanymi treściami, które pełnią rolę motywów. Można te akty wyrazić poprzez słowo „muszę”.

Przeżycie sprawczości wskazuje na wolność, którą można łatwo utracić pod wpływem narzucających się uczuć cielesnych lub motywów. Jednakże już posiadanie uczuć pozwala na pewien d y s t a n s do samego siebie. Historia podmiotu osobowego nie jest procesem dochodzenia do wolności, gdyż istotą ludzkiej natury jest wolność rozumiana jako zdolność do władania sobą uwarunkowana wolą⁴⁴. Na tej zdolności zasadza się godność osoby. Jest to natomiast historia coraz to doskonalszego z a r z ą d z a n i a s o b ą, co można określić mianem dojrzewania do samorządu (samostanowienia). Stopniowo w refleksji wyłania się bowiem własne „ja”. Spontaniczne panowanie sobie dojrzewa w kierunku c e l o w e g o stanowienia o sobie. „Cel jest projektowanym stanem rzeczy, który jednostka zamierza osiągnąć po podjęciu działania”⁴⁵. Cel, który posiada osoba, wpływa na kierunek procesu aktualizacji ludzkiej natury⁴⁶.

Warunkiem celowego panowania siebie jest t w ó r c z o ś ć, której pierwszy przejaw stanowi wyobraźnia, a wytwór – powstanie pierwszych w y o b r a ż e ń, sytuowane przez Eriksona między czwartym a piątym rokiem życia, czyli w okresie zabaw symbolicznych. Postęp w rozwoju polega na tym, że podmiot staje się zdolny do u c h w y c e n i a r e l a c j i ze światem, a nie tylko do jego zmysłowego doznawania. Dzięki temu przeżywa on swoje „położenie życiowe” w relacji do innych osób. O b o k przeżyć emocjonalnych (uczuć), które wpływają na wolę, pojawiają się wytwory wyobraźni. Są to

⁴² Por. E r i k s o n, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, tłum. P. Hejmej, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2000, s. 262; H.R. S c h a f f e r, *Psychologia dziecka*, tłum. A. Wojciechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 336.

⁴³ Czas, w którym podmiot ćwiczy posługiwanie się własną wolą, często w opozycji do woli wychowawców, jest określany jako okres buntu i negatywizmu.

⁴⁴ „Właśnie dzięki tej całkowitej i wyłącznej władzy osoby nad wolą wola jest w ł a d z ą w o l n o ś c i o s o b y”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 167.

⁴⁵ K o z i e l e c k i, dz. cyt., s. 23. „Podstawowym rodzajem aktywności są działania celowe” (tamże).

⁴⁶ Potocznie utożsamia się wybór sposobu, czyli motywu (przedmiotu działania) z celem. Tymczasem cel określa przedmiot chcenia, czyli to, kim chcemy „być”, a motyw jest sposobem urzeczywistnienia celu.

pierwsze osobiste cele w postaci „ja” wyobrażonego. Podmiot już nie tylko radzi sobie z przykrymi uczuciami, ale tworzy obraz siebie. Od tego momentu rozwojowego mentalne posiadanie siebie jako „ja” warunkuje panowanie sobie.

Jako jeden z pierwszych moment ten uchwycił Alfred Adler, uważany za prekursora psychologii osobowości⁴⁷. Zwrócił on też uwagę, że niełatwo jest zreflektować powstający spontanicznie obraz siebie. Podmiot ma często poczucie bycia niekochanym czy zlekceważonym, a wyobrażanie sobie optymalnych relacji bywa „lekarstwem” na kompleksy czy też brak miłości, ale także pokusą oderwania się od realnego świata i jego wartości na rzecz budowania tak zwanej inteligencji prywatnej. W konsekwencji – jak zauważa Marian Kulczycki – powstają wyobrażenia, które są szkodliwe: „Ze względu na cechy treściowe – pisze – możemy wyróżnić obrazy położenia życiowego, które tworzone są: 1) egocentrycznie (przez pryzmat własnej osoby); 2) ze względu na posiadany kompleks; 3) częściowo w oderwaniu od rzeczywistości (tzw. ludzie z polotem); 4) całkowicie w oderwaniu od rzeczywistości (tzw. niepoprawni fantaści)”⁴⁸.

W pedagogice i psychologii wskazuje się na tak zwane czynniki rozwoju człowieka⁴⁹. Obok biosu, czyli stanu ciała (i związanych z nim emocji), pojawia się czynnik ethosu, czyli wpływ świata wartości na zachowanie człowieka. Można powiedzieć, że zachowanie staje się odpowiedzią na przeżywane wartości. Zdaniem Viktora Frankla „człowiek nie jest istotą napędzaną popędami, lecz pociągana przez wartości”⁵⁰. Wyobrażenia określa c h a r a k t e r e t y c z n y, gdyż jej wytwory przeżywane są jako pierwsze własne cele życia (kim „być”), do których dąży osoba.

Kolejny czynnik rozwojowy, nazywany agosem, dochodzi do głosu we wczesnych latach szkolnych, w okresie zwrotu ku środowisku zewnętrznemu. Zabawa zostaje zastąpiona pracą, czyli działaniem kierowanym wymaganiami szkolnymi⁵¹. Wiedza i samowiedza pozwalają na sprawne działanie. Aby „być” kimś, trzeba „mieć” wiedzę. Według Eriksona spełnianie wymagań powoduje poczucie bycia kompetentnym; w przeciwnym wypadku pojawia się poczucie niższości. W tym okresie – określanym jako obiektywny – wolny podmiot uczy się kierować się z a s a d a m i w swoim zachowaniu⁵².

⁴⁷ Zob. A. A d l e r, *Sens życia*, tłum. M. Kreczowska, PWN, Warszawa 1986.

⁴⁸ K u l c z y c k i, dz. cyt., s. 57.

⁴⁹ Por. S. K u n o w s k i, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2000, s. 194n.

⁵⁰ V. F r a n k l, *Homo patiens*, tłum. J. Morawski, w: tenże, *Homo patiens*, tłum. R. Czerniecki, J. Morawski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 32.

⁵¹ Por. A. K o ł o d z i e j c z y k, *Późne dzieciństwo – młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. J. Trempała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 234.

⁵² Zob. K. T w a r d o w s k i, *O pojęciu wychowania*, w: *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*, wybór i oprac. R. Jadcak, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1992, s. 411-422.

W okresie autonomii i twórczości występują autonomiczne sądy o sobie; mają miejsce wewnątrzsterowność i przeżycie sprawczości. Dziecko w zabawie symbolicznej utożsamia się z innymi i wyobraża sobie, jak to jest „być” mamą czy strażakiem. Lata wczesnoszkolne natomiast są czasem dominacji zewnątrzsterowności. Dążenie do własnych celów aktywności ustępuje miejsca sposobom, które powinny być adekwatne do wymagań otoczenia.

Tak oto zamyka się pierwszy obieg rozwojowy (rys. 3). Pozostaje do omówienia czynnik logosu, czyli wpływ światła intelektu na „ja” i na samostanowienie.

RELACJA MIĘDZY WOLNOŚCIĄ A TOŻSAMOŚCIĄ

Wolność a prawda o sobie

W niniejszym artykule przyjęto, że wolność oznacza wrodzoną zdolność do panowania sobie. W związku z tym mówimy też o wolnej woli⁵³, czyli o woli – rozumianej jako dyspozycja – poddanej wolności osoby⁵⁴. Będąc istotową cechą ludzkiej natury, wolność dojrzewa i wypełnia się treścią. Panowanie sobie jest bowiem uwarunkowane posiadaniem siebie w postaci obrazu siebie („ja”).

Wyróżniamy trzy rodzaje tego „posiadania”. Pierwszym jest posiadanie „ja” zapożyczonego w procesie identyfikacji. Początkowo podmiot utożsamia się⁵⁵ z „ty” matki, a w późniejszych okresach z idealnymi prototypami swego „ja”⁵⁶. Występuje wówczas tak zwane sumienie heteronomiczne, w którym cele określa matka i inne osoby pełniące rolę wzorców. W następnym okresie rozwojowym – w relacji do „ty” – wyłania się przeżycie sprawczego „ja”, które włada swoją wolą, chociaż ulega ona rozmaitym motywom. Pierwsze „ja” treściowe to posiadanie siebie w postaci wyobrażenia siebie (są to tak zwane ideały bycia); jest to sumienie autonomiczne – podmiotowe. Dojrzałą postacią posiadania siebie jest posiadanie siebie w prawdzie o sobie; mówimy wówczas

⁵³ „Dzięki temu, że człowiek – osoba – posiada wolną wolę, jest też panem siebie samego, o czym mówi łaciński zwrot stwierdzający, że osoba jest *sui iuris*”. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 26.

⁵⁴ „Człowiek ma z gruntu inną naturę niż zwierzęta. Zawiera się w niej władza samostanowienia opartego na refleksji i przejawiającego się w tym, że człowiek działający wybiera to, co chce uczynić. Władza ta nazywa się wolną wolą”. Tamże, s. 26.

⁵⁵ „Przez utożsamienie rozumiem proces psychologiczny, polegający na tym, że osobowość częściowo lub całkowicie sama z siebie się dysymiluje. Utożsamienie polega na wyobcowaniu się podmiotu z samego siebie na korzyść przedmiotu, w którego postać podmiot niejako się przebiera”. Jung, dz. cyt., s. 484.

⁵⁶ Por. Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, s. 82.

o sumieniu autonomicznym – przedmiotowym. Wtedy też można zasadnie mówić o p r a w e j w o l i. „Osobie ludzkiej – pisze Wojtyła – przysługuje wolność nie jako czysta niezależność, ale jako samo-zależność, w której zawiera się zależność od prawdy. [...] Wolność zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością uwydatnia się w sumieniu. [...] Właściwa i zupełna funkcja sumienia polega na uzależnieniu czynu od poznanej prawdy”⁵⁷.

W okresie wczesnoszkolnym przedmiotowość samostanowienia uwarunkowana jest przejętymi zasadami. Dopiero w okresie dorastania zasady dopełniane są własnym ujęciem prawdy⁵⁸. To prawda swoista, nazywana prawdą aksjologiczną⁵⁹. Człowiek nie tylko pociągany jest przez wartości, jak twierdził Frankl, ale także dąży do poznanego dobra, które czyni swoim celem.

Cele określają (formalnie) stawanie się wolnego podmiotu, czyli osoby, która panuje sobie w świetle poznanej prawdy o sobie. Przeszkodą w poznaniu prawdy – i uzależnieniu od niej czynu – może być obraz siebie, utrwalone poczucie tego, kim się jest.

Zachwianie stabilności „ja” w okresie dorastania

Okres dorastania ma szczególne znaczenie zarówno dla tożsamości „ja”, jak i dla wolności osoby. To czas dojrzewania do miłości, będącej wzajemnym odniesieniem osób, które „oparte jest [...] na pewnym stosunku do dobra”⁶⁰. W okresie wychowania to nie dziecko kieruje się prawdą o dobru, lecz kierują się nią rodzice w swoich działaniach wychowawczych. Dorastanie to czas, w którym pojawia się dążenie do dobra i do nawiązania relacji z osobą płci przeciwnej. Kryzys okresu dorastania uwarunkowany jest zmianami w organizmie i nowymi emocjami, które rodzą się w relacji do osób płci przeciwnej, ale wiąże się także z reorganizacją treści „ja”⁶¹. Przed młodym mężczyzną pojawia się problem zarządzania własną agresywnością (spowodowaną gwałtownym wzrostem poziomu testosteronu), a przed młodą kobietą – problem panowania nad nową wrażliwością (wywołaną zwiększoną produkcją estrogeneru w organizmie). Analogicznie jak we wczesnym dzieciństwie, pomocne okazuje się uczestnictwo, już nie w miłości matki, lecz w miłości rodziców,

⁵⁷ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 198-200.

⁵⁸ Por. T w a r d o w s k i, *O pojęciu wychowania*, s. 418.

⁵⁹ „Zarówno rozstrzygnięcie, jak i wybór – każde na swój sposób – realizują się poprzez relację do prawdy o przedmiocie jako o dobru. Zakłada ono zatem poznawcze przeżycie wartości, w przeżyciu tym bowiem zawarta jest prawda o przedmiocie właśnie jako o dobru. Jest to prawda aksjologiczna, różna od prawdy ontologicznej”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 187.

⁶⁰ T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 69.

⁶¹ Por. E r i k s o n, *Tożsamość a cykl życia*, s. 84.

którzy stają się wzorcami identyfikacji. W relacji do tych wzorców wyłania się „ja” kobiece i „ja” męskie. Jest to jeden z kluczowych momentów rozwoju. Od tego momentu aktywność staje się wyrazem „ja” kobiecego lub męskiego. Autorzy artykułu *Wychowanie seksualne*, omawiając cele tego wychowania, stwierdzają, że „przedmiotem rozwoju jest osobista koncepcja (definicja) roli płciowej, wynikiem rozwoju jest androgyniczna definicja (koncepcja) roli płciowej, mechanizmami rozwoju są: identyfikacja z rodzicem tej samej płci oraz rozwiązywanie konfliktów i kryzysów rozwojowych, a czynniki rozwoju mają charakter historyczno-kulturowy oraz anatomiczno-biologiczny, sam zaś rozwój koncepcji roli płciowej ma związek ze stadiami rozwoju ego”⁶².

Jak wskazaliśmy wyżej, typowa aktywność uwarunkowana jest czterema rodzajami relacji ze światem (rys. 2). Trzeba jednak dodać, że na kształt ludzkiej aktywności zasadniczy wpływ ma piąty rodzaj relacji: relacja partnerska. W każdej z owych czterech relacji podmiot działa bowiem jako mężczyzna lub jako kobieta.

Można przewidywać, w których z czterech rodzajów relacji zawodowych wpływ płci psychologicznej będzie miał większe znaczenie, a w których mniejsze. W relacjach do rzeczy łatwiej odnajdują się mężczyźni, w relacjach z osobami zaś kobiety⁶³.

Problemy w procesie identyfikacji skutkować mogą między innymi rozproszeniem tożsamości (ang. identity confusion)⁶⁴. Brak jasności co do tego, kim się jest, wpływa nie tylko na relacje małżeńskie i rodzinne, ale również na karierę zawodową⁶⁵.

Jak podkreślał Erikson, kształtujące się „ja” jest syntezą poprzednich tożsamości. Stwierdził on, że na bazie podstawowej ufności w „radzeniu sobie z popędami”⁶⁶, podmiot uczy się radzić sobie z relacjami warunkującymi przetrwanie gatunku. W procesie tworzenia „ja” kobiecego lub męskiego w okresie dorastania następuje powtórzenie czterech faz rozwojowych, które wyróżniono w odniesieniu do dzieciństwa (rys. 3). W okresie dorastania odżywają zwłaszcza te problemy, które powstały w czasie odkrywania autonomii osoby (faza 2) i twórczości (faza 3). W konsekwencji w procesie kształtowania się umysłowego posiadania siebie (i nabywania tożsamości płciowej) może nastą-

⁶² Z. Izdebski, K. Wąż, J. Dec-Pietrowska, *Wychowanie seksualne*, w: *Psychologia wychowania*, red. H. Liberska, J. Trempała, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 437.

⁶³ Por. G. Hofstede, G.J. Hofstede, *Kultura i organizacje. Zaprogramowanie umysłu*, tłum. M. Durska, PWE, Warszawa 2007, s. 129.

⁶⁴ Jak pisze twórca tego terminu: „W rozproszeniu tożsamości jest sugerowane rozszczępienie wyobrażeń samego siebie, utrata centralności, poczucie chaosu i strach przed rozpadem” (Erikson, *Tożsamość a cykl życia*, s. 84).

⁶⁵ Por. tenże, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, s. 272.

⁶⁶ Tamże, 257.

pięć u s z t y w n i e n i e na którymś z wyróżnionych etapów rozwojowych i nie rozwija się wolność jako zależność „ja” od prawdy. Pozostaje wówczas „pusta” samozależność lub zależność od emocji czy własnego mniemania o sobie⁶⁷.

Wyniki badań młodzieży Obrazkowym Testem Zawodów Martina Achtnicha pozwoliły ustalić, że można wskazać cztery problemy w procesie kształtowania się „ja”, które mogą wpłynąć na wolne rozporządzanie sobą⁶⁸. Dwa pierwsze związane są z negacją uczestnictwa (brakiem posłuszeństwa) i nadawaniem nadmiernego znaczenia własnym motywom działania – jest to syndrom indywidualizmu (to chcę „mieć”). W dzieciństwie efektem braku uczestnictwa jest negacja wartości społecznych i sprawność zadaniowa w relacji do rzeczy, w okresie dorastania zaś fiksacja na własnych motywach działania i negacja władzy.

Dwa kolejne zaburzenia są skutkiem emocjonalizacji woli. Pasywne przeżywanie wartości doznań stanowi utrudnienie przeżycia sprawczości. W konsekwencji powstaje nadmierna więź z matką, utrudniająca wyłanianie się własnego „ja”. Osoba obawia się „być” autonomicznym podmiotem. Jak wspomniano, we wczesnej socjalizacji podmiot przejmuje cele matki i w orbicie jej wymagań kształtuje własne „ja”. Pojawia się wówczas obawa przed ekspresją własnych uczuć (potocznie dzieci wykazujące tę obawę określa się jako zahamowane⁶⁹), a w okresie dorastania – brak zaufania do własnych celów. Skutkiem zahamowania ekspresji uczuć jest nadmierna wstydlivość i skłonność do fantazjowania. Emancypacja własnego „ja” natomiast przejawia się w postaci kryzysu wartości, czyli krytyki autorytetów oraz nasilonego egocentryzmu (neurotyczności).

Nasuwa się pytanie, czy można – a jeśli tak, to w jaki sposób – zweryfikować mechanizmy, które opisano na podstawie doświadczenia klinicznego i osadzono w modelu teoretycznym. Jest to możliwe dzięki narzędziom testowym do diagnozy typów aktywności zawodowej, które pozwalają również na ocenę relacji partnerskich.

AKTYWNOŚĆ ZAWODOWA A STRUKTURA „JA”

OBRAZ SIEBIE A SKŁONNOŚĆ DO WYBORÓW

Praca to systematyczny w y s ł e k człowieka, mający na celu przetworzenie zasobów na wartościowe wytwory. W celu wyjaśnienia specyfiki tego

⁶⁷ Por. A d l e r, dz. cyt., s. 35n.

⁶⁸ Por. J a r o s i e w i c z, *Typy aktywności zawodowej*, s. 207.

⁶⁹ Andrzej Lewicki przyjmuje „podział na dwie grupy manifestacji niedostosowania: pierwsza przejawia się w zachowaniu zahamowanym i w biernych postawach dziecka, druga w zachowaniu demonstracyjnym i postawach «bojowych»” (A. L e w i c k i, *Psychologia kliniczna w zarysie*, w: *Psychologia kliniczna*, red. A. Lewicki, PWN, Warszawa 1978, s. 149). Alfred Adler przypisuje zahamowania dzieciom „rozpieszczonym” (A d l e r, dz. cyt., s. 50).

wysiłku, w doradztwie kariery analizujemy skłonności do wyboru typowych relacji ze światem pracy (rys. 2). W centrum naszych analiz jest obraz siebie („ja”). Można w nim wyróżnić skłonności źródłowe, wektory sił oraz strukturę skłonności osoby. Achtnich utożsamia potrzebę ze skłonnością źródłową; pisze, że jego test „wychodzi od ośmiu podstawowych potrzeb (skłonności źródłowych) lub czynników skłonności, których różne stopnie intensywności i wzajemne kombinacje tłumaczą barwny obraz świata skłonności osoby”⁷⁰. Wektory sił (dynamizmów) powstają ze złożenia dwóch skłonności źródłowych (potrzeb relacyjnych). Poszczególne skłonności i wektory działają w obrębie struktury skłonności. Struktura skłonności określa *g r ę s i ł*, jaka zawiązuje się między podmiotem a światem.

Rozpoznanie struktury skłonności ma istotne znaczenie w karierze zawodowej, ponieważ skłonności wpływają na kompetencje danej osoby. Rozpoznanie ich pozwala zatem określić, jakie wymagania rynku pracy osoba ta jest w stanie najlepiej spełnić. Jeśli komuś na przykład odpowiadają relacje z ludźmi, to w naturalny sposób łatwiej nabeździe umiejętności zaspokajania potrzeb innych osób, a więc okaże się kompetentnym pracownikiem w zawodach społecznych.

TYPY AKTYWNOŚĆ ZAWODOWEJ

Zjawiska psychologiczne, które powstają w relacjach ze światem, przez Junga określane mianem „typów psychologicznych”⁷¹, odróżniamy od typów aktywności⁷², które są wytworem czynności wyboru celu. Już Adler, prekursor psychologii osobowości, podkreślał, że człowiek nie działa cząstkowo, ale jako *c a ł o ś ć*, gdyż na podstawie własnych celów podejmuje decyzje o zachowaniu⁷³. Dlatego poszczególne typy aktywności wyróżnia się ze względu na zasadnicze *c e l e*, jakimi kieruje się dana osoba⁷⁴.

Osoba wybiera cel jako optymalną dla siebie relację ze światem, daną w obrazie siebie i świata. Skłonność osoby do podejmowania określonych wyborów jest ujmowana (operacjonalizowana) jako wypadkowa czterech

⁷⁰ Achtnich, dz. cyt., s. 16.

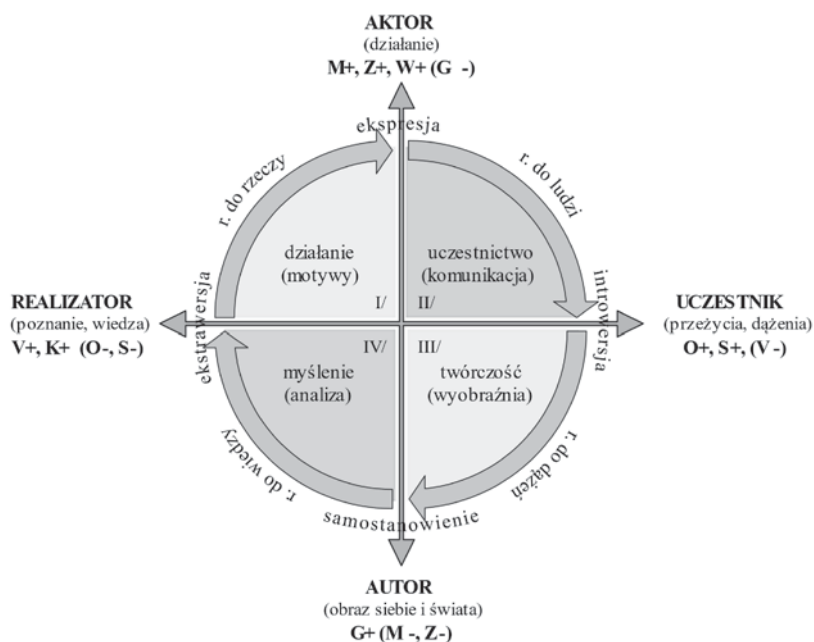
⁷¹ Jung, dz. cyt., s. 369.

⁷² Joseph Nuttin tak pisze o pojęciu typu: „Chodzi o zbiór cech, które mają tendencję do wspólnego występowania. Rzecz nie polega więc na częstości jednej jakiejś cechy, ale na korelacji między szeregiem cech. Właśnie w tym ostatnim znaczeniu termin «typ» stosowany jest w systemach psychologicznej typologii” (Nuttin, dz. cyt., s. 113).

⁷³ Por. Adler, dz. cyt., s. 30.

⁷⁴ Por. Jarosiewicz, *Psychologia dążeń i skłonności zawodowych*, s. 237; tenże, *Typy aktywności zawodowej*, s. 52.

wektorów aktywności. Każdy wektor aktywności określony jest przez dwie potrzeby, czyli czynniki źródłowe: wektor kontaktowy przez czynniki M i O, wektor sytuacyjny przez czynniki Z i S, wektor jaźniowy przez czynniki G i V, a wektor relacyjny (partnerski) przez czynniki W i K (rys. 4).



Rysunek 4. Składowe wektorów aktywności

Biorąc pod uwagę specyfikę celów, wyróżniamy cztery typowe aktywności wraz z podtypami.

(1) Typ Aktora (czynnik M+, Z+) charakteryzuje skłonność do kontaktu z rzeczami: potrzeba nabywania (potrzeba M) lub potrzeba prezentowania siebie i swoich wytworów (potrzeba Z). Aktor może być ukierunkowany na rzeczy lub na ludzi. W związku z tym wyróżniamy dwa podtypy: Aktora „prezentera” i Aktora „inicjatora”. Aktor „prezenter” działa, kierując się spostrzeganiem rzeczy, i prezentuje siebie lub swoje wytwory. Aktor „inicjator” natomiast przeżywa doznawane relacje z ludźmi i stara się na nie wpływać, aby osiągać własne cele; jego „narzędziem” pracy jest język i umiejętności komunikacyjne.

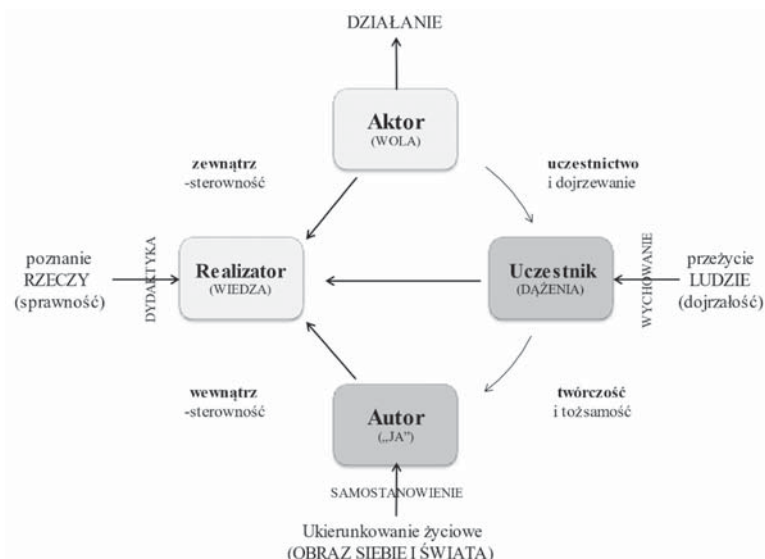
(2) Typ Uczestnika (czynnik O+, S+) charakteryzuje skłonność do komunikowania się z osobami (potrzeba O) lub pomagania im (świadomość społeczna – potrzeba S). Może być ukierunkowany na uczestnictwo w grupie (podtyp: Uczestnik „animator”) lub na kierowanie innymi (podtyp: Uczestnik „moderator”).

(3) Typ Autora (czynnik G+) charakteryzuje skłonność do tworzenia obrazu siebie (transcendencja). Tworzy ideały bycia (podtyp: Autor „wizjoner”) lub określa przedmiotowe cele własnej aktywności (podtyp: Autor „projektant”).

(4) Typ Realizatora (czynnik V+) charakteryzuje skłonność do tworzenia obrazu świata, umożliwiającą transgresję, czyli przekraczanie siebie w wymiarze horyzontalnym. Wykazuje skłonność do analizy wiedzy (podtyp: Realizator „analityk”) lub nabywa umiejętności działania (podtyp: Realizator „technik”).

W odniesieniu do relacji partnerskich wyróżnia typ Actio (czynnik K+, spostrzeganie „wartości sexus”) wykazujący skłonność do wchodzenia w relacje międzysobowe w sposób aktywny (dominacja) i typ Passio (czynnik W+, wrażliwość i uczuciowość⁷⁵) wykazujący skłonność do wchodzenia w relacje te w sposób pasywny (uleganie).

Dominujące skłonności zmieniają się, gdyż osoba dojrzewa. Proces przygotowania się do kariery zawodowej przebiega zazwyczaj od Aktora, poprzez Uczestnika, do Autora. Stąd też często mówi się, że doradca pomaga młodemu klientowi w rozwoju „od Aktora do Autora”⁷⁶.



Rysunek 5. Kształtowanie się aktywności: od Aktora do Autora

⁷⁵ Wojtyła mianem uczuciowości określa „szczególną wrażliwość (nie pobudliwość) na wartość seksualną związaną z całym «człowiekiem drugiej płci», na «kobiecość», na «męskość»” (Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 99).

⁷⁶ Zob. M.L. Savickas, *Constructing Careers: Actor, Agent, and Author*, „Journal of Employment Counselling” 48(2011) nr 4, s. 179-181.

W procesie rozwoju aktywności zasadnicze znaczenie ma uczestnictwo w specyficznym klimacie organizacji. Termin „klimat” wskazuje na świat wartości, które są przeżywane i które warunkują dojrzewanie osoby oraz tworzenie własnej tożsamości zawodowej⁷⁷. Wiadomości i umiejętności (typ Aktor-Realizator) dopełniane są dyspozycjami osobowościowymi (typ Uczestnik-Autor).

Diagnoza dominującego typu aktywności pozwala na podniesienie samowiedzy klienta. Celem strategicznym w pracy nad sobą jest p r z e j ś c i e od zachowań zadaniowych (zewnątrzsterowności) do realizacji własnych celów (wewnątrzsterowności). W stylu Autor-Realizator podmiot urzeczywistnia własne ideały bycia jako cele aktywności i poszukuje sposobów ich realizacji, zdobywając wiedzę o rynku pracy. Osoba, która posiada dojrzały obraz siebie i świata, staje się zdolna nie tylko do tworzenia własnych celów życiowych i zawodowych, ale też do ich zmiany, ze względu na zmienny rynek pracy.

Obok typów preferowanych wyróżniamy typy „awersyjne” i „zagrożone”. Typy „awersyjne” powstają w wyniku mocnej negacji niektórych ze skłonności (potrzeb). W przypadku typów „zagrożonych” również skłonności preferowane wyrażają negację pewnych relacji. Ktoś na przykład wybiera ekspresję (skłonność Z), aby wyrazić swój sprzeciw wobec wartości społecznych (z czego może nie zdawać sobie sprawy).

METODOLOGIA BADAŃ WŁASNYCH I PYTANIA BADAWCZE

Jako narzędzia badawcze wykorzystano Obrazkowy Test Zawodów Martina Achtnicha oraz wywiad ustrukturyzowany. Badania z wykorzystaniem wersji elektronicznej testu Achtnicha prowadzono w roku 2019. Wzięło w nich udział 2560 osób, 1395 kobiet (K) i 1165 mężczyzn (M), w wieku od 14 do 15 lat. Byli to uczniowie ostatnich klas szkoły podstawowej. Udział w badaniu był dobrowolny. Po badaniu uczestnicy otrzymali opis swojego typu aktywności zawodowej.

Wyniki badań opracowano w trzech fazach: W pierwszej fazie, opierając się na zebranych wynikach surowych, przeprowadzono analizę j a k o ś c i o w ą i i l o ś c i o w ą otrzymanych danych. Analiza jakościowa miała na celu wyłonienie założonych wcześniej typów aktywności. Następnie, w obrębie określonych typów, wykonano obliczenia, które pozwoliły sporządzić opis statystyczny grup. W celu dokonania analizy statystycznej danych empirycznych, między innymi pomiaru związków między zmiennymi, przeprowadzono test niezależności dwóch zmiennych χ^2 . Określono również poziom istotności otrzymanych różnic między badanymi grupami. W niniejszym artykule zostały

⁷⁷ Por. J a r o s i e w i c z, *Świadomość organizacji*, s. 59.

zaprezentowane wyniki badań, których istotność różnic określona została na poziomie $p < 0,001$.

W analizie badań postawiono między innymi następujące pytania: Jakie typy aktywności preferuje młodzież i czy płeć badanych ma wpływ na preferencję danego typu? Jak często pojawia się negacja potrzeb warunkujących tożsamość kobiecą lub męską? Jak wpływa inwersja roli kobiecej i męskiej na preferencję typu aktywności?

Szczegółowe wyniki badań, ich interpretacja oraz odpowiedzi na pytania badawcze przedstawione zostaną poniżej.

CZĘSTOŚĆ WYBORU TYPÓW GŁÓWNYCH PREFEROWANYCH Z PODZIAŁEM NA PŁEĆ BADANYCH

Porównania międzyplciowe wykazały istotne różnice statystycznie w preferencji typów czystych [χ^2 (5, $N = 2560$) = 433,45; $p < 0,001$; $V = 0,392$]. Wyniki badań pokazują, że liczba mężczyzn preferujących typ Actio była proporcjonalnie wyższa (29,5%) niż liczba kobiet preferujących ten typ (2,4%). Kobiety natomiast częściej preferowały następujące typy: Aktora (28,8% kobiet, 17,1 % mężczyzn), Uczestnika (29% kobiet, 19,3% mężczyzn), Autora (13,6% kobiet, 9,7% mężczyzn) i Passio (7,2% kobiet, 4,5 % mężczyzn). W typie Realizatora, którego istotę stanowi skłonność do poznania i analizy wiedzy, nie odnotowano istotnych różnic między preferencjami kobiet i mężczyzn.

CZĘSTOŚĆ WYSTĘPOWANIA PODTYPÓW Z PODZIAŁEM NA PŁEĆ BADANYCH

W celu sprawdzenia istotności związku między preferowanym typem aktywności i płcią przeprowadzono test niezależności dwóch zmiennych χ^2 . Użyto dokładnego wyniku testu (ilorazu wiarygodności) opartego na metodzie regresji logistycznej. Uzyskany rezultat wskazuje na istnienie istotnych statystycznie związków [χ^2 (27, $N = 2560$) = 468,58; $p < 0,001$]. Miara związku między zmiennymi dla tabel o rozmiarze powyżej 2x2 V Kramera = 0,405 wskazuje na umiarkowaną zależność pomiędzy zmiennymi. Różnice obliczone w teście proporcji kolumnowych Z (z poprawką Bonferroniego) wskazują, że wśród mężczyzn częściej niż wśród kobiet występowały trzy typy: Actio „chłodny” (W-K+, gdzie W- oznacza negację doznań zmysłowych, czyli chłód uczuciowy, zaś K+ skłonność do używania siły w relacjach z innymi): 16,7% (1,6% u kobiet), Actio „partnerski” (K+W+, w którym skłonność do używania siły (dominacja) łączy się z W+, czyli wrażliwością zmysłową): 1,9% (0,4%

u kobiet), Actio „twardy” (K+W-, w którym dominuje skłonność do użycia siły, bez wchodzenia w relacje uczuciowe): 10,8% (0,4% u kobiet).

Kobiety natomiast spośród dwudziestu ośmiu podtypów istotnie częściej preferowały ich osiem: Aktora „inicjatora”: 9,4% (3,3% u mężczyzn); Aktora „prezentera”: 6,5% (4,0% u mężczyzn); Aktora „technika”: 9,5% (7,2% u mężczyzn); Uczestnika „wizjonera”: 11,3% (8,7% u mężczyzn); Uczestnika „moderatora”: 8,1% (5,2% u mężczyzn); Uczestnika „animatora”: 6,5% (3,0% u mężczyzn); Autora „wizjonera”: 3,4% (1,8% u mężczyzn); typ Passio „miękki” (K-W+, gdzie K- oznacza negację siły w relacjach zaś W+ skłonność do doznań zmysłowych): 3,9% (2,0% u mężczyzn).

Typy Actio, przeważające w wyborach młodych mężczyzn, związane są z dominacją czynnika K (siły), który z kolei związany jest z dojrzewaniem i wydzielaniem się testosteronu – w okresie adolescencji poziom testosteronu wzrasta u chłopców 18-20 razy. Jak można przypuszczać, cała uwaga mężczyzn w tym wieku koncentruje się na użyciu siły fizycznej.

W wynikach dziewcząt widoczna była dominacja typów Aktor i Uczestnik, można zatem sądzić, że u młodych kobiet przejawem dojrzewania jest ekspresja (prezentowanie się) i relacja do świata wartości.

NEGACJA SKŁONNOŚCI KOBIECYCH LUB MĘSKICH

W zbadanej grupie aż 32% kobiet neguje skłonności „kobiece”, związane z delikatnością i czułością (na przykład opiekuńczością). Analogicznie w grupie męskiej 26% uczniów neguje skłonności „męskie”, związane z dominacją i agresją (asertywnością). W konsekwencji u młodzieży męskiej występuje zahamowanie zdrowej agresywności (agresywny zawodnik na boisku to taki, który „zdobywa” teren), powodujące trudności w uzyskaniu „pozycji” w grupie męskiej. Pozycja ta jest bowiem związana z ekspresją siły. W rezultacie mężczyźni z inwersją roli radzą sobie w ten sposób, że orientują się na zawody społeczne, związane z pomaganiem.

W grupie młodzieży żeńskiej widoczna jest obrona przed własną wrażliwością kobiecą, co prowadzi do przeceniania siły i asertywności. W konsekwencji kobiety wykazujące inwersję roli radzą sobie w ten sposób, że orientują się na relacje zadaniowe i często przesadnie dbają o swój wygląd.

INWERSJA ROLI A PREFERENCJA TYPU AKTYWNOŚCI

Ze względu na duży udział czynników biologicznych w procesie dojrzewania, szczególnego znaczenia nabiera akceptacja lub negacja pojawiających

się skłonności związanych z męską lub kobiecą rolą społeczną i zawodową. Literatura przedmiotu oraz doświadczenie kliniczne wskazują na duży wpływ negacji tych czynników w procesie kształtowania się poczucia własnego „ja”⁷⁸. Negacja czynnika W (uczuciowości) w przypadku kobiet oraz czynnika K (siły) w przypadku mężczyzn określana jest jako inwersja roli.

Inwersję roli stwierdzono u 32 % kobiet; określono je jako „chłodne”. Podobnie w przypadku mężczyzn [$\chi^2(1, N = 2560) = 1479,26; p < 0,001$]: inwersję roli stwierdzono u 26 % badanych. Określono ich jako „miękkich” (ze względu na zahamowanie agresji).

W celu sprawdzenia zależności między wyborem typów aktywności a płcią, z uwzględnieniem inwersji ról, obliczono test χ^2 . Uzyskany rezultat wskazuje na istnienie istotnych statystycznie związków [$\chi^2(81, N = 2560) = 1108,11; p < 0,001; V = 0,377$]. Testy statystyczne wykazały istotny związek między inwersją roli a preferencją czterech typów aktywności. Zaskakujące jest, że większość badanych preferujących te cztery typy wykazywała inwersję ról. Związek ten dotyczy zarówno „chłodnych” kobiet, jak i „miękkich” mężczyzn.

„Chłodne” kobiety dominowały liczebnie nad pozostałymi badanymi kobietami oraz nad mężczyznami i „miękkimi” mężczyznami wśród osób preferujących dwa typy: Aktora „technika” (17,2%) i Uczestnika „wizjonera” (17,9%). Ilustruje to poniższe zestawienie wyników:

	„chłodne” kobiety	pozostałe kobiety	pozostali mężczyźni	„miękcy” mężczyźni
Aktor „technik”	17,2 %	5,8%	5,2%	12,7%
Uczestnik „wizjoner”	17,9%	8,1%	5,8%	16,6%

„Miękcy” mężczyźni natomiast przeważają liczebnie nad pozostałymi mężczyznami i nad kobietami w dwóch typach: Autora „krytycznego” (9,1 %) i Realizatora „prezentera” (16,3 %).

	„chłodne” kobiety	pozostałe kobiety	pozostali mężczyźni	„miękcy” mężczyźni
Autor „krytyczny”	8,3 %	2,0%	1,2%	9,1%
Realizator „prezenter”	12,1%	4,0%	4,3%	16,3%

Preferowany przez mężczyzn typ Actio „chłodny” (charakteryzujący się negacją wrażliwości) wybierany bywa również przez kobiety wykazujące inwersję roli (3,3%), a preferowany przez kobiety typ Passio „miękki”, wybierany bywa często przez mężczyzn wykazujących tę inwersję (6,2%). Są to

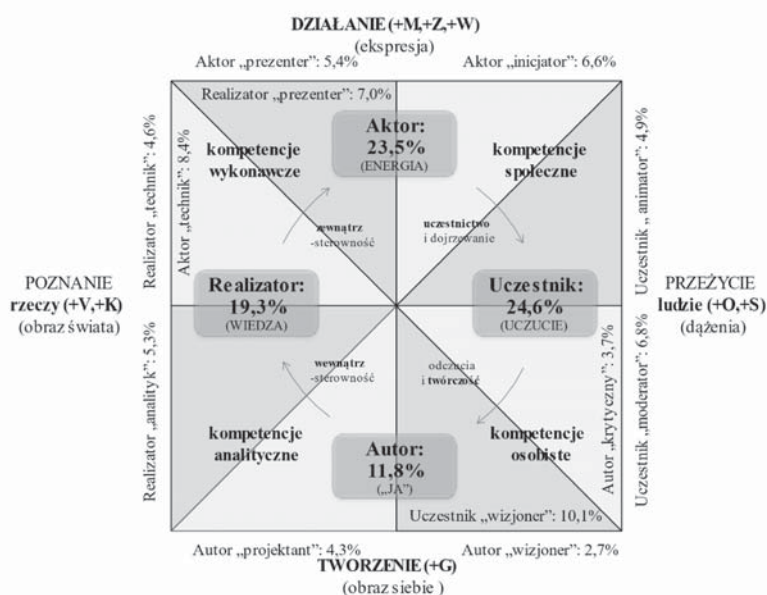
⁷⁸ Por. t e n ż e, *Typy aktywności zawodowej*, s. 191.

typy, które w przyjętej typologii uznano za zagrażające kształtowaniu się obrazu siebie. Na interpretację zasługują zwłaszcza dwa typy: Aktora „technika” w przypadku kobiet i Realizatora „prezentera” w przypadku mężczyzn.

DYSKUSJA WYNIKÓW BADAŃ

ZAGROŻENIA ROZWOJOWE A KOMPETENCJE

Termin „kompetencja” określa zdolność do spełniania wymagań stanowiska pracy, a w szerszym rozumieniu – do pozytywnej odpowiedzi na typowe relacje ze światem pracy⁷⁹. W modelu wyróżniono cztery relacje (do rzeczy, ludzi, wiedzy i do własnych dążeń), można zatem mówić o czterech typach kompetencji. Są to kompetencje wykonawcze, społeczne, osobiste i analityczne, czyli rynkowe (rys. 6).



Rysunek 6: Typy kompetencji z rozkładem procentowym w typach głównych i podtypach

Na rysunku ukazano rozkład procentowy typów głównych aktywności i podtypów. Zgodnie z przewidywaniem dominują typy Aktora i Uczestnika. Typ najdojrzałszy, czyli Autor, jest najmniej liczny.

⁷⁹ Por. tamże, s. 160.

Zwraca uwagę fakt, że bardzo licznie reprezentowane są podtypy, które określono jako „zagrożone”: Aktor „technik”, Realizator „prezenter” i Uczestnik „wizjoner”. Podtypy te wybierają osoby, u których występuje inwersja roli, czyli mocna negacja czynnika W w przypadku kobiet (32% grupy) oraz czynnika K w przypadku mężczyzn (26% grupy). W czterech typach zagrożonych występuje aż 55% „chłodnych” kobiet i tyle samo „miękkich” mężczyzn.

ZAGROŻENIA CHARAKTEROLOGICZNE NEGACJA WARTOŚCI I POWŚCIĄG EKSPRESJI

Realizator „technik” to typ aktywności, który rozwija umiejętności wykonawcze (ang. know how). Aktywność tego typu opiera się na poznaniu i kierują nią jasne motywy działania. W typie Aktora „technika” (S-Z+) dominuje skłonność do negacji wartości społecznych (S-) oraz manifestowanej niezależności (Z+); kulturowym przykładem tego typu jest Kain, który „obnosi się” ze swoją złością. Typ ten występuje istotnie częściej u mężczyzn (13,9%) niż u kobiet (11,3%), ale dominuje u kobiet z inwersją (17,2% tej grupy). Przejawia się w ekspresji, na przykład w ekstrawaganckim sposobie ubierania się. Adler wiąże fakt negacji wartości z utratą zdrowego rozsądku (ang. common sense) i z kształtowaniem się tak zwanej inteligencji prywatnej (indywidualizmu). Można przypuszczać, że tego typu ekspresja utrudnia dojrzały proces samostanowienia.

Uczestnik „wizjoner” (Z-S+) służy wartościom, ale powściąga ekspresję swoich uczuć, również tych pozytywnych (kulturowym przykładem tego typu może być Abel). Jego uczucia stają się materiałem dla wyobraźni, której wytworem jest uczuciowy obraz siebie, czyli wyobrażenie siebie w relacjach z innymi. Typ ten zatem utrudnia tworzenie dojrzałego obrazu siebie, czyli ideałów bycia związanych z wzorcami identyfikacji. Występuje często (10,1% całej populacji) u 13,8% kobiet (17,9% u kobiet z rewersją) oraz u 13,2% mężczyzn (nie ma istotnych różnic).

Oba powyższe typy mogą powodować problemy w identyfikacji seksualnej. Negacja czynnika W może być wynikiem p r o t e s t u przeciwko kulturowej roli kobiecej, związanej z zależnością od wartości takich, jak macierzyństwo czy też troska o dom. O ile kobiety negujące ów czynnik raczej nie podejmują zadań związanych z klasyczną rolą kobiecą i starają się realizować swą kobiecość inaczej, o tyle młodzi mężczyźni p o w ś c i ą g a j ą a g r e s j ę, będącą istotną cechą męskiej tożsamości.

ZAGROŻENIA OBRAZU SIEBIE

Tożsamość seksualna kształtuje się w procesie, w którym pierwszym krokiem jest identyfikacja z wzorcem, a kolejnym budowanie własnego ideału siebie. Ideały bycia pojawiają się w typie Autora „wizjonera”. Pierwszą próbę budowania obrazu siebie obserwujemy w typie Autora „krytyka” (V-G+). Mocne dopasowanie do wymagań autorytetów (czynnik V-) utrudnia tworzenie własnych celów życia. Krytyka autorytetów (jej przykładem może być postać Ikara), która jest wyrazem budzącej się autonomii życiowej, występuje podobnie często u kobiet (4%) i mężczyzn (3,3%), istotnie częściej zaś pojawia się u mężczyzn wykazujących inwersję roli (9,1%).

W typie Realizatora „prezentera” (G-V+) obserwujemy potwierdzanie siebie przez własne motywy działania, czyli tak zwaną silną wolę. Mocne nasilenie skłonności do kierowania się własnymi pragnieniami (G-) to zwykle skutek negacji wymagań wychowawców i przełożonych. Realizator „prezenter” cechuje się brakiem identyfikacji z wzorcem i dążeniem do niezależności, które wyraża się w podejmowaniu działania „na pokaz”. Preferuje ten typ 10,1% kobiet i 10,9% mężczyzn (brak istotnej różnicy), ale istotnie częściej preferowany jest przez młodych mężczyzn z rewersją (16,3%).

W niektórych typach pojawia się syndrom negatywizmu. Polega on na nasileniu skłonności do wyborów awersyjnych (odrzuć obrazków) i na małej liczbie wyborów pozytywnych.

W praktyce postawa awersyjna oznacza bardzo wąski zakres zainteresowań, swoistą fiksację czy to na określonych motywach działania (w przypadku Realizatora „prezentera”), czy to na wyrafinowanych zachowaniach „na pokaz” (w przypadku Aktora „technika”).

Rekonstrukcja mechanizmu, który wyznacza związek między identyfikacją płciową a preferowanym typem aktywności okazuje się istotna, wykazano już bowiem związek między preferowaniem typu Realizatora „prezentera” a problemami w zachowaniu oraz między wyborem typu Uczestnika „wizjonera” a gorszymi wynikami w nauce⁸⁰. W pierwszym wypadku przyczyną może być zjawisko przeniesienia na przełożonych negacji władzy rodziców („stawianie się”), w drugim zaś „bujanie w obłokach” i brak pewności siebie wynikający z braku jasnego obrazu siebie.

Typy zagrożone wymagają szczególnej uwagi ze strony doradców i pedagogów, gdyż zarówno negacja pewnych skłonności (w tym wypadku czynnika S), jak i powściągnięcie ekspresji (czynnika Z) mogą powodować zaburzenia zachowania. Osoby reprezentujące tego rodzaju typy wymagają zwykle interwencji doradczej.

⁸⁰ Por. tamże, s. 249.

*

W artykule przyjęto, że tożsamość „ja” jest wytworem refleksji nad treściami świadomości, z których wyłania się przedmiotowy obraz siebie. Osoba ma poczucie jedności i stałości tego obrazu w czasie. Sięgając do genezy jedności owego poczucia, ustalono, że „ja” jest pewnym sposobem istnienia (egzystencji) woli. Terminu „ja” osoba używa bowiem na oznaczenie aktów woli, które są jej dane w przeżyciu sprawczości („chcę”), a następnie też w przeżyciu przyczynowości („ja chcę”). Reakcje ciała i uczynienia emocjonalne natomiast osoba określa jako „moje”. Dzięki posiadaniu siebie (woli) – w postaci obrazu siebie – możliwe jest panowanie sobie. To mechanizm samostanowienia⁸¹, dzięki któremu człowiek jako osoba jest panem samego siebie (łac. *sui iuris*).

Istotnym wkładem artykułu w wyjaśnienie fenomenu tożsamości „ja” jest zarysowanie modelu podmiotu osobowego, który pozwala na psychologiczne wyjaśnienie mechanizmu samostanowienia, czyli wolnego władania sobą. Aby wyjaśnić zjawisko stałości obrazu siebie, wyróżniono dwa aspekty poczucia stałości „ja”: aspekt sprawczy i celowy, gdyż aktywność podmiotu osobowego dana jest jako czynność woli i jako cel osoby. Zasadnicze znaczenie ma wola, ponieważ warunkuje stałość dążeń osoby mimo zmienności celów. Z kolei właściwa celom zmienność stabilizuje się poprzez poznanie przez osobę prawdy aksjologicznej. W świetle tej prawdy podmiot u z n a j e pewne relacje ze światem za dobre i czyni je swoimi celami w momencie wyboru. Prawda zatem określa p r a w o ś ć wyborów.

W praktyce te dwa aspekty poczucia stałości „ja” dopełniają się. Obserwujemy to zwłaszcza w relacji partnerskiej, której istotą jest komplementarność⁸². W obrazie świata mężczyzn dominuje zwykle odzwierciedlanie motywów działania, czemu towarzyszy refleksja o rzeczowej prawdzie. Znajduje to wyraz w tworzeniu techniki. Istotą męskiej tożsamości jest p r a w o ś ć własnego „ja”, czyli zależność od prawdy (zasad). W obrazie świata kobiet częściej ma miejsce uchwycenie relacji z innymi osobami i przeżycie jej jako wartościowej (dobrej). Istotą kobiecej tożsamości jest dążenie do d o b r a, znajdujące wyraz w aktywnym tworzeniu relacji międzyosobowych (postawa prospołeczna, budowanie kultury).

Mężczyźni są zdolni do ujęcia prawdy aksjologicznej, czyli prawdy o wartości relacji, o ile te relacje przeżywają. Kobiety zaś zdolne są do kierowania

⁸¹ „Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby, osoba zaś – jako rzeczywistość pod względem swego dynamizmu ukonstytuowana właściwie przez wolę. Stosunek ów określimy jako samostanowienie”. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 151.

⁸² „Kobieta chce raczej doznawać miłości, aby mogła miłować. Mężczyzna raczej chce miłować, aby mógł doznawać miłości”. T e n ż e, *Miłość i odpowiedzialność*, s. 161.

się prawdami formalnymi, a ponieważ ich kobieca wrażliwość zwykle sytuuje je w relacjach, wykazują zainteresowanie pedagogiką, rozumianą jako kierowanie rozwojem innych, i ekonomią jako troską o dobro wspólne. Badania empiryczne potwierdziły różnice w preferowanych typach aktywności między młodymi kobietami i mężczyznami. Młode kobiety mają silniej zarysowaną potrzebę kobiecości i czułości, ukierunkowania socjalne oraz potrzebę ekspresji i prezentowania się. Dominującymi potrzebami młodych mężczyzn są wykorzystanie własnej siły fizycznej oraz doświadczanie świata zewnętrznego jako materiału dla swej aktywności. W przypadku obu płci występują problemy tożsamości uwarunkowane negacją siły (przez mężczyzn) i wrażliwości (przez kobiety). Prawdopodobną przyczyną tych problemów jest brak akceptowanego wzorca identyfikacji.

Krytycznie natomiast należy odnieść się do potocznego terminu „tożsamość grupowa” (społeczna). Jedyne cele działania mogą mieć g e n e z ę społeczną, gdyż człowiek wychowuje się w rodzinie. Wyjaśnienie tego skrótu myślowego jest następujące: Wspólnota małżeńska dostarcza wzorców identyfikacji, ale wzorzec osobowy jest tylko wzorcem, nie zastępuje tożsamości. Dzięki zjawisku uczestnictwa podmiot u z n a j e cele społeczne za dobre, a dokonując ich w o l n e g o w y b o r u, czyni je własnymi celami.

BIBLIOGRAFIA/BIBLIOGRAPHY

- Achtnich, Martin. *BBT Obrazkowy Test Zawodów: Projekcyjna metoda wyjaśniania skłonności zawodowych*. Translated by Helena Gabiniewicz. Wrocław: Nowe Życie, 2010.
- Adler, Alfred. *Sens życia*. Translated by Maria Kreczowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986.
- Dąbrowski, Kazimierz. “Fazy i poziomy rozwoju psychicznego i trzy kształtujące go czynniki.” In *Zdrowie psychiczne*. Edited by Kazimierz Dąbrowski. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985.
- Erikson, Erik. *Dzieciństwo i społeczeństwo*. Translated by Przemysław Hejmej. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2000.
- . *Tożsamość a cykl życia*. Translated by Mateusz Żywicki. Poznań: Zysk i S-ka, 2004.
- Frankl, Viktor. “Homo patiens.” Translated by Józef Morawski. In Frankl, *Homo patiens*. Translated by Roman Czerniecki and Józef Morawski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.
- Hofstede, Geert, and Gert Jan Hofstede. *Kultura i organizacje: Zaprogramowanie umysłu*. Translated by Małgorzata Durska. Warszawa: Polskie Wydawnictwo Ekonomiczne, 2007.

- Izdebski, Zbigniew, Krzysztof Wąż, and Joanna Dec-Pietrowska. "Wychowanie seksualne." In *Psychologia wychowania*. Edited by Hanna Liberska and Janusz Trempała. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2020.
- James, William. *Psychologia: Kurs skrócony*. Translated by Michał Zagrodzki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Jan Paweł II. Encyclical *Veritatis splendor*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Jarosiewicz, Henryk. *Psychologia dążeń i skłonności zawodowych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2012.
- . *Świadomość organizacji: O znaczeniu klimatu dla rozwoju osoby i sukcesu przedsiębiorstwa*. Wrocław: Instytut Psychologii Uniwersytetu Wrocławskiego, 2022.
- . *Typy aktywności zawodowej: O rozwoju zawodowym, czyli od Aktora do Autora i z powrotem*. Wrocław: Atut, 2017.
- . "Uczestnictwo jako warunek rozwoju osobowego." In *Konteksty religijności i rodziny*. Edited by Monika Borowska and Jolanta Kraśniewska. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Typy psychologiczne*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2009.
- Kołodziejczyk, Anna. "Późne dzieciństwo – młodszy wiek szkolny." In *Psychologia rozwoju człowieka*. Edited by Janusz Trempała. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2011.
- Kozielecki, Józef. *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
- Kreutz, Mieczysław. *Rozwój psychiczny młodzieży*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, 2005.
- Kulczycki, Marian. *Psychologiczne warunki radzenia sobie w życiu*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1990.
- Kunowski, Stefan. *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2000.
- Lewicki, Andrzej. "Psychologia kliniczna w zarysie." In *Psychologia kliniczna*. Edited by Andrzej Lewicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978.
- Nuttin, Joseph. *Struktura osobowości*. Translated by Tamara Kołakowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968.
- Savickas, Mark. "Constructing Careers: Actor, Agent, and Author." *Journal of Employment Counselling* 48, no. 4 (2011): 179–81.
- Schaffer, Rudolpf H. *Psychologia dziecka*. Translated by Aleksander Wojciechowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.
- Stein, Edyta. *Budowa osoby ludzkiej: Wykład z antropologii filozoficznej*. Translated by Grzegorz Sowinski. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2015.
- Stompór-Świdorska, Jagoda, and Stanisław Witkowski. "Proces podejmowania kluczowych decyzji zawodowych przez menedżerów." In *Człowiek w pracy i orga-*

- nizacji: *Perspektywa psychologiczna*. Edited by Bohdan Rożnowski and Mariola Łaguna. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2011.
- Twardowski, Kazimierz. "O czynnościach i wytworach: Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki." In Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1965.
- . "O pojęciu wychowania." In Twardowski, *Wybór pism psychologicznych i pedagogicznych*. Edited by Ryszard Jadczyk. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1992.
- Wojtyła, Karol. *Miłość i odpowiedzialność*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1982.
- . "Osoba i czyn." In *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- . *Rozważania o istocie człowieka*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999.
- . "Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego." *Roczniki filozoficzne* 5, no. 1 (1955-57): 111-35.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Henryk JAROSIEWICZ, Jagoda STOMPÓR-ŚWIDERSKA – Tożsamość a wolność.
Psychologiczne wyjaśnienie mechanizmu samostanowienia

DOI 10.12887/35-2022-4-140-14

Celem artykułu jest wyjaśnienie zjawiska tożsamości, czyli wskazanie, co jest podstawą jedności i stałości „ja” w czasie. W części teoretycznej pracy przedstawiono model podmiotu osobowego, w którym wyróżniono cztery jakościowo różne rodzaje wytworów psychicznych. Przeżycie sprawczości odzwierciedlone jest w obrazie rzeczywistości jako obraz osoby, czyli własnego „ja”. Odzwierciedleniu temu towarzyszy zarówno poczucie ciągłości w czasie (tożsamości), jak i jedności „ja”. Chociaż na wolę oddziałuje wiele motywów, jej akty są wyrazem samostanowienia, czyli wolnego czynu osoby. Tożsamość ma zasadnicze znaczenie w życiu i karierze zawodowej człowieka. Aby uzasadnić tę tezę, w części empirycznej przedstawiono wyniki badań przeprowadzonych wśród młodzieży szkolnej. W okresie dorastania specyfika procesów psychicznych polega na kształtowaniu się dojrzałego obrazu siebie. Wtedy też pojawiają się problemy tożsamości związane z brakiem spójności tego obrazu, który został ukształtowany w dzieciństwie, z obrazem siebie jako mężczyzny lub kobiety w perspektywie powołania życiowego i zawodowego.

Słowa kluczowe: tożsamość, samostanowienie, wolność, kariera zawodowa, problemy okresu dorastania

Kontakt: (Henryk Jarosiewicz) Zakład Psychologii Zarządzania, Instytut Psychologii, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet

Wrocławski, ul. Dawida 1, 50-527 Wrocław; (Jagoda Stompór-Świdierska) Katedra Psychologii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Bernardyńska 3, 31-069 Kraków
E- mail: (Henryk Jarosiewicz) henryk.jarosiewicz@uwr.edu.pl; (Jagoda Stompór-Świdierska) jagoda.stompor@upjp2.edu.pl
Tel. (Henryk Jarosiewicz) 71 3671814
(Henryk Jarosiewicz) <http://www.old.psychologia.uni.wroc.pl/?q=users/hjarosiewicz>; (Jagoda Stompór-Świdierska) <https://wf.upjp2.edu.pl/kierunek-psychologia/kierownik-kierunku>

Henryk JAROSIEWICZ, Jagoda STOMPÓR-ŚWIDERSKA, Identity and Freedom: Psychological Explanation of the Mechanisms of Self-Determination

DOI 10.12887/35-2022-4-140-14

The aim of the article is to explain the phenomenon of identity, i.e., to determine the foundation of the unity and temporal stability of the self. The theoretical part of the paper presents a model of a personal subject. The model comprises four qualitatively different kinds of mental products. A lived experience of efficacy is reflected in the image of the person, i.e., of the self, included in the individual's image of reality. The experience of reflecting is accompanied by the sense of both the continuity of the self in time (identity) and the unity of the self. Although the human will is affected by numerous motives, its acts, being free actions of the person, are expressions of self-determination. To justify the claim that identity plays a fundamental role in the individual's life and professional development, the authors, in the empirical part of the article, present results of their research on secondary school children. The formation of a mature self-image is a psychological process specific to adolescence. This period is also characterized by the emergence of identity issues due to discrepancies between a self-image formed in childhood and self-images of mature men and women pursuing their life vocations and professional careers.

Keywords: identity, self-determination, freedom, career, problems of adolescence

Contact: (Henryk Jarosiewicz) Zakład Psychologii Zarządzania, Instytut Psychologii, Wydział Nauk Historycznych i Pedagogicznych, Uniwersytet Wrocławski, ul. Dawida 1, 50-527 Wrocław, Poland; (Jagoda Stompór-Świdierska) Katedra Psychologii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Bernardyńska 3, 31-069 Kraków, Poland
E-mail: (Henryk Jarosiewicz) henryk.jarosiewicz@uwr.edu.pl; (Jagoda Stompór-Świdierska) jagoda.stompor@upjp2.edu.pl
Phone: (Henryk Jarosiewicz) +48 71 3671814
(Henryk Jarosiewicz) <http://www.old.psychologia.uni.wroc.pl/?q=users/hjarosiewicz>; (Jagoda Stompór-Świdierska) <https://wf.upjp2.edu.pl/kierunek-psychologia/kierownik-kierunku>

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

George WEIGEL

KOLEJNY ATAK NA JANA PAWŁA II*

Institut Jana Pawła II dynamicznie rozwijał się przez trzy kolejne dekady, zapewniając przygotowanie całemu pokoleniu teologów pragnących ponownie osadzić katolicką teologię moralną w zdrowej, a zarazem odpowiadającej dzisiejszym czasom koncepcji osoby ludzkiej, w centrum katolickiej refleksji nad moralnością ponownie stawiając ewangeliczne cnoty i błogosławieństwa, które stanowią Magna Charta katolickiego życia moralnego.

13 maja 1981 roku Jan Paweł II przyjął na obiedzie w swoich apartamentach doktora Jérôme’a Lejeune’a, renomowanego francuskiego pediatrę i genetyka, który ustalił, jakiego rodzaju aberracja chromosomowa odpowiedzialna jest za występowanie zespołu Downa.

Doktor Lejeune był wybitnym obrońcą życia i podczas tamtego spotkania dyskutował z Papieżem na temat możliwych inicjatyw, które Watykan powinien podjąć w celu promowania kwestii życia tak przez głoszenie zdrowej teologii moralnej sięgającej do największych osiągnięć nauki, jak i przez strategię oddziaływania społecznego służące wspieraniu kultury życia. Nie trudno wyobrazić sobie, że Jan Paweł II i doktor Lejeune rozmawiali również o tym, co później, w roku 1995, Papież nazwał w encyklice *Evangelium vitae* agresywną „kulturą śmierci”¹. Ironia sytuacji polegała oczywiście na tym, że już kilka godzin po tym spotkaniu jedna z form owej kultury dała o sobie znać, kiedy Mehmet Ali Agca strzelił do Jana Pawła II na watykańskim placu św. Piotra.

Rozmowa, która odbyła się między dwoma wybitnymi osobowościami podczas tamtego spotkania przy obiedzie, zaważyła na utworzeniu dwóch nowych instytucji w Rzymie: noszącego imię Jana Pawła II i mającego swoją siedzibę na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną oraz Papieskiej Akademii Życia. Ta druga miała za założenia służyć pomocą w tworzeniu wewnętrznego zespołu ekspertów watykańskich, ludzi dobrej woli z całego świata, którzy mogliby na tej drodze

* Tekst publikujemy za: G. W e i g e l, *Another Assault on John Paul II*, „First Things” 2022, nr 6 (z 7 VII 2022), First Things, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/07/another-assault-on-john-paul-ii>. Przypisy pochodzą od redakcji.

© Copyright 2022 by Denver Catholic.

¹ J a n P a w e ł I I, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 12, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

współpracować z sobą w celu budowy kultury potrafiącej szanować życie, przede wszystkim zaś życie osób najsłabszych i bezbronnych. Instytut pomysłany został z kolei jako ambitny ośrodek intelektualny służący odnowie katolickiej teologii moralnej w dwudziestym pierwszym stuleciu i trzecim tysiącleciu chrześcijaństwa. Obie inicjatywy okazały się szczególnymi darami Jana Pawła II dla Kościoła powszechnego.

Instytut Jana Pawła II dynamicznie rozwijał się przez trzy kolejne dekady, zapewniając przygotowanie całemu pokoleniu teologów pragnących ponownie osadzić katolicką teologię moralną w zdrowej, a zarazem odpowiadającej dzisiejszym czasom koncepcji osoby ludzkiej, w centrum katolickiej refleksji nad moralnością ponownie stawiając ewangeliczne cnoty i błogosławieństwa, które stanowią Magna Charta katolickiego życia moralnego. Mający swoją siedzibę w Rzymie Instytut już wkrótce zainspirował powstanie filii tej instytucji na całym świecie, a największa z nich ma dziś swoją siedzibę w Waszyngtonie, D.C. Wizyta w którymkolwiek z tych ośrodków akademickich okazywała się równoznaczna ze wstąpieniem w świat wielkiej przygody teologicznej, pełen osób, tak mężczyzn, jak i kobiet, w sensie apostołskim oddanych sprawie nawracania kultur, w których przyszło im żyć.

Wszystko to powodowało konsternację przedstawicieli ówczesnych katolickich szkół teologicznych, niejako uwięzionych w ruchomych piaskach pochodzącej jeszcze z lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku koncepcji teologii moralnej, która nie uznaje żadnych absolutów moralnych, w której nic nie jest zawsze złem, a życie moralne postrzegane jest w kategoriach nieustannych negocjacji, w trakcie których sens norm etycznych, jak również rozumienie społeczeństwa oraz indywidualnego sumienia stanowią przedmiot ciągłej zmiany. Na pojawienie się owego „anorektycznego” pojmowania teologii duży wpływ wywarła zapewne rewolucja seksualna. I nie będzie chyba przesadą powiedzieć, że „proporcjonalizm” (bo tak właśnie zaczęto ów „negocjacyjny” model życia moralnego określać) już wkrótce uległ takiemu przekształceniu, że całkowicie poddał się sile kulturowego tsunami.

Dziś tamte szkoły teologiczne mogą mówić o odwecie.

W roku 2021 Papieska Akademia Życia patronowała konferencji, której treść obrad ujęto w pracy *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche* [„Teologiczna etyka życia. Pismo Święte, tradycja, wyzwania praktyczne”]², opublikowanej niedawno przez watykańską oficynę wydawniczą. Książka ta proponuje radykalną zmianę sposobu, w jaki Kościół naucza na temat życia moralnego – transformację tę, jak ujął to jeden z autorów, można by opisać jako „zmianę paradygmatu”, polegającą na uświęceniu proporcjo-

² Zob. Pontifical Academy for Life, *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, red. V. Paglia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022.

nalizmu (wraz z jego odmową uznania, że niektóre czyny są – jako takie – po prostu złe) jako metody rozumowania moralnego oficjalnie przyjętej przez Kościół. Wprowadzenie owego „paradygmatu” oznaczałoby oczywiście odrzucenie nauczania św. papieża Pawła VI, które w roku 1968 zawarł on w encyklice *Humanae vitae*, jak również nauczania św. Jana Pawła II, przedstawionego w encyklikach *Veritatis splendor* i wspomnianej już *Evangelium vitae*. Istotnie, dyskusji dotyczących porzucenia wcześniejszego nauczania nie brakowało w ostatnich latach w przeorganizowanym Instytucie Jana Pawła II w Rzymie, jedynie z zewnątrz przypominającym dziś o pierwotnym charakterze tej uczelni, jak również w rzymskim Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, którym zarządzają jezuici.

Encykliki *Humanae vitae*, *Veritatis splendor* i *Evangelium vitae* w charakterystyczny dla każdej z nich sposób odrzucały proporcjonalizm jako sprzeczny z Ewangelią oraz prawdziwie ludzkim rozumieniem życia moralnego. Każda z tych encyklik budziła jednak pogardę i złość przedstawicieli dominujących szkół teologicznych i – jak można sądzić na podstawie najnowszych doniesień medialnych – wskazują dziś oni na palącą potrzebę nowej encykliki papieskiej, która poprowadziłaby Kościół ku ziemi obiecanej moralnego „rozeznawania”, które leży „poza” tym wszystkim, co język szkół teologicznych głoszących proporcjonalizm karykaturalnie przedstawia jako głoszone przez Jana Pawła II „moralność czarno-biała”, „rygoryzm” i „fundamentalizm”.

Bez wątplenia można powiedzieć, że kolejny atak na Papieża, którego nauczanie i przykład nadal ożywiają wiele wspólnot Kościoła na całym świecie, nie jest nam potrzebny.

Tłum. z języka angielskiego *Jarosław Merecki SDS*

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Jan Paweł II. Encyklika *Evangelium vitae*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Pontifical Academy for Life. *Etica teologica della vita: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*. Edited by Vincenzo Paglia. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2022.
- Weigel, George. “Another Assault on John Paul II.” *First Things*, no. 6 (2022). First Things. <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/07/another-assault-on-john-paul-ii>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

George WEIGEL – Kolejny atak na Jana Pawła II (tłum. J. Merecki SDS)

Autor podkreśla rolę i znaczenie dla Kościoła katolickiego nauczania moralnego głoszonego przez Jana Pawła II i przywołuje jego ważną rozmowę z doktorem Jérôme'em Lejeune'em dotyczącą kwestii poszanowania życia. Rozmowa ta miała charakter niejako symboliczny, odbyła się bowiem 13 maja 1981 roku, w dniu, w którym dokonano zamachu na życie Papieża. W kategoriach ataku na Jana Pawła II rozpatruje Weigel obecne tendencje w teologii moralnej utrzymującej stanowisko proporcjonalizmu i wskazuje na ich destrukcyjny charakter w sytuacji, gdy osoba i przykład Jana Pawła II, a także jego głęboko humanistyczne nauczanie na temat osoby ludzkiej, jej życia i godności stanowią stałą inspirację dla Kościoła i świata.

Słowa kluczowe: nauczanie moralne Kościoła, poszanowanie życia, nauczanie Jana Pawła II, proporcjonalizm

Streszczenie *Jarosław Merecki SDS*

Podstawa przekładu: George Weigel, *Another Assault on John Paul II*, „First Things” 2022, nr 6 (z 7 VII 2022), First Things, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/07/another-assault-on-john-paul-ii>.

© Copyright 2022 by Denver Catholic

Kontakt: Ethics and Public Policy Center, 1730 M Street NW, Suite 910, Washington, DC 20036-4548, Stany Zjednoczone
<https://www.georgeweigel.com/>

George WEIGEL, *Another Assault on John Paul II* (trans. J. Merecki, SDS)

George Weigel highlights the role and significance to the Catholic Church of John Paul II's moral teaching and refers to an important discussion of issues regarding respect for human life the Pope had with Dr. Jérôme Lejeune. The conversation in question has a symbolic appeal today, since it took place on 13 May 1981, the day an attempt on the life of the Holy Father was made by Mehmet Ali Agca. Weigel holds that the intentions of representatives of the currents of modern theology which promote proportionalism and have become increasingly dominant in the theological landscape of today can be also interpreted in terms of an assault on the Pope. Their actions are destructive in their nature, in particular in view of the fact that the person and example of John Paul II, as well as his deeply humane teaching on the human person, her life and dignity, continue to inspire the Church and the world.

Summarized by *Jarosław Merecki, SDS*

Keywords: moral teaching of the Church, respect for human life, the teaching of John Paul II, proportionalism

For the original text see George Weigel, “Another Assault on John Paul II,” *First Things*, no. 6 (2022) (7 July 2022), *First Things*, <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2022/07/another-assault-on-john-paul-ii>.

© Copyright 2022 by Denver Catholic

Contact: Ethics and Public Policy Center, 1730 M Street NW, Suite 910, Washington, DC 20036-4548, USA
<https://www.georgeweigel.com/>

Paweł PRÜFER

SPOŁECZNA ROLA MEDIÓW

W bieżącym roku w ramach serii „20 lat XX wieku” ukazała się książka Małgorzaty Boguni-Borowskiej i Joanny Rzończy *Media dwudziestolecia*¹. Można by zapytać, jakie racje przemawiają za zajmowaniem się rzeczywistością sprzed wielu dekad. Wszak – jak metaforycznie ujął to Franco Ferrarotti – „wiele wody przepłynęło pod mostami”². Włoski socjolog odniósł to sformułowanie do swojej biografii i prowadzonych przez wiele lat prac badawczych, wskazując na dokonujące się zmiany społeczne, mentalne, kulturowe i naukowe. Z upływem czasu wiele się zmieniło, niektóre kwestie pozostały jednak aktualne; wprawdzie ich forma uległa przeobrażeniu, ale istota, sens, cel i wiarygodność nie przebrzmiały.

Wątpliwości co do tego, czy zasadne jest kierowanie uwagi ku dość odległej przeszłości, jaką stanowi dziś dwudziestolecie międzywojenne, rozwiewa już sama struktura publikacji będącej przedmiotem niniejszych refleksji. Trudno też nie zgodzić się z autorkami opracowania,

że okres ten był dynamiczny i pod wieloma względami interesujący (por. s. 7). Znane są przecież przypadki badaczy, także badaczy zagadnień społecznych, którzy cały swój trud naukowy poświęcają temu tylko okresowi historycznemu, zgłębiając go niestrudzenie i z pasją, i to tylko w odniesieniu do kontekstu polskiego. Jeśli przyjrzymy się podstawowym segmentom rzeczywistości społecznej i kulturowej, jakimi są fotografia, radio, film czy prasa, to bez trudu uświadomimy sobie, że nie przestały one nas interesować, że nie utraciły siły przyciągania i intrygowania. Istnieją nadal, a nawet „mają się dobrze”.

Prawdą jest, że każdy z tych segmentów, a zarazem „narzędzi” kultury poddany został swoistemu oczyszczeniu. Mimo owej weryfikacji, niekiedy bardzo rygorystycznej, a nawet bolesnej, pozostają one nadal pożądaną przestrzenią ludzkiej ekspresji oraz miejscem, w którym i poprzez które człowiek może się ukryć – także po to, by się odnaleźć.

Piotr Sztompka, wyjaśniając, jaki jest cel i przeznaczenie mass mediów, wskazuje na ich funkcję przekazywania różnego rodzaju treści masowemu odbiorcy³. Jak wiadomo, niewiele jest treści, które nie poddają się tego rodzaju przekazowi. Wa-

¹ Małgorzata Boguni-Borowska, Joanna Rzończy, *Media dwudziestolecia*, il. Ryszard Kajzer, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022, ss. 264.

² „Molta acqua è passata sotto i ponti”. F. Ferrarotti, *La conoscenza partecipata. Crisi e trasfigurazione della sociologia*, Edizioni Solfanelli, Chieti 2016, s. 24.

³ Por. P. Sztompka, hasło „Mass media”, w: tenże, *Słownik socjologiczny. 1000 pojęć*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020, s. 176.

chlarz możliwości mediów jest niezwykle różnorodny, a zasięg ich oddziaływania bardzo szeroki, wręcz ogromny. Stykamy się z nimi na co dzień, często nawet nie uświadamiając sobie, że funkcjonujemy w tak ścisłym z nimi zespoleniu. Zaskakująca też może wydawać się nam zawarta w omawianej książce informacja, że wspomniane wyżej media są obecne w życiu społecznym od tak dawna, a zarazem – niedawna. Na przykład początki fotografii sięgają pierwszej połowy dziewiętnastego wieku, datuje się je na rok 1839 (por. s. 15). Zapewne może cieszyć socjologa fakt, że zbiegają się one z czasem powstania socjologii jako dyscypliny naukowej (co miało miejsce w roku 1837, za sprawą Augusta Comte’a). Odczytuję ten fakt jako dodatkowy bodziec do przyjrzenia się mediom właśnie z socjologicznego punktu widzenia.

Lektura recenzowanej pracy pozwala uświadomić sobie, że w dziedzinie mediów wykonywanie czynności stricte mechanicznych, technicznych przez specjalistę w tym zakresie nie blokuje prowadzenia działalności znacznie wykraczającej poza ową „zautomatyzowaną” aktywność. Od początku istnienia fotografii – której poświęcony jest pierwszy rozdział książki (zob. s. 12-39) – toczono dyskusje nad jej statusem: czy fotografowanie to tylko czynność techniczna („protokołowanie” rzeczywistości), wymagająca umiejętności praktycznych, czy też rodzaj sztuki, wymagającej pewnego kunsztu artystycznego. Nierzadko jednak fotografowie okazywali się ludźmi nauki, obdarzonymi ciekawością i przenikliwością badawczą. Jak wspominają autorki książki, przykładem może być Piotr Lebedziński, członek Polskiego Towarzystwa Miłośników Fotografii, którego zainteresowania obejmowały również psychologię i parapsychologię. „Prowadził na przykład badania nad zjawiskami psychokinezy i ektoplazmy” (s. 22). Inny fotograf, Marian Dziadkiewicz, trudnił się pracą bardziej „przyziemną”, był

bowiem drogistą, czyli pracownikiem drogerii (por. s. 23). Znany i ceniony pisarz, malarz i filozof Stanisław Ignacy Witkiewicz także fascynował się fotografią i dostrzegwał w niej pewien potencjał kreatywny, uważał, że może ona być narzędziem nie tylko utrwalania, ale również przeobrażania świata (por. s. 27). Stanowisko to zmierza poniekąd w kierunku socjologii jako dziedziny badań koncentrujących się przede wszystkim na przemianach społecznych, na rozwoju czy też – by nieskromnie nawiązać do przedsięwzięcia zrealizowanego niedawno przez piszącego ten tekst – metamorfozie społeczeństwa⁴.

Istotną wartością recenzowanego tu opracowania jest właśnie wskazanie na społeczną rolę, jaką pełniła fotografia w okresie dwudziestolecia międzywojennego. (Trudno stwierdzić, czy obecnie nadal rolę tę odgrywa – książka *Media dwudziestolecia* może zatem zainspirować socjologów do prowadzenia badań zmierzających do rozstrzygnięcia tej kwestii). Na uwagę zasługuje również sposób, w jaki Bogunia-Borowska i Rzońca przedstawiają omawiane zagadnienie. Stosują na przykład zabieg stylistyczny polegający na posługiwaniu się sformułowaniami, które wzmacniają znaczenie niektórych aspektów fotografii lub parających się nią osób. Na przykład fotograficzkę Zofię Chomętowską – która pochodziła z arystokratycznej rodziny Druckich Lubeckich – określają mianem „księżnej polskiej fotografii” (s. 35). Książka, którą czyta się z przyjemnością i prawdziwym zainteresowaniem, dostarcza także wielu ciekawostek, a jedną z nich jest informacja, że miasto Bydgoszcz było ewenementem, jeśli chodzi o fotografię kobiecą (por. s. 33).

⁴ Zob. P. Pr ü f e r, *Metamorfoza społeczeństwa. Zarys teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego*, Oficyna Wydawnicza ASPRA – Oficyna Wydawnicza von Velke, Warszawa 2020.

Rozdział drugi (zob. s. 40-113) poświęcony został fenomenowi radia. Czytelnik dowiaduje się z niego, że początki radia – podobnie jak wielu innych wynalazków – były dość osobliwe. Ten środek komunikacji wykorzystywany był w celach wojskowych i musiał upłynąć pewien czas, by stał się on medium używanym powszechnie. „Początkowo radio uznawane było tylko za narzędzie służące do przekazywania impulsów elektrycznych na odległość – z pominięciem niewygodnego drutu” (s. 46), szybko jednak możliwości wykorzystania radia uległy znacznemu poszerzeniu. Na przykład już w roku 1923 Polacy cieszący się posiadaniem radioodbiornika mieli możliwość „wsluchiwania się w świat”, docierał bowiem do nich sygnał z osiemnastu europejskich stacji radiowych (por. s. 47). Zanim słuchacze zaczęli czerpać radości z muzyki programowo transmitowanej przez to medium, pojawiała się ona niekiedy na falach radiowych całkiem przypadkowo (na przykład w sytuacji, gdy stacja o charakterze cywilnym „wchodziła” do radiostacji wojskowej z jakąś skoczną melodią). Zaskakująca jest informacja o tym, że korzystanie a radia – obecnie powszechnie dostępne – początkowo było nielegalne (por. s. 50), później zaś niektóre osoby nie chciały z niego korzystać, ponieważ fenomen przekazywania dźwięku budził ich lęk (por. s. 77). Autorki książki przytaczają też wiele zabawnych anegdot – opisują na przykład następujące zdarzenie: „Jeden z oficerów poprosił o zmianę stacji, zaczęło się więc szukanie innych transmisji. Nagle zebrani usłyszeli przez głośnik wypowiedziane po polsku słowa: «Hallo, hallo! Tu Polska Agencja Telegraficzna. Raz, dwa, trzy, cztery!» Lektor odczytał następnie obszerny komunikat prasowy. W pewnym momencie zakrztusił się i zaczął kaszleć. Szybko jednak opanował sytuację i przeprosił, tłumacząc, że nie przywykł jeszcze do pracy z mikrofonem” (s. 51).

W Polsce radio od początku emitowało wiele wartościowych treści. Oprócz muzyki, pojawiały się audycje o charakterze literackim, odczyty, dyskusje i pogadanki (por. s. 54). Przez pewien czas funkcjonował nawet Uniwersytet Radiowy oferujący prelekcje i dysputy naukowe (por. s. 88). Wielką atrakcją okazał się kilkugodzinny program sylwestrowy przygotowany i wyemitowany w roku 1925 (por. s. 55). Nadawano również programy dla najmłodszych słuchaczy (por. s. 56). Pierwsza regionalna rozgłośnia Polskiego Radia powstała w Krakowie, a jej sygnałem dźwiękowym stał się słynny hejnał z wieży Mariackiej (por. s. 65). Z czasem pojawiły się inne ośrodki, między innymi w Poznaniu i Katowicach. Warto wspomnieć, że niemal od początku funkcjonowania radia nadawano przez nie reklamy (por. s. 94) – chociaż dziś wydawać się może, że obecność reklam w przestrzeni medialnej stanowi „problem” jedynie naszych czasów.

W równie interesujący sposób Małgorzata Bogunia-Borowska i Joanna Rzońca przedstawiają początki telewizji, także w Polsce – okazuje się bowiem, że i na tym polu Polacy mają niebagatelne zasługi. Telewizja i film to tematy trzeciego rozdziału recenzowanej książki (zob. s. 114-211). Dowiadujemy się z niego, że szkoła Johana Logie Bairda skonstruowała pierwszy mechaniczny skaner, wykonany z pudła na kapelusze (por. s. 100). Także w Polsce bardzo wcześnie prowadzono prace badawcze nad możliwością przesyłania ruchomych obrazów na odległość. Stefan Manczarski w roku 1928 skonstruował model nadajnika i odbiornika telewizyjnego, a tym samym niejako posiał ziarno na niwie ruchomych obrazów świetlnych, by mogło zakiełkować i wzrastać (por. s. 102). W Polsce rozwój radia i telewizji miał istotne znaczenie dla społeczeństwa i jego poczucia tożsamości, symbolicznie kojarzony był z odbudową i odradzaniem się państwa (por. s. 110). Nie da się bo-

wiem oddzielić poczucia prestiżu i dobrostanu społeczeństwa od poziomu technologicznego, także w zakresie mediów.

Już u swoich początków telewizja stanowiła ważne narzędzie troski o kulturę narodową i jej piękno, zwłaszcza ze względu na podejmowane w niej zadanie popularyzacji klasyki literatury (por. s. 123). Przedmiotem uwagi twórców programu telewizyjnego, który miał wypełnić czas wolny odbiorców, było – obok problemów bieżących i spraw codziennych – wszystko to, co wiązało się z kulturą. Istotny okazywał się styl konstruowania scenariuszy audycji, tworzenia ich fabuły, zwłaszcza że początkowo widz nie miał możliwości usłyszenia głosów aktorów. Możliwość ta pojawiła się w latach trzydziestych ubiegłego stulecia. Łączenie obrazu z dźwiękiem nie było wówczas łatwe: „Odpowiedzialna za dźwięk osoba oglądała film i puszczała muzykę, starając się trafić z przygotowanym fragmentem we właściwą scenę” (s. 135). Można sobie tylko wyobrazić, jak stresująca była to praca. Z czasem pojawiły się piosenki filmowe, które zyskiwały „drugie życie” dzięki nagraniom na czarnych krążkach – płytach gramofonowych (por. s. 139).

Bardzo szybko zrozumiano, że kino powinno stać się instytucją, która reaguje na oczekiwania widzów. Kwestia zapotrzebowania i klasyczna zasada ekonomii ujawniały się i w tej dziedzinie życia społecznego. Z racji osobistych zainteresowań zwróciłem szczególną uwagę na wyeksponowany przez autorki książki fakt, że polskie kino nie pozostawało obojętne wobec świata wartości. W filmach prezentowano wzorce moralne, pojawiały się w nich również motywy religijne. Szczególny sukces odniosły filmy łączące przekaz religijny z wątkiem melodramatycznym – podczas seansów w polskich kinach widzów niejednokrotnie ogarniało religijne uniesienie. „Publiczność reagowała bardzo emocjonalnie: ludzie klękali, modlili się, wyciągali różańce, płakali. I nie były to

pojedyncze przypadki – tak zachowywała się cała widownia! Był to fenomen niespotykany wcześniej w Polsce” (s. 171).

Czwarty rozdział opracowania poświęcony jest problematyce prasy (zob. s. 212-257). Jak na wstępie zauważają autorki, prasa odegrała bardzo istotną rolę w ogólnopolskim przedsięwzięciu pedagogicznym adresowanym do dzieci i młodzieży. Wydawano periodyki ukierunkowane na edukację i formowanie młodego pokolenia. Z inicjatywy instytucji związanych z kształceniem i wychowywaniem powstały takie czasopisma, jak „Płomyk”, „Płomyczek”, „Iskry” czy „Mały Przegląd”. Prasa odgrywała też istotną rolę w codziennym życiu Polek (mówi o tym podrozdział o znamiennym tytule „Silne i wytrzymałe jak bluszcz” – zob. s. 231-257). Pojawienie się polskiej prasy kobiecej i niedługo potem intensywne i wielowymiarowe działania w tym obszarze otworzyły nową epokę: epokę czasopiśmiennictwa dla pań (por. s. 236). Najstarsze czasopismo kobiece, „Bluszcz”, od swojego początku realizowało szczególną misję społeczną – pełniło funkcję opiniotwórczą (por. s. 237). Niektóre czasopisma adresowane do kobiet prezentowały bardzo wysoki poziom, składając czytelniczki do zaangażowania intelektualnego (por. s. 246).

Zwieńczeniem opracowania jest sporządzony przez Małgorzatę Bogunię-Borowską oraz Joannę Rzońcę, znakomicie przygotowany, syntetyczny „Słownik pojęć” (zob. s. 258-263), ze względu na problematykę i charakter publikacji wręcz niezbędny.

Jakie wrażenia pozostawia lektura książki *Media dwudziestolecia?* Oferuje ona czytelnikowi intrygującą wędrówkę poznawczą. Przyznam, że dawno już nie miałem okazji zapoznawać się z treściami o charakterze naukowym, które zostałyby przedstawione w tak atrakcyjny sposób, jak ma to miejsce w przypadku omawianej publikacji. Czytając każdą stronę,

miałem przeświadczenie, że uczestniczę w pasjonującej przygodzie intelektualnej. Styl literacki autorek – przytaczane często ciekawostki i osobliwe fakty – stymuluje wyobraźnię i pozwala „zwizualizować” sobie świat przedwojenny. Sprzyja temu także piękna szata graficzna opracowania, liczne zdjęcia i ilustracje.

Choć zasadniczym tematem książki są media, to zawiera ona także szeroką, wielobarwną paletę przykładów ludzkiej wynalazczości, geniuszu, kreatywności i dążności do wzbogacania siebie i innych, ukazuje nieustannie „wibracje” i przenikanie się czynników twórczych w społeczeństwie. Obraz ten zdecydowanie odbiega od statycznej wizji rzeczywistości, pogłębia przekonanie o dynamice społecznej.

Przystępując do lektury *Mediów dwudziestolecia*, warto zarezerwować sobie trochę czasu i nie planować innych aktywności, ponieważ nie sposób znużyć się czytaniem i trudno odłożyć książkę „na później”. Socjolodzy, historycy i medioznawcy odnajdą w niej treści skłaniające do refleksji, a nawet zadziwienia osobliwością stworzonego przez jednostki i społeczeń-

stwo świata mediów, jego strukturą i dynamiką rozwojową. Media, pełniąc funkcję „narzędzi”, mogą także wspierać proces kształtowania ludzkich wartości i naszego człowieczeństwa. A niedostatki w realizacji tego celu są tak wyraźne, że mobilizują do zaangażowania i działania. Pozwolę sobie zamknąć tę moją recenzję zdaniem, które zamieściłem w swojej ostatniej monografii: „Człowieczeństwo uwidacznia się za sprawą różnych – wspaniałych, wzniosłych i jednocześnie konstytutywnych wartości, których nie da się przecenić”⁵.

Kontakt: Katedra Zarządzania Procesami Gospodarczymi, Wydział Ekonomiczny, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, ul. Fryderyka Chopina 52, bud. 7, 66-400 Gorzów Wielkopolski

E-mail: paweljazz@o2.p

ORCID: 0000-0003-3647-8068

⁵ T e n z e, *Ocalanie człowieczeństwa*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2022, s. 350.

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Przemysław Krzywoszyński, Jan Woleński, *Fenomen opery*, Universitas, Kraków 2022, ss. 280.

Książka *Fenomen opery* napisana została przez muzykologa i filozofa. Przemysław Krzywoszyński i Jan Woleński podkreślają, że zawarte w tytule słowo „fenomen” nie tylko wskazuje na niewątpliwą faktyczność opery, ale wyraża również wartościowanie: obaj autorzy są miłośnikami opery, syntezy sztuk, i traktują ją jako zjawisko wyjątkowe. Cel, jaki sobie postawili, to między innymi wyjaśnienie, co wciąż przyciąga publiczność do opery, tym bardziej, że – jak stwierdzają – ta forma sztuki zdaje się dzisiaj cieszyć rosnącą popularnością, również dzięki dostępności internetowej transmisji spektakli. Ich pracę, zawierającą szczegółowy opis i analizę zjawiska opery, można także odczytać jako jej apologię. Taki tytuł nosi zresztą zakończenie (zob. s. 239-252) książki, którą autorzy rozpoczynają od przytoczenia sformułowanych przez przeciwników opery zarzutów, na przykład panującego wciąż przeświadczenia, że jest ona „czymś przestarzałym i zamkniętym z artystycznego punktu widzenia – a skoro tak, to nie ma przed sobą przyszłości” (s. 10). Autorzy odrzucają ten pogląd, a zamiłowaniem do omawianego tematu, które przenika ich pracę, przybiera postać zarówno upodobania estetycznego, jak i skłaniającej do podejmowania związanych z operą problemów teoretycznych ciekawości intelektualnej. Entuzjazm autorów znajduje wyraz nie tylko w ich bezpośrednich deklaracjach (dotyczących również konkretnych utworów, ich interpretacji czy zaangażowanych w tę dziedzinę sztuki artystów), lecz zdaje się niekiedy rozsadać zdyscyplinowaną narrację, skłaniając autorów do wprowadzania do tekstu interesujących anegdot i wątków pobocznych. Książkę przenika również zamiłowaniem do myślenia analitycznego. Przejawia się ono zarówno w starannie skonstruowanej strukturze dzieła, wyznaczonej przez analizę struktury przedmiotu rozważań, oraz w dokładnym definiowaniu pojęć i dokonywaniu szczegółowych rozróżnień, a także w stosowaniu koncepcji nawiązujących między innymi do szeroko rozumianej filozofii analitycznej.

Fenomen opery rozpoczyna krótkie omówienie – w rozdziale pierwszym (zob. s. 15-60) – dziejów tej formy sztuki jako takiej, jej rozwoju od wieku szesnastego i powstania grupy teoretyków muzyki i kompozytorów zwanej

Cameratą florencką, po czasy współczesne. Rozdział drugi (zob. s. 61-103) również poświęcony został jej historii, lecz tej niejako zewnętrznej, czyli dziejom uwzględniającym kontekst społeczny, czy szerzej: kulturowy, w którym powstawała i istnieje. W rozdziale trzecim (zob. s. 105-135), najbardziej filozoficznym, adaptując do własnych potrzeb sformułowaną przez Kazimierza Twardowskiego koncepcję czynności i wytworu oraz Romana Ingardena teorię dzieła literackiego, autorzy omawiają strukturę dzieła operowego jako całości, w ramach której „współlistnieją rozmaite elementy, nie tylko muzyczne” (s. 105), czyli dzieła in abstracto, konkretyzującego się w indywidualnych przypadkach (por. tamże). Kolejne rozdziały, bogato ilustrowane przykładami, poświęcone są poszczególnym elementom tej struktury, a zwłaszcza problematyce libretta (rozdział czwarty, s. 137-169), muzyczno-orkiestrowej warstwie dzieła operowego (rozdział piąty, zob. s. 171-199) oraz śpiewu (rozdział szósty, zob. s. 201-238). Czytelnik znajdzie też krótki przewodnik dyskopograficzny (zob. s. 253-259), obejmujący fragmenty nagrań utworów operowych dostępne w internecie, a zarazem – w znacznej części – wspomniane przez autorów jako przykłady unaoczniające opisywane przez nich zjawiska lub stawiane tezy. Autorzy przyznają, że dobór fragmentów ma charakter subiektywny, wydaje się jednak, że chociaż z pewnością można dokonać innego, jest on również reprezentatywny i może pomóc „początkującemu” w swoim zainteresowaniu operą czytelnikowi w uzyskaniu orientacji w tym, co w tej formie sztuki szczególnie wartościowe; może także stanowić wprowadzenie do własnych poszukiwań. Cennym źródłem wskazówek dla poszukujących jest również obszerna bibliografia (zob. s. 262-267).

Należy wspomnieć, że chociaż treść książki pozostaje w pełni zgodna z jej tytułem, autorzy poruszają w niej, niejako przy okazji, inne tematy, na przykład zagadnienia statusu metodologicznego historii i nauk humanistycznych w ogóle (por. s. 61-68) bądź filozofii jako elementu antycznej kultury greckiej, do której odwoływali się twórcy Cameraty florenckiej (por. s. 121-123). Zważywszy, że omawiana praca ma umiarkowaną objętość, jej „ładunek” zarówno informacyjny, jak i teoretyczny jest imponujący. *Fenomen opery* można zatem polecić wszystkim amatorom opery – i tym, którzy rozpoczynają swoją z nią przygodę, jak i jej znawcom. Ci ostatni będą mieli okazję włączyć się do dyskusji wokół syntezy sztuk, dyskusji, w której żywo uczestniczą autorzy książki. Być może korzyść z lektury odnieśliby także ci, którzy do opery odnoszą się krytycznie. Zarówno zwolennikom, jak i przeciwnikom lektura ta – między innymi dzięki precyzyjnym rozróżnieniom pojęciowym – mogłaby pomóc w lepszym zrozumieniu ich własnych tez.

„Nie ma sprzeczności – piszą Krzywoszyński i Woleński – pomiędzy tym, że opera być może skończyła się, ponieważ już nie powstaną jej nowe wielkie egzemplifikacje [notabene, autorzy tego nie wykluczają – P.M.], i tym, że ma przyszłość przed sobą, ponieważ te, które zostały już stworzone, mogą przybierać coraz to nowe wcielenia. [...] Każde dzieło sztuki powstało kiedyś i gdzieś, ale trwa tak długo, jak długo jest przedmiotem pozytywnego odbioru ze strony publiczności. [...] Opera na pewno nie jest szczytem sztuki czy najwyższą sztuką sztuk, ponieważ czegoś takiego po prostu nie ma. Zdarzają się jej kiczowate wcielenia, ale ma w sobie wystarczająco wiele wartości, by nadal dostarczać

ludziom prawdziwych wzruszeń estetycznych. A obecnie obserwowany renesans zainteresowania operą w szerokich kręgach zaświadcza, że dostarcza” (s. 252). Lektura *Fenomeny opery* daje czytelnikowi narzędzia pozwalające zrozumieć, jakie są to wartości.

P.M.

Dorota CHABRAJSKA

CZYŻBY JEDNAK ZROZUMIENIE KONIECZNOŚCI...?

Czytelnik, któremu dane było odbierać wykształcenie w okresie tak zwanej Polski Ludowej, na pewno zetknął się na jakimś etapie swojej edukacji ze zdumiewającą definicją wolności, określaną jako marksistowska, a głoszącą, że wolność to nic innego jak zrozumienie konieczności. Definicja podkreślała przede wszystkim konieczność dziejową: wyznaczoną przez obiektywny bieg historii transformację rzeczywistości ekonomicznej i społecznej, której zasady wnikliwie uchwycono w opartej na materializmie dialektycznym koncepcji materializmu historycznego, ujmując w ten sposób modus operandi mechanizmu pozwalającego ludzkości piąć się po kolejnych szczeblach drabiny rozwoju ku ustrojowi idealnemu.

W marksistowskim obrazie rzeczywistości to właśnie akceptacja nieuchronności opisanego w ten sposób procesu czyniła człowieka wolnym: jego wolność polegała zatem na zrozumieniu, że wolność w sensie wolnej woli jest nieistotna, a właściwie nie istnieje, realna zaś jest jedynie konieczność, za którą należy podążać i która nie podlega już rozumieniu, stanowi bowiem przedmiot koniecznej afirmacji¹. Bez względu na obecną w niej antynomię, sformułowana w ten sposób i wykorzystywana w praktyce definicja wolności okazywała się niezmiernie poręcznym narzędziem kontroli społeczeństwa. Kontestujących wszelką doraźną konieczność (będącą przecież – jak niezmiennie podkreślała władza – jedynie pewnym stadium konieczności wyższej) pozwalała określać mianem przeciwników wolności, rozwoju i sprawiedliwości społecznej. Niekiedy nazywano ich wprost reakcjonistami, co usprawiedliwiała stosowanie wobec nich środków radykalnych, eufemistycznie opisywanych dziś jako metody komunistyczne, wśród których znalazło się umieszczanie tych niewygodnych dla władzy osób w jednostkach opieki psychiatrycznej.

Dla ideologów nieistotny był przy tym fakt, że autorem owego ujęcia wolności wcale nie był Karl Marx, lecz Friedrich Engels, myśliciel, który po roku 1956 z różnych powodów wypadł z łask teoretyków komunizmu², a jego nazwisko wymieniano jedynie w odniesieniu do *Manifestu komunistycznego*, którego był współautorem. Marginalizacja postaci Engelsa ujawniała się już na poziomie frazeologii: podczas gdy stałymi elementami narracji komunistycznej były „marksizm”, „leninizm”, a nawet „stalinizm”,

¹ Zob. A. W a l i c k i, *Marx and Freedom*, „The New York Review” z 24 XI 1983, <https://www.nybooks.com/articles/1983/11/24/marx-and-freedom/>.

² Zob. P. B l a c k l e d g e, *Engels vs. Marx? Two Hundred Years of Frederick Engels*, „Monthly Review” 72(2000), nr 1, <https://monthlyreview.org/2020/05/01/engels-vs-marx-two-hundred-years-of-frederick-engels/>.



John William Waterhouse, *The Lady of Shalott*, olej na płótnie, 1888, Tate Britain, Londyn, Wielka Brytania.
Źródło: Wikimedia Commons



Adolf Strachow, *Raskrepošënnâ ženšina, stroj socializm!* („Wyzwolona kobieto, buduj so-
cjalizm!”), litografia na papierze (plakat), 1926.

Źródło: Rosyjska Biblioteka Narodowa, Sankt Petersburg, Rosja

pojęcia engelsizmu nie ukuto. Tymczasem to właśnie Engels w polemice z Eugenem Dühringiem, interpretując na swój sposób myśl Georga W. Hegla, pisał: „Hegel pierwszy trafnie przedstawił stosunek wolności do konieczności. Dla niego wolność to zrozumienie konieczności: «konieczność jest ślepa o tyle tylko, o ile nie została zrozumiana». Nie na urojonej niezależności od praw przyrody polega wolność, ale na poznaniu tych praw i na uzyskanej dzięki niemu możliwości planowego posłużenia się ich działaniem dla określonych celów. Odnosi się to zarówno do praw przyrody zewnętrznej, jak i do tych, które rządzą cielesnym i duchowym bytem samego człowieka – dwóch kategorii praw, które możemy rozdzielić co najwyżej w wyobrażeniu, ale nie w rzeczywistości. Wolność woli nie jest więc niczym innym jak zdolnością rozstrzygnięcia na podstawie znajomości rzeczy. Im *bardziej wolny* jest więc sąd człowieka w jakiejś określonej kwestii, z tym większą *koniecznością* treści tego sądu będzie określona; natomiast płynąca z niewiedzy niepewność, która na pozór dowolnie wybiera między wieloma możliwymi, różnymi i sprzecznymi rozstrzygnięciami, właśnie przez to wskazuje, że nie jest wolna, że znajduje się pod władzą przedmiotu, którym właśnie powinna by zawładnąć. Wolność polega więc na – opartej o zrozumienie konieczności przyrodniczych – władzy naszej nad nami samymi i nad przyrodą zewnętrzną, jest więc koniecznym wytworem rozwoju historycznego”³.

Wolność w sensie opisanym przez Engelsa nie zna zatem wątpliwości, zawahania czy niepewności. Stanowi element deterministycznego uniwersum, z którego poznaniem jest właściwie tożsama – dramat wolności, niekiedy określany jako dramat sumienia, niezdecydowanie wobec potrzeby podjęcia trudnego wyboru, nie istnieje, możemy mieć do czynienia co najwyżej z ignorancją. Poznanie bowiem niejako automatycznie wskazuje na konieczny charakter swojej treści, a zatem element wolnej woli okazuje się po prostu zbędny, potrzebny jest jedynie ruch formalny: opowiedzenie się po stronie konieczności.

Programowa banalizacja wolności przez marksizm (czy też engelsizm)⁴ w istocie zarejestrowała pewne sukcesy praktyczne. Znaczna część społeczeństw, którym narzucono marksistowski system rządów, poddała się głoszonej przezeń konieczności. Ostrożność w wyrażaniu poglądów stała się niezbywalnym wymogiem obecności w życiu publicznym, a nie dość „ostrożni” musieli liczyć się z tym, że poniosą konsekwencje swojej postawy. Ludzie wstępowali w szeregi rządzącej partii, niektórzy uciekali się do składania samokrytyki i jeśli nawet czynili to wszystko przynajmniej po części ze strachu (bądź też powodowani oportunizmem), wierzyli, że taka właśnie jest konieczność. Dlaczego zatem realizowany w ten sposób program eliminacji wolnej woli z przestrzeni życia podmiotowego, a w konsekwencji z przestrzeni publicznej, ostatecznie się nie powiódł? Dlaczego uosabiająca konieczność władza skazana była na nieustanną walkę z „reakcjonistami”, „wichrzycielami”, „buntownikami” czy też „warchołami” i mimo głoszonego przez nią determinizmu dziejowego, którego miała być wyłącznie narzędziem, musiała abdykować?

³ F. E n g e l s, *Anty-Dühring. Pan Eugeniusz Dühring dokonuje przewrotu w nauce*, tłum. P. Hoffman, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 112n.

⁴ Leszek Kołakowski pisze, że zaproponowane przez Engelsa rozumienie wolności stanowi przykład „aberracji, do jakiej można dojść, kiedy pojęcia odnoszące się do «dobra ogólnego» usiłuje się całkowicie uniezależnić od dobra poszczególnych ludzi” (L. K o ł a k o w s k i, *Wolność i wolności*, w: tenże, „*Czy diabeł może być zbawiony*” i 27 innych kazań, Aneks, Londyn 1984, s. 238).

Pytanie o przyczyny dewaluacji myśli podbudowującej system, o którym sądzono, że nigdy się nie skończy⁵, zajmowało filozofów, socjologów i historyków kolejnych dekad⁶, ale próby udzielenia na nie odpowiedzi zaczęto podejmować jeszcze w okresie panowania tego systemu. W przypadku kwestii wolności odpowiedzi tej poszukiwano przede wszystkim w antropologii filozoficznej, zmierzając ku teoretycznemu uniesprzecznieniu postaw dysydenckich, których nawet uzbrojona w aparat przemocy oraz intelektualny monopol – „reprezentująca konieczność” – władza nie potrafiła wyeliminować z życia społecznego. „Kim właściwie są ci tak zwani dysydenci? Z czego wyrasta i jaki ma sens ich postawa?”⁷ – zastanawiał się w roku 1978 roku Václav Havel, a w 1987 powracał do tego pytania Tadeusz Styczeń, przywołując w jego kontekście ponadczasowy casus Sokratesa i wskazując, że wolność nie jest wolnością w konieczności, ale wolnością w prawdzie. Podobnie jak Engels, Styczeń podkreślał przy tym, jak dalece dla aktu wolności ważny jest akt poznania. Inaczej niż Engels, wskazywał jednak, że przejście od aktu poznania do wolnego aktu ludzkiego, wyrażającego się w czynie, nie jest ruchem czysto formalnym, ale łączy się ze świadomą decyzją woli. Co więcej, odrzucając wszelki aprioryzm epistemologiczny, inaczej niż Engels rozumiał Styczeń sam akt poznania, eksponując jego prawdziwościowy charakter i fakt, że człowiek w naturalny sposób staje po stronie rozpoznanej indywidualnie prawdy. Jego wolność polega jednak na tym, że może tę prawdę – w imię innych wartości – odrzucić bądź zignorować, dokonuje jednak wówczas w sobie wewnętrznego rozłam i uderza we własną godność, a zatem w swoją podmiotowość⁸. Tak właśnie Styczeń wyjaśniał decyzje licznych „Sokratesów” tamtych czasów – owych „wichrzycieli”, którym władza w zamian za podpisanie deklaracji lojalności obiecywała „wolność”, a gdy odmówili złożenia podpisu pod tego rodzaju dokumentem, osadzała ich często w szpitalach psychiatrycznych, we własnym przekonaniu wolność im wówczas odbierając. „Powstały oto – wskazywał Styczeń – nowe ideologie [...] które zamierzają uśmiercać Sokratesa w sposób szczególnie wyrafinowany. Usiłują one [...] oddramatyzować dramat Sokratesa w taki sposób, że w jego wyniku już nie więzienie, a klinika psychiatryczna staje się najwłaściwszym miejscem izolowania go od społeczeństwa. Sokrates [...] to człowiek chory na obiektywną prawdę, której... nie ma. Czyż wolność człowieka nie na tym właśnie polega, iż to on sam ustanawia prawdę o sobie? [...] W imię wolności człowieka należy zatem uwolnić [...] owych biednych, samozwańczych bohaterów sumienia od ich własnych urojeń [...] Trzeba ich jednak izolować także od społeczeństwa [...] Sokratesów nie należy dziś ani więzić, ani wytyczać im procesów. Trzeba ich leczyć. Oto współczesny sposób na Sokratesa!”⁹.

⁵ Por. J. T r z n a d e l, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Wydawnictwo Test, Lublin 1990, s. 48n.

⁶ Zob. np. A. W a l i c k i, *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia*, Stanford University Press, Redwood City 1995; *The Demise of Marxism-Leninism in Russia*, red. A. Brown, Palgrave Macmillan, New York 2004.

⁷ V. H a v e l, *Sila bezsilnych*, tłum. A. Holland, w: tenże, „*Sila bezsilnych*” i inne eseje, tłum. P. Heartman i in., wybór A.S. Jagodziński, Agora, Warszawa 2011, s. 87.

⁸ Por. T. S t y c z e ń, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 27n.

⁹ Tamże, s. 23.

Mniej więcej w tym samym okresie – aczkolwiek w zupełnie innych warunkach społecznych i politycznych – angielski filozof moralności Bernard Williams stawiał zaskakujące pytanie o to, „ile wolności powinna mieć wola”¹⁰, i wskazywał na potrzebę ścisłego odróżnienia tych dwóch pojęć, podkreślając, że chociaż przymus postrzegamy jako „szczególnie jaskrawe przeciwieństwo wolności [...] sam już jednak fakt, że decyzje podejmowane w sytuacji przymusu są decyzjami i że mogą one mieć postać praktycznej konieczności, postać, jaką przyjmują niektóre najpoważniejsze i najbardziej odpowiedzialne spośród podejmowanych przez nas decyzji, ukazuje, że przymus w żaden sposób nie dotyczy kwestii wolnej woli”¹¹.

Intuicje Stycznia i Williamsa wydają się zbieżne i podpowiadają, że – wbrew przekonaniu Engelsa – to wolna wola, nie zaś „znajomość rzeczy”, stanowi fenomen, który decyduje o specyfice człowieka jako podmiotu moralności. Statusu tego człowiek ani sobie nie wybiera, ani też nie może z niego zrezygnować, wpisany jest on bowiem w jego strukturę ontyczną. Wszelkie próby naruszenia czy też podważenia tego stanu rzeczy na drodze instytucjonalnej stanowią uderzenie w to, kim człowiek ze swej istoty jest, a ich efektem okazuje się jedynie czasowe „wygaszenie” czy też „stłumienie” podmiotowości, mające w istocie charakter pozorny, czego dowodzi historia, także ta najnowsza. Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że rozpoznanie istnienia wolnej woli i respekt wobec niej leżą w jakimś sensie u podstaw wyjątkowości kultury Zachodu, w sensie intelektualnym nabudowanej na myśli chrześcijańskiej, akcentującej tę właśnie wolność i potrzebę osadzenia jej w prawdzie. Afirmacja wolnej woli niesie jednak z sobą również ryzyko związane z nieprzewidywalnością, jednostkowością i wyjątkowością ludzkich decyzji – to konstatacja, że działania jednostek nie mogą być odgórnie regulowane, że niekiedy podejmowane będą w wyniku namysłu, a niekiedy pod wpływem impulsu¹², że jeśli nawet skutki tych działań (jak i one same) mogą ostatecznie okazać się złe, a niekiedy zwrócić się przeciwko podmiotowi działającemu, to jednak wartość leżąca w pozostawieniu jednostkom swobody woli jest większa niż dobro, jakie można by osiągnąć, ujmując tę wolę karby, tak by – jak chciał tego Engels – posługiwanie się nią było jedynie ruchem formalnym. I jeśli nawet w historii kultury Zachodu podejmowano tego rodzaju próby okiełznania czy też negacji ludzkiej wolności (próbą taką był właśnie marksistowski totalitaryzm), samo przekonanie o jej niezniszczalności pozostaje niejako wpisane w strukturę głęboką tej kultury¹³, w jej „podglebie”, gdzie mocno tkwi i wciąż pozwala kiełkować nowym pędem, ukazując kolejne odczytania prawdy o osobie ludzkiej i jej szczególnych

¹⁰ Zob. B. Williams, *How Free Does the Will Need to Be?* (The Lindley Lecture, University of Kansas, March 27, 1985), Department of Philosophy, University of Kansas, b.m.w., 1986, s. 3; t e n ż e, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, w: tenże, „*Ile wolności powinna mieć wola?*” i inne eseje z filozofii moralnej, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999, s. 171-287.

¹¹ T e n ż e, *How Free Does the Will Need to Be?*, s. 3 (tłum. fragm. – D.Ch.). Por. t e n ż e, *Ile wolności powinna mieć wola?*, s. 174.

¹² Jednym z często przywoływanych w tym kontekście symboli jest inspirowana legendą o Elaine z Astolat postać Lady of Shalott, która za sprawą pozostawionej jej wolnej woli, powodowana miłością, uruchamia działanie klątwy i traci życie (zob. A. Tennyson, *The Lady of Shalott*, w: *The Collected Poems of Alfred Lord Tennyson*, Wordsworth Poetry Library, Ware, Hertfordshire, 1994, s. 43-47; zob. też: t e n ż e, *Pani z Shalott*, tłum. A. Bañkowska, „Kwartalnik Literacki Oddziału Warszawskiego Stowarzyszenia Pisarzy Polskich” 2(2016) nr 1, s. 199-203).

¹³ O sile tego przekonania świadczy fakt, że przenika ono nie tylko tak zwaną kulturę wysoką, ale ujawnia się również w kulturze popularnej – dowodem jest choćby osnuta wokół tajemnicy wol-

cechach, wśród których są poznanie, miłość i wolność¹⁴. Potęga wolności zaś w uderzający sposób ujawnia się w czynach, którym kultura ta przyznaje rangę świadectwa, takich jak choćby akt heroizmu Maksymiliana Kolbego w niemieckim obozie zagłady, w warunkach symbolizujących również zagładę wolnej woli.

Oczywiście afirmacja wolności w kulturze niesie z sobą potencjalne zagrożenie złem. Jako remedium na tę sytuację postrzega się systemy prawne z ich swoistym metazadaniem polegającym na utrzymywaniu równowagi między wartościami społecznie najistotniejszymi, do których obok wolności należą równość i sprawiedliwość. Mimo że w tradycji rewolucyjnej wartości te z sobą łączono, ich związek – w sensie filozoficznym – wcale nie jest jednoznaczny. „Wolność absolutna sztywno ze sprawiedliwością; sprawiedliwość absolutna przekreśla wolność. Jeśli nie mają stać się daremne, muszą ograniczać się nawzajem. Żaden człowiek nie powie, że jest wolny, jeśli jego los nie jest jednocześnie sprawiedliwy, ani że jest sprawiedliwy, jeśli pozbawiony wolności. Wolność jest niewyobrażalna bez możliwości powiedzenia, co jest sprawiedliwe, a co nie jest, bez żądania pełni bytu w imię tej jego części, która nie zgadza się umrzeć. Pewien wreszcie rodzaj sprawiedliwości zawiera się w samej wolności, która jest jedyną niezniszczalną wartością w historii. Tylko dla niej ludzie chcieli umierać i tylko wówczas wierzyli, że nie cali należą do śmierci”¹⁵ – podkreślał Albert Camus. Rozpoznając ten właśnie ciężar gatunkowy wolności, filozofia nowożytna starała się ową równowagę między nią a towarzyszącymi jej wartościami wypracowywać bądź ustanawiać, czy to w teorii umowy społecznej¹⁶, czy to w teoriach wolności obywatelskiej i społecznej¹⁷, czy też w teorii sprawiedliwości¹⁸. Karol Wojtyła pisał zarówno o wiążących ludzką wolę samostanowieniu i samoposiadaniu¹⁹, jak i o sposobach obecności osoby we wspólnocie, które służą realizacji dobra wspólnego, a zarazem afirmacji jednostkowej wolności²⁰. Pytanie o granice wolnej woli jednostki i jej relację do innych podmiotów nieustannie powraca w literaturze pięknej – można powiedzieć, że swoim namysłem nad kradzieżą cudzych gruszek zainicjował je już św. Augustyn²¹, a w sposób radykalny postawił Fiodor Dostojewski w *Zbrodni i karze*²². W kulturze współczesnej powraca ono w swoisty dla niej sposób choćby w powieści

ności poezja Leonarda Cohena czy Boba Dylana (tego drugiego w roku 2016 uhonorowano właśnie za nią literacką Nagrodą Nobla).

¹⁴ Por. M. A. K r a p i e c, *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1986, s. 146-155.

¹⁵ A. C a m u s, *Człowiek zbudowany*, tłum. J. Guze, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 337.

¹⁶ Zob. np. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954.

¹⁷ Zob. np. J. S. M i l l, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, w: tenże, „*Utylitaryzm*”. „*O wolności*”, tłum. M. Ossowska, A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2006, s. 89-227.

¹⁸ Zob. np. J. R a w l s, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, S. Szymański, PWN, Warszawa 2009.

¹⁹ Zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969, s. 109-196.

²⁰ Zob. tamże, s. 285-326.

²¹ Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. II, rozdz. 4, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 36n.

²² Por. F. D o s t o j e w s k i, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 91-105, 608-612.

Iana McEwana *W imię dziecka*²³, w dylemacie, czy pogwałcić – zlekceważyć – wolną wolę chorego nastolatka, który świadomie ją wyraża, i ocalić w ten sposób jego życie, czy też wolę tę uszanować, skazując tym samym dziecko na śmierć²⁴. McEwan uchwycił istotę – ową swoistość – mechanizmu podejmowania tego rodzaju decyzji w dzisiejszym świecie, ostatecznie bowiem okazuje się, że nie chodzi tu o wolną wolę chłopca, ale o wolną decyzję sędzi, która musi rozstrzygnąć w tej sprawie: mimo że problem wykracza poza przypadki opisane w dotychczasowych dokumentach prawnych, jej wysiłek skupia się przede wszystkim na poszukiwaniu odpowiedniej regulacji formalnej, tak aby nie podejmować decyzji sumienia albo jak najbardziej oddalić taką decyzję w czasie. Łatwiejsze jawi się przywołanie konieczności, a sama decyzja, którą trudno w takiej sytuacji określić mianem własnej czy wolnej, nabiera wówczas znamion czysto formalnego, w istocie „engelsowskiego” ruchu woli.

O ile jednak „ostrożność” bohaterki powieści McEwana można tłumaczyć specyfiką dziedziny, jaką jest prawo, o tyle współczesny rozrost formalizacji życia we wszystkich jego sektorach²⁵ wydaje się służyć systematycznemu rugowaniu wolnych decyzji ludzkich, owych „niesformalizowanych” aktów woli, tak ze sfery publicznej, jak i prywatnej, a nawet osobistej. Świat współczesny w znacznym stopniu porzucił ducha prawa na rzecz jego litery i wewnętrznym narzędziem organizującym sferę kultury stał się pozytywizm prawny. Kulturę współczesną wydaje się wręcz przenikać niepokój, że realizacja wolnej woli przez jednostki niesie z sobą jakieś niebezpieczeństwo, że decyzje nieuregulowane przepisami stanowią zagrożenie, że ze swej istoty są one wyrazem postawy woluntarystycznej, arbitralności, wręcz nieuczciwości, że wolność nieuregulowana procedurą nie jest wolnością sprawiedliwą. Rezultatem tej sytuacji jest realizacja tak zwanych projektów społecznych, prowadzących do powszechnej uniformizacji życia: miejsca i warunki pracy przestają się od siebie różnić, szkoły, zmuszone realizować te same minima programowe, porzucają swoją indywidualność, większość sklepów wygląda tak samo – regulacja z całą swoją mocą wkroczyła nawet do świata akademickiego, eliminując zeń jego fundament, który w poprzednich stuleciach stanowiła relacja „mistrz–uczeń”²⁶. Dziś uniwersytety stały się przede wszystkim strukturami formalnymi administrującymi przepływem środków finansowych, a o zatrudnieniu w jednostkach akademickich decydują nie tyle zdolności i ciekawość badawcza, ile konsekwentne podążanie wyznaczoną odpowiednimi rozporządzeniami koleiną zawodową. Istotniejsze od wyników badań jest miejsce ich opublikowania, a sam wybór ich przedmiotu ma swoje ograniczenie w tematyce i formalnie zdefiniowanym rozdziale środków przez instytucje nadrzędne wobec uczelni. W Polsce rangę tego podziału „nakładów na naukę” podkreślają ich pompatyczne nazwy

²³ Zob. I. M c E w a n, *W imię dziecka*, tłum. A. Jęczmyk, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2019.

²⁴ Na podstawie powieści powstał również film zatytułowany *W imię dziecka* (*The Children Act*, Wielka Brytania – Stany Zjednoczone, 2017, reż. R. Eyre).

²⁵ W tym sensie obecne rozważania sytuują się na przedłużeniu publikowanych już wcześniej w dziale „Przez pryzmat Ethosu” (zob. D. C h a b r a j s k a, *Bezwzględność formy. O upadku pewnego typu kultury*, „Ethos” 31(2018) nr 4, s. 317-324; t a ż, *Moc podejmowania decyzji*, „Ethos” 33(2020) nr 4, s. 405-410).

²⁶ Zob. I. Z i e m i ń s k i, *Sumienie nauki. O roli mistrza w kształceniu uniwersyteckim*, „Ethos” 22(2009) nr 1-2(85-86), s. 70-78.

w rodzaju „Diamentowy grant”²⁷, „Perły nauki”²⁸ czy też „Uwertura”²⁹ i „Sonata”³⁰, te ostatnie nawiązujące – nie wiedzieć czemu – do teorii muzyki. Pole wyboru, na którym operuje wolna wola, ulega zatem stałej redukcji także w tradycyjnie autonomicznej dziedzinie akademickiej, sprawiając, że w przeszłość odchodzi określenie „uczony”, a w jego miejsce pojawia się „pracownik nauki”, który niekiedy – pragnąc w imię tradycyjnego pojmowania badań ocalić ich autonomię – w samotności walczy z procedurą bądź też skupia swój wysiłek na jej obejściu w taki sposób, aby nie zostało to dostrzeżone.

Formalizacja życia nie kończy się jednak na przestrzeni publicznej – potrzeba prawnego, a zarazem obowiązującego pojęciowego uregulowania wszelkich aspektów kondycji ludzkiej, na przykład po to, by nie zaniedbać wartości takich, jak różnorodność, sprawiedliwość społeczna czy inkluzywność, wkracza w życie prywatne jednostki oraz w uniwersum pojęciowe, które buduje jej umysłowość. Regulacji podlega nawet tak oczywista – wydawałoby się – kwestia, jak definicja kobiety³¹. Aporie wolności stają się jej absurdami: w świecie anglosaskim trwa kampania na rzecz obowiązku stosowania w odniesieniu do osób transpłciowych i „niebinarnych” preferowanych przez nie zamków nietradycyjnych³². Narasta presja społeczna, by nawet najdrobniejsze zachowania jednostki analizować w aspekcie ich oddziaływania na klimat Ziemi i wprowadzać stosowne ograniczenia³³. Na niemal wszystkich zakupywanych dziś produktach, które

²⁷ Zob. Ministerstwo Edukacji i Nauki, *Diamentowy grant*, <https://www.gov.pl/web/edukacja-i-nauka/diamentowy-grant>.

²⁸ Zob. tamże.

²⁹ Zob. Narodowe Centrum Nauki, *Konkurs UWERTURA na staże w zagranicznych zespołach naukowych realizujących granty ERC*, <https://www.ncn.gov.pl/uwertura>.

³⁰ Zob. np. Narodowe Centrum Nauki, *Sonata 17*, <https://www.ncn.gov.pl/ogloszenia/konkursy/sonata17>.

³¹ „Człowiek, któremu po narodzinach przypisano płeć żeńską, lub osoba, która definiuje siebie samą jako kobietę”. Hasło „Kobieta”, European Institute for Gender Equality, https://eige.europa.eu/publications-resources/thesaurus/terms/1286?language_content_entity=pl. Sporny charakter tej kwestii i potrzeba jej formalnego uregulowania ujawniły się podczas przesłuchań kandydatów na sędziów Sądu Najwyższego, które prowadzono w Senacie Stanów Zjednoczonych (zob. np. J. W e i s m a n, *A Demand to Define „Woman” Injects Gender Politics into Jackson’s Confirmation Hearings*, „New York Times” z 23 III 2022, <https://www.nytimes.com/2022/03/23/us/politics/ketanji-brown-jackson-woman-definition.html>).

³² Zob. np. University of Wisconsin Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer Plus (LGBTQ+) Resource Center, *Gender Pronouns*, <https://uwm.edu/lgbtrc/support/gender-pronouns/>. Pewnym odpowiednikiem tej kampanii jest w Polsce ruch na rzecz formalizacji języka polskiego i obowiązkowego wprowadzenia do niego feminatywów, w tym słów popularnie określanych jako „potworki językowe” w rodzaju „sportowczyni”, „naukowczyni” czy „polityczka” (skądinąd przywołujących na myśl formułowane w ferworze emocji przez komentatorów futbolowych określenia w rodzaju „Beldzy” czy „Brazylianie”). Próbę podsumowania dyskusji na temat feminatywów można znaleźć w artykule Huberta Jankowskiego (zob. H. J a n k o w s k i, *W obronie języka czy w obronie przed zmianą? Manipulacje językowe w prawicowych tekstach publicystycznych o nazwach żeńskich*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Linguistica” 55(2021), „Język a Płeć”, s. 73-87).

³³ Inicjatywy tego rodzaju chętnie podejmują rządy poszczególnych państw, a także polityczne organizacje ponadnarodowe, jak Unia Europejska, stosując – w celu regulacji ludzkich zachowań – przede wszystkim instrumenty podatkowe. Celna i do dziś aktualna okazuje się w tym kontekście obserwacja Havla dotycząca tendencji, by centrum władzy identyfikować z centrum prawdy (por. H a v e l, *Sila bezsilnych*, s. 90).

wytworzono drogą przemysłową, znajdujemy jakąś formę adnotacji informującej, że przy ich produkcji kierowano się zasadą „zrównoważonego rozwoju” i że powstały w sposób pozwalający chronić „planetę”, docelowo zaś informowani będziemy o śladzie węglowym, jaki pozostawiło ich wytworzenie. Czy istota tych działań zasadniczo odbiega od engelsowskiego „rozumienia konieczności”, które w roku 1978 opisywał Havel? „Kierownik sklepu warzywnego umieścił na wystawie między cebulą a marchwią hasło «Proletariusze wszystkich krajów, łączcie się!»». Czemu to zrobił? Co chciał przez to oznajmić światu? Czy naprawdę jest osobiście entuzjastą idei łączenia się proletariuszy wszystkich krajów? Czy jego zapał osiągnął takie rozmiary, że czuje nieprzepartą potrzebę zaznajomienia ze swoim ideałem szerokich rzesz narodu? Czy rzeczywiście zastanawiał się kiedyś choć przez chwilę, jak takie połączenie miałoby się dokonać i co by oznaczało? [...] Gdyby tego nie zrobił, naraziłby się na kłopoty [...] ktoś mógłby nawet posądzić go o nielojalność. Zrobił tak dlatego, że tak robić należy, jeżeli człowiek chce w życiu wyjść na swoje; że jest to jeden z tysięcy «drobiazgów» zapewniających stosunkowo spokojne bytowanie «w zgodzie ze społecznością»³⁴. Hasła tego rodzaju, twierdził Havel, pełnią funkcję znaku, stanowią swoistą tarczę, deklarację lojalności, która mimo że pozornie – jak gdyby dla ocalenia godności podmiotu – odwołuje się do bezinteresownych przekonań, tak naprawdę stanowi wyraz posłuszeństwa ideologii³⁵. Zarazem – można dodać – ogranicza wolną wolę człowieka, wprowadzając w jej miejsce rozumienie konieczności bądź też, jak podpowiada bardziej współczesny nam język, potrzebę określonej formy działania.

Pewną intuicję obecnej sytuacji kulturowej, której konsekwencję stanowi masowe odradzanie się potrzeby dostosowania ludzkiej woli do wymogów zewnętrznej wobec niej, wszechogarniającej konieczności, wyrażał w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia Jean Baudrillard, pisząc o nowoczesności, która wyzbyła się idei rzeczy³⁶ i którą opanował „wirusowy proces zacierania różnic”³⁷. Poddana tym procesom kultura poniekąd przewycięża samą siebie, przekracza swoje własne granice³⁸, a w sensie aksjologicznym, estetycznym i politycznym realizuje model fraktalności: „Wartości [...] promieniają we wszystkich możliwych kierunkach, wnikają w najdrobniejsze szczeliny, w oderwaniu od wszelkiego odniesienia [...]. Ocena w kategoriach piękna i brzydoty, prawdy i fałszu, dobra i zła jest [...] niemożliwa [...]. Oś dobra nie przecina już osi zła, niczego nie sposób już oznaczyć w kartezjańskim układzie współrzędnych. Każda cząstka podąża we własnym kierunku, każda wartość bądź jej ułamek rozbłyскуje jedynie na chwilę [...] by natychmiast zapaść się w próżnię”³⁹. Rzeczywistość można w tym modelu ująć jedynie w figurze „trans”: „transpolityki, transseksualności, transestetyki”⁴⁰ – wszystko zyskuje charakter zarazem polityczny, seksualny i estetyczny. „Każda kategoria nabiera największej możliwej ogólności, na którym to poziomie raptownie zatracą całą swoją swo-

³⁴ Tamże, s. 91n.

³⁵ Por. tamże, s. 92n.

³⁶ Por. J. B a u d r i l l a r d, *Przejrzystość zła. Esej o zjawiskach skrajnych*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009, s. 9.

³⁷ Tamże, s. 11.

³⁸ Por. tamże, s. 13.

³⁹ Tamże, s. 8n.

⁴⁰ Tamże, s. 13.

istość, upodabniając się do wszystkich pozostałych⁴¹. Kultura przyjmuje zatem kształt obwodu, w którym nie ma miejsca na przerwę: milczenie czy nieprzewidywalny ruch woli⁴². Wszystko, nawet płęć, ma w niej charakter umowy⁴³. „Wszędzie już wprowadza się ową nieludzką formalizację twarzy, mowy, płciowości, ciała, woli i opinii publicznej. Wszelkie złudne oznaki przeznaczenia i negatywności należy wygnać z naszego świata. [...] Uczestnictwo okazuje się nie być jakąś aktywną czy samorzutną formą społeczną, jest wzbudzone przez swego rodzaju maszynię bądź machinację, jest wywoływaniem działania niczym animowanie i podobne temu metody⁴⁴. Uczestnictwo kończy się zatem na formalnych „oznakach uczestnictwa⁴⁵. „Wolność ma być już nie tyle działaniem, ile wirtualną i konsensualną formą interakcji, nie dramatem, a zbiorową psychodramą liberalizmu. Nagły zastrzyk wolności jako realnej wymiany, jako gwałtownej i aktywnej transcendencji, jako idei, byłby katastrofalny w skutkach dla naszego modelu klimatyzowanej redystrybucji wartości⁴⁶.

Pozostaje pytanie, czy stan rzeczy, który przewidział w swojej kulturowo-socjologicznej analizie Baudrillard – rzeczywistość, w jakiej faktycznie dziś uczestniczymy – znamionuje, tak jak marksistowski totalitaryzm z jego potęgą konieczności, jedynie pewien wyłom w dziejach kultury Zachodu, kolejną próbę „okiełznania” wolnej woli przez podporządkowanie jej „niepodważalnej” konieczności wyższej, czy też mamy raczej do czynienia z sytuacją podobną do opisanej w *Kobiecie z wydm*⁴⁷, gdzie identyfikacja bohatera z warunkami życia systematycznie odbierającymi mu wolną wolę staje się tak głęboka, że ostatecznie nie widzi on powodu ich zmieniać⁴⁸. A może dynamika zachodzących obecnie zmian przypomina raczej tę znaną z *Nosorożca*⁴⁹, gdzie początkowo jednostkowa i mimowolna, aczkolwiek z czasem postępująca i angażująca wolną wolę zmiana formy życia z ludzkiej na nieparzystokopytną budzi najpierw zdziwienie, wręcz niedowierzanie, ale już wkrótce staje się zachętą do intelektualnej debaty na temat różnic w grupie wielokopytnych, ostatecznie wiodącej do konkluzji, że „porządni ludzie stają się porządnymi nosorożcami”⁵⁰?

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. tamże, s. 17, 108.

⁴³ Por. tamże, s. 51.

⁴⁴ Tamże, s. 52n.

⁴⁵ Tamże, s. 87.

⁴⁶ Tamże, s. 108n.

⁴⁷ Zob. K. A b e, *Kobieta z wydm*, tłum. M. Melanowicz, Znak, Kraków 2007.

⁴⁸ Por. tamże, s. 183n.

⁴⁹ Zob. E. I o n e s c o, *Nosorożec*, tłum. A. Tarn, w: tenże, „*Kubuś, czyli uległość*”. „*Morderca nie do wynajęcia*”. „*Nosorożec*”. „*Król umiera, czyli ceremonie*”. „*Szałeństwo we dwoje*”, tłum. J. Błoński, J. Kott, A. Tarn, Oficyna Wydawnicza Mireki, Kraków 2004, s. 175-313.

⁵⁰ Tamże, s. 290.

Maria FILIPIAK

WOLNOŚĆ ZAKORZENIONA W PRAWDZIE
Papież Jan Paweł II o wolności
oraz jej relacji do dobra, prawdy i sprawiedliwości
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2005

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978) ss. 477 | XIV (1991) t. 1, ss. 1983 |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XIV (1991) t. 2, ss. 1619 |
| II (1979) t. 2, ss. 157 | XV (1992) t. 1, ss. 2147 |
| III (1980) t. 1, ss. 1983 | XV (1992) t. 2, ss. 1119 |
| III (1980) t. 2, ss. 1869 | XVI (1993) t. 1, ss. 1855 |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725 |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367 |
| V (1982) t. 1, ss. 1376 | XVII (1994) t. 2, ss. 1281 |
| V (1982) t. 2, ss. 2497 | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| V (1982) t. 3, ss. 1751 | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730 | XIX (1996) t. 1, ss. 1798 |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496 | XIX (1996) t. 2, ss. 1206 |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016 | XX (1997) t. 1, ss. 1799 |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708 | XX (1997) t. 2, ss. 1230 |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XXI (1998) t. 1, ss. 1669 |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XXI (1998) t. 2, ss. 1483 |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204 | XXII (1999) t. 1, ss. 1660 |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242 | XXII (1999) t. 2, ss. 1396 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482 | XXIII (2000) t. 1, ss. 1415 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582 | XXIII (2000) t. 2, ss. 1463 |
| X (1987) t. 3, ss. 1812 | XXIV (2001) t. 1, ss. 1607 |
| XI (1988) t. 1, ss. 1073 | XXIV (2001) t. 2, ss. 1376 |
| XI (1988) t. 2, ss. 2625 | XXV (2002) t. 2, ss. 1130 |
| XI (1988) t. 3, ss. 1405 | XXV (2002) t. 1, ss. 1290 |
| XI (1988) t. 4, ss. 2317 | XXVI (2003) t. 1, ss. 1298 |
| XII (1989) t. 1, ss. 1945 | XXVI (2003) t. 2, ss. 1205 |
| XII (1989) t. 2, ss. 1783 | XXVII (2004) t. 1, ss. 1063 |
| XIII (1990) t. 1, ss. 1885 | XXVII (2004) t. 2, ss. 933 |
| XIII (1990) t. 2, ss. 1888 | XXVIII (2005), ss. 333 |

- 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

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

1978

1. *Rozwój w wolności* (Przemówienie do Papieskiej Komisji „Sprawiedliwość i Pokój”, 11 XI), NP, I, s. 59-62; toż: *Sviluppo nella libertà*, IGP I, s. 132-135.
2. *Wolność niesienia pomocy w państwie współczesnym* (Przemówienie do katolickich prawników, 25 XI), NP I, s. 97-99; toż: *La libertà dell'assistenza nello Stato contemporaneo*, IGP I, s. 209-214.
3. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Oroędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-119; toż: *Nella libertà religiosa il fondamento dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.
4. *Wolność sumienia i obrona życia* (Przemówienie do włoskich lekarzy katolickich, 28 XII), NP I, s. 202-205; toż: *Libertà di coscienza e difesa della vita*, IGP I, s. 435-440.

1979

5. *W imię sprawiedliwości i prawdziwej wolności* (Przemówienie do robotników, Guadalajara (Meksyk), 30 I), NP II, 1, s. 110-112; toż: *Essere testimoni ed artefici di giustizia e di vera libertà*, IGP II, 1, s. 274-278.
6. Encyklika [...] *Redemptor hominis* (15 III), Città del Vaticano 1979; toż: Lettera Enciclica *Redemptor Hominis* IGP II, 1, s. 550-660.
7. *Chrystus wyzwoleniem człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 III), NP II, 1, s. 273-274; toż: *Rievocate la figura e l'opera di Pio*, IGP II, 1, s. 672-674.

8. *Misja Kościoła dla postępu ludów* (Przemówienie w Belwederze, Warszawa, 2 VI), NP II, 1, s. 595-597; toż: *La missione della Chiesa per il progresso dei popoli*, IGP II, 1, s. 1379-1384.

9. *Wolność musi opierać się na prawdzie* (Przemówienie w Battery Park, Nowy Jork, 3 X), NP II, 2, s. 282-284; toż: *La libertà deve essere fondata sulla verità*, IGP II, 2, s. 569-572.

10. *Wspominając Deklarację niepodległości* (Homilia podczas Mszy św. w Logan Circle, Filadelfia, 3 X), NP II, 2, s. 287-290; toż: *Nel ricordo della dichiarazione d'indipendenza*, IGP II, 2, s. 579-584.

11. *Catechesi tradendae* (Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach, 25 X), NP II, 2, s. 424-462, p. 14, 19, 64, 69, 72; toż: *Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, IGP II, 2, s. 851-909.

1980

12. *Człowiek-osoba w wolności miłowania staje się darem* (Audiencja 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.

13. *Modlmy się o pokój, o wolność i sprawiedliwość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 23 III), NP III, 1, s. 285-286; toż: *Preghiamo per la pace, la libertà e la giustizia*, IGP III, 1, s. 688-691.

14. *Wolność, prawda, służba człowiekowi* (Przemówienie podczas spotkania ze światem uniwersyteckim, Kinszasa, 4 V), NP III, 1, s. 473-477; toż: *L'amore ardente della verità ispira la gioia della ricerca*, IGP III, 1, s. 1119-1126.

15. *Dokument Stolicy Świętej w sprawie wolności religijnej* (14 XI), NP III, 2, s. 597-603; toż: *Documento della Santa Sede sulla libertà religiosa*, IGP III, 2, s. 1158-1167.

16. *Umacniać i doskonalić wolność oddania się* (Homilia podczas Mszy św., Altötting, Republika Federalna Niemiec, 18 XI), NP III, 2, s. 679-683; toż: *Aiutare a perfezionare la libertà della donazione*, IGP III, 2, s. 1323-1331.

17. Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* (30 XI), NP III, 2, s. 755-784; toż: *Lettera Enciclica Dives in misericordia* (30 XI), IGP III, 2, s. 1483-1574.

18. *Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 r., 8 XII), NP III, 2, s. 811-817; toż: *Per servire la pace rispetta la libertà*, IGP III, 2, s. 1628-1639.

1981

19. *Braterstwo – wolność synów Bożych – pokój* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Matki Kościoła, 1 I), NP IV, 1, s. 1-4; toż: *La pace tra gli uomini e i popoli è il frutto della fratellanza*, IGP IV, 1, s. 3-10.

20. *Budując pokój zapewnia się wolność* (Przemówienie do Kolegium Paktu Obronnego NATO, 2 II), NP IV, 1, s. 109-110; toż: *Per costruire la pace garantire la libertà*, IGP IV, 1, s. 218-219.

21. *Informacja, odpowiedzialna wolność* (Przemówienie do dziennikarzy zagranicznych, 6 II), NP IV, 1, s. 119-121; toż: *Informare bene e liberamente è un esercizio di responsabilità*, IGP IV, 1, s. 239-241.

22. *Prawda i wolność* (Przemówienie podczas wielkopostnego spotkania ze środowiskiem uniwersyteckim Rzymu, 26 III), NP IV, 1, s. 379-384; toż: *Il compito della libertà si realizza sul terreno della verità*, IGP IV, 1, s. 784-793.

23. *Środki społecznego przekazu w służbie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego, wolnego i zjednoczonego* (Przemówienie do uczestników prac Komisji Programowej Europejskiej Unii Radiowej, 3 IV), NP IV, 1, s. 414-416; toż: *Impegno delle comunicazioni sociali per una società più giusta, libera e unita*, IGP IV, 1, s. 867-872.

24. *Przyjmijcie trud wolności* (Przemówienie do młodzieży, 14 IV), NP. IV, 1, s. 448-451; toż: *Accettate la fatica della libertà*, IGP IV, 1, s. 936-941.

25. *W służbie odpowiedzialnej wolności* (Oreddie na Międzynarodowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 15 V), NP. IV, 1, s. 579-583; toż: *Libertà responsabile degli operatori e dei fruitori dei „mass-media”*, IGP IV, 1, s. 1203-1209.

26. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493; toż: *Esortazione Apostolica Familiaris consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045.

27. *Zasada wolności nauczania opiera się na godności osoby* (Przemówienie do uczestników Zjazdu Związku Włoskich Prawników Katolickich, 7 XII), NP IV, 2, s. 389-391; toż: *Il principio della libertà d'insegnamento si fonda sulla dignità della persona*, IGP IV, 2, s. 861-864.

1982

28. *Prawdziwa wolność człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 III), NP V, 1, s. 319-320; toż: *Il Signore conceda al Guatemala una pace stabile e sicura*, IGP V, 1, s. 753-755.

29. *Bądźcie świadkami wolności Kościoła przed oczyma waszego narodu* (Przemówienie do biskupów Rwandy, 27 V), NP V, 1, s. 814-817; toż: *Siate i testimoni della libertà della Chiesa agli occhi della nazione*, IGP V, 2, s. 1867-1872.

30. *Droga do wolności w duchu prowadzi przez Eucharystię* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożego Ciała, 10 VI), NP V, 2, s. 49-50; toż: *La Penitenza e l'Eucaristia conducono alla libertà nello spirito*, IGP V, 2, s. 2165-2168.

31. *Istotne jest umiłowanie wolności* (Przemówienie do młodzieży, 3 VIII), NP V, 2, s. 236-238; toż: *Testimoniare la verità e la libertà*, IGP, V, 3, s. 157-159.

32. *Ziemia tutejsza nigdy nie zrezygnowała z wolności* (Homilia podczas Mszy św. w San Marino, 29 VIII), NP V, 2, s. 310-313; toż: *Da San Marino un forte messaggio sul perenne valore della „libertà cristiana”*, IGP V, 3, s. 319-324.

33. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie na uniwersytecie, Padwa, 12 IX), NP V, 2, s. 354-357; toż: *Ricerca della verità e formazione dei giovani per la vera libertà dell'uomo*, IGP V, 3, s. 412-417.

34. *Poszanowanie wolności oraz wartości duchowych w każdej kulturze* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowej Konferencji Stowarzyszeń Autorów i Kompozytorów, 8 X), NP V, 2, s. 523-524; toż: *Rispetto della libertà: salvaguardia dei valori umani e spirituali di ogni cultura*, IGP V, 3, s. 738-740.

35. *Abyście z powierzoną sobie owczarnią nie utracili nigdy wolności ducha* (Przemówienie do biskupów polskich, 11 X), NP V, 2, s. 537-541; toż: *Conservate insieme al vostro gregge la libertà dello spirito*, IGP V, 3, s. 767-784.

36. *Wolność, współpraca, uniwersalizm, służba człowiekowi – warunkami prawdziwego postępu kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury Hiszpanii, 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

37. *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych* (Przemówienie do nauczycieli i wychowawców, León, 4 III), NP VI, 1, s. 266-269; toż: *Consideratevi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, s. 561-566.

38. *Podstawa etyki chrześcijańskiej: związek pomiędzy prawdą i wolnością* (Audiencja generalna, 13 VII), NP VI, 2, s. 31-35; toż: *L'etica cristiana si fonda sull'armonia tra verità e libertà*, IGP VI, 2, s. 68-78.

39. *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.

40. *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.

41. *Wolność jest łaską i nakazem* (Audiencja generalna, 10 VIII), NP VI, 2, s. 70-72; toż: *La libertà è una grazia ma anche un imperativo*, IGP VI, 2, s. 169-177.

42. *Krzyż znakiem wyzwolenia i nadziei* (Audiencja generalna, 7 IX), NP VI, 2, s. 178-179; toż: *La croce segno di speranza e di liberazione*, IGP VI, 2, s. 396-407.

43. *Don Minzoni zapłacił męczeństwem za obronę prawdy i wolności* (List do arcybiskupa Rawenny, 30 IX), NP VI, 2, s. 305-308; toż: *Don Minzoni pagò col martirio la difesa di verità e libertà*, IGP VI, 2, s. 684-687.

44. *Porozumienie narodowe jest możliwe w wolnym i zjednoczonym Libanie* (Nadzieja Ojca świętego na pokojowe rozwiązanie kryzysu w Libanie, 13 X), NP VI, 2, s. 344-346; toż: *L'intensa nazionale è possibile in un Libano libero ed unito*, IGP VI, 2, s. 759-764.

45. *Uległość prawu Bożemu jest źródłem prawdziwej wolności* (Przemówienie do wiernych Modeny, 15 X), NP VI, 2, s. 351-352; toż: *L'adesione alla legge di Dio è fonte di vera libertà*, IGP VI, 2, s. 775-776.

46. *„Posłał mnie, abym uwięzionym przepowiadał wolność”* (Wizyta w więzieniu Rebibbia, Włochy, 27 XII), NP VI, 2, s. 667-671; toż: *Il Santo Padre invita i carcerati a rinascere ad un senso più vivo della propria dignità di persona* IGP VI, 2, s. 1446-1452.

1984

47. *Apel o uwolnienie osób pozostających w rękach porywaczy* (4 I), NP VII, 1, s. 10; toż: *Appello per la liberazione delle persone nelle mani dei rapitori*, IGP VII, 1, s. 21.

48. *Pojednanie, pokój i postęp opierają się na wolności i sprawiedliwości* (Akredytacja ambasadora Austrii, 24 II), NP VII, 1, s. 220-222; toż: *Riconciliazione, pace e progresso si fondano sulla libertà e la giustizia*, IGP VII, 1, s. 480-483.

49. *Prawo do wolności religijnej jest podstawą wszystkich innych praw* (Przemówienie do uczestników V Międzynarodowego Kolokwium Studiów Prawniczych na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 10 III), NP VII, 1, s. 301-303; toż: *Il diritto alla libertà religiosa è il fondamento di tutti gli altri*, IGP VII, 1, s. 654-658.

50. *By wolny od strachu i małoduszności człowiek umacniał się w nadziei* (Przemówienie podczas audiencji dla Polaków, 26 III), NP VII, 1, s. 391-394; toż: „*La Chiesa e il mondo affidati a Maria per riconciliare gli uomini con Dio*”, IGP VII, 1, s. 848-853.

51. *Wolność i wzajemne poszanowanie oraz duchowe otwarcie – to konieczne wartości dla odnowy Libanu* (Orędzie do obywateli udręczonego Libanu, 1 V), NP VII, 1, s. 548-550; toż: *Libertà, rispetto reciproco e apertura di spirito: valori necessari per far risorgere il Libano*, IGP VII, 1, s. 1186-1190.

52. *Przychodzę z pustymi rękami, ale przynoszę wam wolność Chrystusową* (Spotkanie z więźniami, Viterbo, Włochy, 27 V), NP VII, 1, s. 689-691; toż: *Vengo a mani vuote ma vi porto la libertà di Cristo*, IGP VII, 1, s. 1513-1515.

53. *Gaudium de veritate* (Przemówienie podczas wizyty w uniwersytecie, Fryburg, Szwajcaria, 13 VI), NP VII, 1, s. 778-781; toż: *La scienza è veramente libera quando si lascia determinare dalla verità*, IGP VII, 1, s. 1704-1710.

54. *Zbudowany na opoce prawdy, wolny od trwogi* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), NP VII, 1, s. 914-915; toż: *Costruita sulla pietra della verità, la Chiesa è libera dalla paura*, IGP VII, 1, s. 1987-1992.

55. *Jasnogórska ewangelizacja wolności* (Uroczystość Matki Boskiej Częstochowskiej, 26 VIII), NP VII, 2, s. 114-115; toż: *Messa per la festa della Madonna di Jasna Góra*, IGP VII, 2, s. 248-250.

56. *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

57. *Wolność religijna jest sprawdzianem autentycznego postępu* (Akredytacja ambasadora Beninu, 4 I), NP VIII, 1, s. 9-10; toż: *La libertà religiosa come verifica di ogni progresso*, IGP VIII, 1, s. 19-22.

58. *Ewangeliczne umartwienie warunkiem wolności wewnętrznej* (Przemówienie w seminarium Lombardzkim, 13 I), NP VIII, 1, s. 51-52; toż: *La mortificazione evangelica condizione della libertà interiore*, IGP VIII, 1, s. 87-89.

59. *Drogi sprawiedliwości, wolności i braterstwa świata pracy* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Quito, 30 I), NP VIII, 1, s. 159-162; toż: „*Non accetate mai sistemi di violenza che contraddicono la vostra fede cattolica*”, IGP VIII, 1, s. 287-293.

60. „*Badajmy w świetle przykazań Bożych nasze sumienia, aby je uwolnić od grzechu*” (Homilia podczas Mszy św. w parafii Naszej Pani di Bonaria a Ostia Lido, 10 III), NP VIII, 1, s. 341-344; toż: „*Esaminiamo alla luce dei comandamenti divini le nostre coscienze per liberarle dal peccato*”, IGP VIII, 1, s. 630-635.

61. *Formacja i katecheza dla wychowania młodzieży w wolności i w prawdzie* (Przemówienie do Benedyktynów od Opatrzności, 29 III), NP VIII, 1, s. 441-442; toż: *Formazione e catechesi per far crescere i giovani nella libertà e nella verità*, IGP VIII, 1, s. 849-851.

62. *W wolności posłuszeństwa dla służby w Kościele i w świecie* (Przemówienie do alumnów Papieskiej Akademii Kościelnej, 6 V), NP VIII, 1, s. 614-616; toż: *Nella libertà dell'obbedienza al servizio della Chiesa e del mondo*, IGP VIII, 1, s. 1205-1208.

63. *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.

64. *Muzyka, jako wyraz wolności i prawdziwej wspólnoty, pomaga przezwyciężyć dyskryminację i bariery* (List do mons. Domenica Bartolucciego, 6 VIII), NP VIII, 2, s. 96-98; toż: *La musica espressione di libertà e di vera comunione aiuta a superare discriminazioni e barriere*, IGP VIII, 2, s. 209-212.

65. *Uniwersytet w służbie wolności* (Przemówienie do amerykańskich przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 6 IX), NP VIII, 2, s. 300-301; toż: *Il sostegno alle istituzioni educative cattoliche prepara il futuro della Chiesa*, IGP VIII, 2, s. 583-584.

66. *Przedstawicielom kultury życzę wolności słowa* (Homilia podczas Mszy św. dla „Scholae cantorum”, 29 IX), NP VIII, 2, s. 411-412; toż: *La sacra musica deve esprimere la verità del mistero di Cristo*, IGP VIII, 2, s. 794-801.

67. *Eutanazja jest zbrodnią, z którą nie wolno ani współpracować, ani się zgadzać* (Przemówienie do grup roboczych z Papieskiej Akademii Nauk, 21 X), NP VIII, 2, s. 558-561; toż: *L'eutanasia è un crimine al quale non si può cooperare nè consentire*, IGP VIII, 2, s. 1080-1084.

68. *Wolność religijna wzmacnia i rozwija moralny i obywatelski postęp narodów* (Akredytacja ambasadora Ludowej Republiki Konga, 18 XI), NP VIII, 2, s. 668-670; toż: *La libertà religiosa rafforza e alimenta il progresso morale e civile delle Nazioni*, IGP VIII, 2, s. 1290-1293.

69. *Wolność popierana przez Kościół jest zarazem duchowa i społeczna* (Przemówienie do biskupów obrządku łacińskiego hinduskiego stanu Kerala, 22 XI), NP VIII, 2, s. 693-695; toż: *La liberazione promossa della Chiesa è insieme spirituale e sociale*, IGP VIII, 2, s. 1344-1347.

70. *Porządek polityczny powinien gwarantować zachowanie wolności cywilnej* (Akredytacja ambasadora Bangladeszu, 28 XII), NP VIII, 2, s. 833-834; toż: *L'ordine politico deve garantire l'esercizio delle libertà civili*, IGP VIII, 2, s. 1625-1626.

1986

71. *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.

72. *Święty Anzelm z Baggio żył dla wolności i jedności Kościoła* (List na 900-lecie śmierci patrona Mantui, 31 I), NP IX, 1, s. 112-115; toż: *Sant'Anselmo da Baggio: una vita per la libertà e l'unità della Chiesa*, IGP IX, 1, s. 228-232.

73. *W służbie prawdy i wolności* (Przemówienie podczas spotkania z włoskimi dziennikarzami, 28 II), NP IX, 1, s. 280-283; toż: *Il giornalista: „uomo della verità”*, IGP IX, 1, s. 555-560.

74. Kongregacja Nauki Wiary *Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* (22 III), Rzym 1986.

75. *Umacniać wolność nauczania* (Przemówienie do Światowej Unii Katolickich Nauczycieli, 7 IV), NP IX, 1, s. 482-483; toż: *Promuovere la libertà d'insegnamento in un serio progetto educativo*, IGP IX, 1, s. 957-958.

76. *Podstawowa relacja: Prawda – Dobro – Wolność* (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej, 10 IV), NP IX, 1, s. 488-491; toż: *Per ritessere il legame di verità-bene-libertà urge ricostruire una rigorosa riflessione etica*, IGP IX, 1, s. 969-974.

77. *Wolność oparta na Chrystusie zmienia mentalność człowieka* (Przemówienie do młodzieży z Vallo della Lucania, 12 IV), NP IX, 1, s. 503-505; toż: *La libertà fondata su Cristo è la forza per operare un cambiamento di mentalità*, IGP IX, 1, s. 998-1001.

78. *Chrześcijańska wolność wyrasta z prawdy* (Przemówienie do francuskich pielgrzymów, 18 IV), NP IX, 1, s. 532-533; toż: *La libertà cristiana è consenso alla verità*, IGP IX, 1, s. 1059-1061.

79. *Człowiek-obraz Boży jako podmiot poznania i wolności* (Audiencja generalna, 23 IV), NP IX, 1, s. 556-561; toż: *L'uomo, immagine di Dio, soggetto di conoscenza e di libertà*, IGP IX, 1, s. 1110-1119.

80. Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 V), Watykan 1986; toż: *Lettera Enciclica Dominum et Vivificantem*, IGP IX, 1, s. 1470-1550.

81. *Opatrzność Boża a wolność człowieka* (Audiencja generalna, 21 V), NP IX, 1, s. 806-809; toż: *La Divina Provvidenza e la libertà dell'uomo*, IGP IX, 1, s. 1645-1655.

82. *Handlarze wolnościami swych braci* (Cartagena, 6 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 28; toż: *Lottate contro la schiavitù della droga*, IGP IX, 2, s. 195-197.

83. *Stwórca aniołów – istot wolnych* (Audiencja generalna, 23 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 5; toż: *Creatore degli angeli, esseri liberi*, IGP IX, 2, s. 282-292.

84. *Operare „secondo coscienza” per radicare la libertà d'informazione nella verità* [Postępować „zgodnie z sumieniem”, aby zakorzenić wolność informacji w prawdzie] (Przemówienie do dziennikarzy radia niemieckiego, 29 IX), IGP IX, 2, s. 749-750.

85. *Mińcie prawdę, miłość, wolność i piękno* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 X), w: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989, s. 139-145; toż: *Giovani: a salvarvi sarà la lotta coraggiosa contro la logica spietata dell'accaparramento*, IGP IX, 2, s. 1215-1222.

1987

86. *Wspólnym dorobkiem tej ziemi był duch tolerancji i wolności religijnej* (Przemówienie w prokatedrze lubaczowskiej, Lubaczów, 2 VI), ORpol. nr spec., s. 25-26.

87. *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.

88. *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Przemówienie do mieszkańców Krakowa, 10 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 21-22; toż: „*Guardo Cracovia, la mia Cracovia, la città della mia vita, la città della nostra storia*”, IGP X, 2, s. 2098-2104.

89. *Trudny dar wolności* (Homilia podczas Mszy św. w kaplicy Cudownego Obrazu, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 9; toż: *In questa generazione minacciata dalla perdita della speranza perduri sempre la formazione eucaristica della libertà*, IGP X, 2, s. 2186-2189.

90. *Wolność, prawda, służba ludzkości* (Przemówienie do prezydenta Ronalda Reagana, Miami, 10 IX), ORpol. 8(1987) nr 9-10, s. 24; toż: *Contribuire alla promozione della verità nella carità per consolidare la libertà ed edificare la pace*, IGP X, 3, s. 374-378.

91. „*Se vuoi giustizia, libertà e pace, difendi la vita, America!*” [„Ameryko! Jeśli chcesz sprawiedliwości, wolności i pokoju, broń życia!”] (Przemówienie pożegnalne, Detroit, 19 IX), IGP X, 3, s. 682-685.

92. *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1988 r., 8 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 1, 3-4; toż: *La libertà religiosa condizione per la pacifica convivenza*, IGP X, 3, s. 1331-1341.

93. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 7-15, zwł. p. 15, 32, 34, 42, 44-48; toż: *Lettera Enciclica Sollicitudo Rei Socialis*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

94. *Nie wolno dzielić ludzkiego życia na wartościowe i bez wartości* (Przemówienie do chorych, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19; toż: *È nella partecipazione che la Chiesa si rivela comunità dei figli di Dio e dimora di Dio*, IGP XI, 2, s. 2178-2183.

95. *Chrystus jest Zbawicielem, wyzwala bowiem człowieka z niewoli grzechu* (Audienca generalna 27 VII), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 9; toż: *Gesù liberatore: egli libera l'uomo dalla schiavitù del peccato*, IGP XI, 3, s. 183-192.

96. *Chrystus wyzwala człowieka z niewoli grzechu do wolności w prawdzie* (Audienca generalna 3 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 13; toż: *Gesù libera l'uomo dalla schiavitù del peccato verso la libertà nella verità*, IGP XI, 3, s. 205-216.

97. Posynodalna adhortacja apostołska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24, p. 39; toż: *Esortazione Apostolica Postsinodale Christifideles laici [...] su vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, IGP XI, 4, s. 2083-2175.

1989

98. *La verità deve essere fonte e criterio della libertà anche nell'informazione* [Prawda powinna być źródłem i kryterium wolności także w przekazywaniu informacji] (Przemówienie do dziennikarzy katolickich, 10 II), IGP XII, 1, s. 332-336.

99. *Il diritto alla vita e la libertà di religione vanno promossi come diritti fondamentali* [Prawo do życia i wolności religijnej są promowane jako fundamentalne prawa]

(Przemówienie do Papieskiej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu, 24 II), IGP XII, 1, s. 418-421.

100. *Il rispetto della libertà religiosa fondamento della collaborazione tra cristiani e musulmani* [Szacunek dla wolności religijnej fundamentem współpracy między chrześcijanami a muzułmanami] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kolokwium, w którym uczestniczyli profesorowie islamskich wydziałów Uniwersytetu w Ankarze i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, 12 V), IGP XII, 1, s. 1228-1230.

101. *Nie postępujcie jak ci, dla których wolność jest usprawiedliwieniem zła* (Homilia podczas Mszy św., Dżakarta, 9 X), ORpol. 10(1989) nr 12, s. 13-14; toż: *L'autorità politica e i doveri dei cittadini devono rientrare nell'ordine morale*, IGP XII, 1, s. 819-824.

1990

102. *Tu znajduje się kamień węgielny europejskiej jedności* (Homilia podczas Mszy św., Velehrad, 22 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 24-26; toż: „*Ecco, la notte è passata: il vostro pellegrinaggio verso la libertà deve tuttavia continuare*”, IGP XIII, 1, s. 976-981.

103. *Wolność religijna jest owocem i gwarancją innych swobód obywatelskich* (Przemówienie do Konferencji Episkopatu Meksyku, 12 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 18-19; toż: *La Chiesa è chiamata ad illuminare secondo il Vangelo tutti i campi della vita dell'uomo e della società*, IGP XIII, 1, s. 1248-1257.

104. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37, p. 92; toż: Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

105. *Bramy nadziei* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 12 I), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 11-15; toż: *La pace è ancora possibile, la guerra segnerebbe il declino di tutta l'umanità*, IGP XIV, 1, s. 78-93.

106. *Miłość do życia wyborem wolności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 II), ORpol. 12(1991), nr 2-3, s. 52; toż: *Difendere la vita contro l'aborto, l'eutanasia, il razzismo e la guerra*, IGP XIV, 1, s. 285-286.

107. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

108. *Wolny rynek a potrzeba solidarności* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 57-58; toż: „*Esiste qualcosa che è dovuto all'uomo perché è uomo*”, IGP XIV, 1, s. 1084-1095.

109. *Wasza wolność wyrosła z ofiary wielu męczenników* (Przemówienie podczas spotkania z grekokatolikami, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 18-20; toż: *La cattedrale: dono di riconciliazione e impegno di fratellanza e di reciproco rispetto*, IGP XIV, 1, s. 1424-1430.

110. *Wspólnym dorobkiem tej ziemi był duch tolerancji i wolności religijnej* (Przemówienie wygłoszone w prokatedrze lubaczowskiej, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 21-22; toż: *In questa terra le diverse tradizioni religiose e culturali hanno prodotto spirito di tolleranza e libertà interiore*, IGP XIV, 1, s. 1431-1434.

111. *Czy wolno lekkomyślnie narażać polskie rodziny na dalsze zniszczenie?* (Homilia podczas Mszy św., Kielce, 3 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 31-33; toż: *La società ha bisogno di una libertà matura e non di una finzione di libertà che rende l'uomo schiavo*, IGP XIV, 1, s. 1458-1464.

112. *Jaka wolność? Jaka Europa?* (Homilia podczas Mszy św., Włocławek, 7 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 6-8; toż: *Il cuore trafitto sulla croce è il frutto dell'eterno amore di Dio per l'uomo*, IGP XIV, 1, s. 1549-1555.

113. *Teraz naucz nas być wolnymi* (Uroczyste „Te Deum” z okazji 200-lecia Konstytucji 3 maja, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 20-21; toż: *Ti ringraziamo, Dio, di essere polacchi. Ora insegnaci ad essere veramente liberi*, IGP XIV, 1, s. 1586-1588.

114. *Nie wolno dzieci porzucać, wykorzystywać i skazywać na śmierć* (Przemówienie podczas spotkania z dziećmi, São Salvador, 20 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 32-34; toż: *„Nel mondo non possono e non devono esserci bambini abbandonati, sfruttati, usati, assassinati!”*, IGP XIV, 2, s. 951-955.

115. *Wolność i prawda* (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 17 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 62-64; toż: *„Coniugare libertà e verità: una sfida per gli uomini di cultura del nostro tempo”*, IGP XIV, 2, s. 1409-1414.

116. *Dojrzejawcie w wolności odzyskanej* (Przemówienie podczas audiencji dla Polaków, 24 XII), ORpol. 13(1992) nr 1, s. 64-65; toż: *Il momento storico che stiamo vivendo è irripetibile*, IGP XIV, 2, s. 1449-1452.

1992

117. *Krzyk wieków i pokoleń* (Wizyta w domu niewolników, Gorè, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 15-16; toż: *„Sono venuto a rendere omaggio a tutte le vittime sconosciute”*, IGP XV, 1, s. 390.

118. Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-67; toż: *Esortazione Apostolica Postsinodale Pastore Dabo Vobis*, IGP XV, 1, s. 700-957.

119. *Najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość* (Audiencja dla Polaków, 12 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 7-8.

120. *Wolni – aby miłować. Wolni – aby służyć* (Homilia podczas Mszy św. z okazji czterechsetlecia kościoła św. Stanisława w Rzymie, 28 VI), ORpol. 13(1992) nr 8-9, s. 49-50; toż: *Nella prospettiva della Croce la libertà si presenta come dono e vocazione*, IGP XV, 1, s. 1977-1981.

121. *Chrystus wyswobodził ludzi do wolności* (Przemówienie podczas audiencji dla biskupów niemieckich, 14 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 18-20, p. 4; toż: *Bisogna fare di tutto per impedire il diffondersi del razzismo e del nazionalismo*, IGP XV, 2, s. 556-566.

1993

122. *Wolność religijna prawem każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Chartum, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 39-41; toż: *La mia voce vi raggiunga, fratelli del Sud: Cristo e la sua Chiesa non vi lasceranno mai soli*, IGP XVI, 1, s. 410-416.

123. *Wolność darem i zadaniem dla wszystkich* (Oreǳie do narodu albańskiego, 25 IV), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 8-10; toż: *Popolo di Albania, avanza con coraggio sul sentiero della libertà e della solidarietà*, IGP XVI, 1, s. 1016-1021.

124. *Pani Jasnogórskiej polecamy naszą wolność* (Przemówienie do Polaków, 2 V), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 49-50.

125. Encyklika *Veritatis splendor* o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (6 VIII), ORpol. 14(1993) nr 10, s. 4-47; toż: *Lettera Enciclica Veritatis Splendor*, IGP XVI, 2, s. 156-375.

126. *Wolność wymaga odpowiedzialności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 13-14; toż: *Nella libertà religiosa si fonda il cammino intrapreso da Lituania, Lettonia ed Estonia*, IGP XVI, 2, s. 630-632.

127. *Wolność i prawda* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 17 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 48-49; toż: *La libertà deve poggiare sul fondamento granitico della verità*, IGP XVI, 2, s. 1045-1047.

1994

128. *Nie wolno fałszować norm moralnych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 20 II), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 39; toż: *Con la risoluzione del Parlamento Europeo si è chiesto di legittimare un disordine morale*, IGP XVII, 1, s. 537-540.

1995

129. Encyklika *Evangelium vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: *Lettera Enciclica Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

130. *Eucharystia i wolność* (Przemówienie do uczestników plenarnej sesji Papieskiego Komitetu ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych, 18 V), ORpol. 26(1995) nr 10, s. 41-42; toż: *Il Congresso Eucaristico di Wrocław: straordinario inno di gratitudine a Cristo per il dono della libertà*, IGP XVIII, 1, s. 1326-1329.

131. *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta* (Oreǳie na Światowy Dzień Migranta 1996 r., 25 VII), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 8-10; toż: „*Nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo*”, IGP XVIII, 2, s. 130-134.

132. *Ameryka musi odnaleźć pełnię wolności w prawdzie* (Homilia podczas Mszy św., Baltimore, 8 X), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 20-22; toż: *La sfida che l'America deve affrontare oggi è quella di trovare la pienezza della libertà nella verità*, IGP XVIII, 2, s. 782-789.

1996

133. *Deklaracja o wolności religijnej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 II), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 61; toż: „*Dignitatis Humanae*”: *La dignità della persona, fondamento del diritto alla libertà religiosa*, IGP XIX, 1, s. 371-373.

134. Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata* o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52; toż: Esortazione Apostolica Postsinodale *Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

135. *Człowiek jest powołany do wolności* (Przemówienie 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 completezza di questa libertà ha un nome: Gesù Cristo*, IGP XIX, 1, s. 1610-1618.

136. *Nie wolno zabijać bezbronnych dzieci* (Przemówienie do pielgrzymów polskich, 1 IX), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 48.

1997

137. *Umacniajcie wolność i jedność waszego kraju* (Homilia podczas Mszy św., Bejrut, 11 V), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 26-27; toż: „*Ne sono certo, le sofferenze degli anni passati non saranno vane: esse fortificheranno la vostra libertà e la vostra unità*”, IGP XX, 1, s. 1161-1167.

138. *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 13-16; toż: *Dall'Eucaristia l'ordine della libertà e la solidarietà interumana*, IGP XX, 1, s. 1329-1337.

1998

139. *Kościół broni wolności każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Santiago de Cuba, 24 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 20-22; toż: *La Chiesa non ricerca alcuna forma di potere politico per compiere la sua missione, vuole solo essere germe di bene*, IGP XXI, 1, s. 189-195.

140. *Ewangelia jest drogą pokoju, sprawiedliwości i wolności* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 25 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 22-24; toż: *Vi porto il Vangelo di Cristo: non è un'ideologia politica nè un sistema economico, è un cammino di pace, di giustizia e di libertà*, IGP XXI, 1, s. 206-211.

141. *Wolność religijna niezbywalnym prawem Kościoła* (Przesłanie do biskupów kubańskich, 25 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 25-27; toż: *La libertà religiosa non è privilegio che dipende da strategie politiche: è il riconoscimento di un diritto inalienabile*, IGP XXI, 1, s. 214-221.

142. *Duch Święty źródłem prawdziwej wolności* (Audiencja generalna, 2 IX), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 43-44; toż: *Lo Spirito Santo sorgente di vera libertà*, IGP XXI, 2, s. 204-213.

143. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera Enciclica *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 277-374.

144. *Wolność trzeba stale zdobywać i tworzyć* (Przemówienie podczas audiencji dla pielgrzymów z Białorusi, 17 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 24-25; toż: *Nel ricordo delle persecuzioni subite la consegna di edificare su Cristo il futuro delle famiglie e dello Stato*, IGP XXI, 2, s. 756-758.

1999

145. *Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju* (Przemówienie do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla, 22 IV), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 34-35; toż: *La pace non è un'idea vaga o un sogno: è una realtà che va costruita giorno per giorno*, IGP XXII, 1, s 803-805.

2000

146. *Dziesięcioro Przykazań prawem miłości i wolności człowieka* (Liturgia Słowa, Góra Synaj, 26 II), ORpol. 21(2000) nr 4, s. 17-19; toż: *Oggi, con Grande gioia e con profonda emozione, il Vescovo di Roma è pellegrino sul Monte Sinai*, IGP XXIII, 1, s. 265-269.

147. *Służba Chrystusowi jest wolnością* (Przemówienie do młodzieży zgromadzonej przed bazyliką św. Jana na Lateranie, 15 VIII), ORpol. 21(2000) nr 10, s. 12-13; toż: „*Servire Cristo è libertà*”, IGP XXIII, 2, s. 176-179.

2001

148. *Służba sprawie wolności i sprawiedliwości* (Audiencja generalna, 10 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 42-43; toż: *L'impegno per la libertà e la giustizia*, IGP XXIV, 1, s. 148-153.

149. *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

150. *Pieśń Iz 12,1-6 – radość wyzwolonego ludu* (Audiencja generalna, 17 IV), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 47-48; toż: *Cantico: Isaia 12,1-6: Esultanza del popolo redento*, IGP XXV, 1, s. 567-573.

2003

151. *Król prawdy, wolności, sprawiedliwości i miłości* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 13 IV), ORpol. 24(2003) nr 6, s. 30-31; toż: „*Gerusalemme città-simbolo dell'umanità, specialmente nel drammatico inizio del terzo millennio*”, IGP XXVI, 1, s. 451-454.

152. Adhortacja [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; toż: *Esortazione Apostolica Post-Sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa „Ecclesia in Europa”*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

153. Pieśń Tb 13, 10-13. 15. 16c-17a – dziękczynienie za wyzwolenie narodu (Audiencja generalna, 13 VIII), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 3-31; toż: *Cantico: Tobia 13, 10-13, 15. 16c-17°*, IGP XXVI, 2, s. 125-130.

154. *Potrzeba wychowania do wolności* (Homilia podczas Mszy św. w Bańskiej Bystrzycy, 12 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 14-15; toż: *È urgente educarsi alla libertà. Faciamo spazio a Dio*, IGP XXVI, 2, s. 238-240.

2004

155. *Pieśń 1 P 2,21-24 – dobrowolna męka Chrystusa, sługi Bożego* (Audiencja generalna, 14 I), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 39-40; toż: *Cantico: 1 Pietro 2,21-24: La passione volontaria di Cristo, Servo di Dio*, IGP XXVII, 1, s. 56-61.

156. *Psalm 32 – szczęście uwolnionego od winy* (Audiencja generalna, 19 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 49-50; toż: *Salmo 31: Ringraziamento per il perdono dei peccati*, IGP XXVII, 1, s. 635-641.

157. *O dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli* (Przemówienie do Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 7 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 32; toż: *La rivelazione cristiana illumina la ricerca del dialogo e della convivenza tra gli uomini su una base etica comune*, IGP XXVII, 2, s. 353-354.

2005

158. *Wyzwanie stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; toż: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell'umanità di oggi*, IGP XXVIII, 1, s. 25-32.

159. *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; toż: „*Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno è lecito passare oltre*”, IGP XXVIII, 1, s. 51-54.

160. *O właściwe używanie wolności*, w: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, red. zespół pod kierownictwem P. Ptasznika i P. Sardiego, Znak, Kraków 2005, s. 41-46.

161. *Wolność jest dla miłości*, w: *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, red. zespół pod kierownictwem P. Ptasznika i P. Sardiego, Znak, Kraków 2005, s. 47-51.

NOTY O AUTORACH

Jacek B r e c k o, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1988 r. pracownik Uniwersytetu Medycznego w Białymstoku, obecnie adiunkt w Zakładzie Filozofii i Psychologii na Wydziale Nauk o Zdrowiu. W latach 2002-2008 adiunkt w Wyższej Szkole Administracji Publicznej im. Stanisława Staszica w Białymstoku.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia idei, filozofia polityki, etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zapiski poszukiwacza ryb lądowych* (1999); *Dawno i prawda. Wprowadzenie w historiozofię Czesława Miłosza* (2005); *Dwa tysiące sześćsetletni poród. Wstęp do filozofii* (2007); *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej* (2010); *Przewyciężenia katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu* (2010); *Cywilizacja na zakręcie. Szkice z historii filozofii i filozofii historii* (2014); *O empatii, empatycznej cywilizacji i nowej duchowości. Szkice etyczne z domieszką sceptyczną* (2019); *W poszukiwaniu lewego brzegu chrześcijaństwa. Szkice z filozofii polskiej XX wieku* (2020).

Wojciech D a s z k i e w i c z, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2008 r. pracownik KUL, sekretarz redakcji *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (od 2005) oraz *Encyklopedii Filozofii Polskiej*, od 2020 r. adiunkt w Katedrze Metafizyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego, Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia kultury, teoria kultury, filozofia kultury, metafizyka, filozofia człowieka, antropologia kulturowa.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między autentycznością a udawaniem. Postawy twórcze w kulturze współczesnej* (współred., 2013); *Intuicja intelektualna w metafizyce* (2014); *Byt – Człowiek – Kultura. Studium z filozofii kultury* (2019).

Marek M. D z i e k a n, profesor, arabista i islamista. Studia na Uniwersytecie Warszawskim.

Założyciel (w 2003 r.) i kierownik Katedry Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politologicznych Uniwersytetu Łódzkiego, pracownik Katedry Arabistyki i Islamistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Redaktor naczelny „Rocznika Orientalistycznego”.

Członek Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN, Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Polskiego Towarzystwa Nauk Politycznych oraz Union Européenne des Arabisants et Islamisants.

Główne obszary badań: historia cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, problematyka islamu klasycznego i współczesnego, myśl polityczna w islamie, islam w Europie (w szczególności Tatarzy polsko-litewscy).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem* (1993); *Symbolika arabsko-muzułmańska* (1997); *Historia Iraku* (2002); *Irak. Religia i polityka* (2005); *Cywilizacja islamu w Azji i Afryce* (2007); *Dzieje kultury arabskiej* (2008); *Złote stolice Arabów. Szkice o współczesnej myśli arabskiej* (2011); *Aḥmad Ibn Ḥālid an-Nāṣirī, XIX-wieczne Maroko w Kitāb al-istiṣā. Przekład z języka arabskiego, wstęp, opracowanie i przypisy* (2018). Autor przekładów z języków arabskiego, rosyjskiego, niemieckiego i angielskiego.

Katarzyna Gutkowska-Ociepa, doktor, literaturoznawca, komparatystka. Studia z zakresu filologii polskiej i hiszpańskiej na Uniwersytecie Śląskim (w ramach MISH), doktoranckie w dziedzinie literaturoznawstwa oraz podyplomowe z zakresu nauczania kultury polskiej i języka polskiego jako obcego.

Od 2008 r. pracownik UŚ, obecnie adiunkt w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Członek Polskiego Stowarzyszenie Hispanistów.

Główne obszary zainteresowań badawczych: podmiotowość w najnowszej prozie hiszpańskiej w kontekście kultury współczesnej i tradycji prozatorskiej kręgu hiszpańskojęzycznego, metaliteratura, autobiografia i autofikcja w ujęciu historyczno- i teoretycznoliterackim, komparatystyka, przekład literacki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Intertekst, historia i (auto)ironia. Szkice o twórczości Tadeusza Różewicza*. (2012); *Odkodowana bliskość. Powieściopisarstwo Enrique Vili-Matasa, Antonia Muñoz Moliny i Alejandra Cuevasa w kontekście prozy polskiej po 1989 roku* (2016); *Relecturas y nuevos horizontes en los estudios hispánicos*, t. 2, *Teatro* (współred., 2016); *Literatura i granice* (współred., 2017). Współredaktorka tomu czasopisma „Romanica Silesiana. Verdades con minúscula: confrontaciones con la realidad en la narrativa contemporánea” (nr 2, 2022).

Henryk Jaroświec, doktor, psycholog. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Wrocławskim i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (doktorat).

Od 1986 r. pracownik UW, obecnie adiunkt w Zakładzie Psychologii Zarządzania Instytutu Psychologii na Wydziale Nauk Historycznych i Pedagogicznych.

Członek Stowarzyszenia Doradców Szkolnych i Zawodowych RP i Towarzystwa im. Edyty Stein.

Główne obszary zainteresowań badawczych: psychologia woli, charakterologia, doradztwo zawodowe.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Charakter: rozwój – zagrożenia* (1997); *Psychologia kierowania szkołą. Jak sprawczo, twórczo i sprawnie rozwijać talenty?* (2010); *Internetowy System Diagnozy Skłonności Zawodowych* (2011); *Psychologia dążeń i skłonności zawodowych* (2012); *Qualitative methods in the professional diagnosis* (red., 2013); *Typy aktywności zawodowej. O rozwoju zawodowym od Aktora do Autora i z powrotem* (2018); *Charaktery bohaterów Trylogii Henryka Sienkiewicza. Analiza psychologiczna* (2019); *Świadomość organizacji. O znaczeniu klimatu dla rozwoju osoby i sukcesu przedsiębiorstwa* (2022).

Dariusz S. Kuncewicz, doktor, psycholog. Studia z zakresu psychologii i teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

W latach 2006-2019 adiunkt na Uniwersytecie Humanistycznym SWPS. Od 2007 r. psycholog, psychoterapeuta w Specjalistycznej Poradni Psychoprofilaktyki i Terapii Rodzin w Lublinie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: psychologia narracji, decyzji, bliskich relacji, zaburzeń, zmiany w psychoterapii.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kontrowersyjne grupy religijne. Psychologiczne aspekty przynależności* (2005); *Opowieści o miłości. Między modelem a tajemnicą* (w druku).

Dorota K. K u n c e w i c z, doktor, psycholog. Studia z zakresu teologii i psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

W latach 2010-2017 adiunkt w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej. Obecnie adiunkt w Katedrze Psychologii Klinicznej Instytutu Psychologii na Wydziale Nauk Społecznych KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: psychologiczna analiza wypowiedzi, psychologia narracyjna, znaczenie decyzji w pomocy psychologicznej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Jeśli nie wiesz, kto i po co, to wszystko jedno jak. Rzecz o wychowaniu* (2018); *Po ciszy. Rozważania o komunikacji opartej na kontekście* (współautor, 2019); *Odczytać życie. Analiza opowieści o własnym życiu z wykorzystaniem narzędzi teorii literatury* (2022).

Mariola K u s z y k - B y t n i e w s k a, doktor habilitowany, filozof, socjolog. Studia z zakresu filozofii i socjologii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

W latach 1999-2005 zatrudniona w Zakładzie Etyki Akademii Medycznej im. prof. Feliksa Skubiszewskiego w Lublinie. Od 2001 r. pracownik UMCS, obecnie adiunkt w Katedrze Estetyki i Filozofii Kultury Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia nauk społecznych, filozofia kultury, onto-epistemologia społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia przyrody współcześnie* (współred., 2010); *Rzeczywistość a działanie. Projekt onto-epistemologii społecznej* (2015); *A Social Onto-Epistemology* (2023).

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k, profesor KUL, filozof. 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 2012-2013 prorektor do spraw promocji i współpracy z zagranicą. Od 2014 do 2022 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos?”. Od 2021 kierownik Centrum Oceny Nauki i Techniki KUL.

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL i Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos?”. Redaktor naukowy działów metodologia nauk i filozofia współczesna Powszechnej Encyklopedii Filozofii; członek komitetu redakcyjnego „Summarium” (rocznika TN KUL).

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna, filozofia i etyka techniki (zwłaszcza sztucznej inteligencji).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008); *Logika – filozofia – człowiek. Wybór tekstów Stanisława Kamińskiego i Jerzego Kalinowskiego* (współred., 2017); *Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory* (współred., 2019); *Osoba – wspólnota – wartości. Personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II* (współred., 2021). Redaktor tomu czasopisma „The Monist” (1996).

Larys L u b o w i c k i, magister, lekarz. Studia z zakresu fotografii na Uniwersytecie Artystycznym w Poznaniu, z zakresu stomatologii na Uniwersytecie Medycznym w Białymstoku. Od 2020 r. doktorant w Zakładzie Filozofii i Psychologii na Wydziale Nauk o Zdrowiu UMB.

Od 2020 r. lekarz rezydent w Klinice Chirurgii Szcękowo-Twarzowej i Plastycznej Uniwersyteckiego Szpitala Klinicznego w Białymstoku.

Główne obszary zainteresowań badawczych: bioetyka, filozofia medycyny, animal studies.

Autor artykułów na temat statusu zwierząt oraz ich wykorzystywania do celów medycznych i naukowych.

Jagoda S t o m p ó r - Ś w i d e r s k a, doktor, psycholog. Studia z zakresu psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1994-2007 zatrudniona w Katedrze Psychologii Rozwojowej KUL. Od 2007 do 2018 r. pracownik Instytutu Psychologii na Uniwersytecie Wrocławskim, obecnie (od 2020 r.) adiunkt, kierownik Katedry Psychologii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II.

Członek Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Organizacji.

Główne obszary zainteresowań badawczych: podejmowanie decyzji życiowo doniosłych, decyzje zawodowe menedżerów, rozwój człowieka w pełnym cyklu życia.

Marek S z u l a k i e w i c z, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1999 r. pracownik Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Główne obszary badań: filozofia kultury, antropologia, filozofia dialogu, filozofia religii, metafizyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka* (1992); *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej* (1995); *Od transcendentizmu do hermeneutyki* (1998); *Obecność filozofii transcendentalnej* (2002); *Filozofia jako hermeneutyka* (2004); *Dialog i metafizyka: w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej* (2006); *Religia i czas* (2008); *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury* (2011); *O człowieku w czasach trudnych* (2012); *Zapiski z przelomu wieków* (2013); *Poszukiwania metafizyczne* (2014); *Filozofia na co dzień* (2015); *Naznaczeni tymczasowością. Wprowadzenie do teorii istnienia* (2017); *Uczyni nas otwartymi. Studia z filozofii otwartości* (2021); *Człowiek i jego sprawy. Eseje filozoficzne* (2022).

George W e i g e l, doktor, teolog. Studia teologiczne na University of St. Michael's w Toronto (Kanada).

W latach 1989-1996 dyrektor, obecnie współpracownik Ethics and Public Policy Center w Waszyngtonie.

Członek Catholic Theological Society of America oraz Council on Foreign Relations. Członek kolegów redakcyjnych „First Things” i „Orbis”. Założyciel The James Madison Foundation.

Główne obszary badań: katolicka etyka społeczna, relacja państwo-Kościół, problem wojny sprawiedliwej, życie i myśl papieża Jana Pawła II.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tranquillitas ordinis: The Present Failure and Future Promise of American Catholic Thought on War and Peace* (1987); *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism* (1992; wyd. pol. *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, 1995); *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism* (1996); *The Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II* (1999; wyd. pol. *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, 2000); *The Truth of Catholicism: Ten Controversies Explored* (2001; wyd. pol. *Czym jest katolicyzm? Dziesięć kontrowersyjnych pytań*, 2003); *The Cube and the Cathedral: Europe, America, and Politics Without God* (2004; wyd. pol. *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*, 2005); *God's Choice. Pope Benedict XVI and the Future of the Catholic Church* (2006; wyd. pol. *Boży wybór. Papież Benedykt XVI i przyszłość Kościoła katolickiego*, 2006); *Das Projekt Benedikt* (2006); *Against the Grain: Christianity and Democracy, War and Peace* (2008); *The End and the Beginning: Pope John Paul II; The Victory of Freedom, the Last Years, the Legacy* (2010; wyd. pol. *Kres i początek*, 2012); *Evangelical Catholicism* (2013; wyd. pol. *Katolicyzm ewangeliczny*, 2014); *The Next Pope: The Office of Peter and a Church in Mission* (2020; wyd. pol. *Następny papież. Urząd Piotra i misja Kościoła*, 2020).

Ks. Lech Wołoski, doktor, teolog. Studia z zakresu matematyki na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej i University of California (doktorat), z zakresu teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II i na Pontificia Università Gregoriana (doktorat).

W latach 1999-2000 asystent na UMCS, a w latach 2000-2004 na University of California w Davis. Od 2004 do 2006 r. adiunkt na University of Bristol. Obecnie (od 2017 r.) adiunkt w Katedrze Antropologii Teologicznej Instytutu Teologii Dogmatycznej i Patrystycznej na Wydziale Teologicznym UPJPII.

Główne obszary zainteresowań badawczych: zagadnienia systematyczne i historyczne występujące w teologii dogmatycznej, w szczególności twórczość Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara oraz teologiczne aspekty twórczości Józefa Tischnera.

Najważniejsze publikacje książkowe: *L'approccio agatologico-cristologico al concetto di persona nella riflessione teatologica-teologica di Hans Urs von Balthasar e di Józef Tischner* (2019); *Łaska i wolność u Hansa Ursa von Balthasara i Józefa Tischnera* (2019); *Mariological Interpretation of the Eight Beatitudes (Matt 5:3–10)* (2020); *The Paradox of Mercy as the Greatest Attribute of God* (2021); *The Paradox of Freedom in the Theodramatic Reflection of Hans Urs von Balthasar against the Background of the Thought of Henri de Lubac and Józef Tischner* (2022).

CONTENTS
Ethos 35, no. 4 (140) (2022)

TOWARDS THE INTERPRETATION OF FREEDOM

From the Editors, Warunki brzegowe wolności (M.S.)	5
From the Editors, Boundary Conditions of Freedom (M.S.)	11
J a n P a w e ł II, Chcesz służyć sprawie pokoju – szanuj wolność (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1981 roku)	19
J o h n P a u l II, To Serve Peace, Respect Freedom (Message for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1981)	29

A CIVILIZATION OF FREEDOM?

Marek S z u ł a k i e w i c z, Religious Freedom as a Value	41
DOI 10.12887/35-2022-4-140-05	
Wojciech D a s z k i e w i c z, The Crisis of Western Civilization and the Problem of Freedom	61
DOI 10.12887/35-2022-4-140-06	
Fr. Lech W o ł o w s k i, Towards a Fatalistic Enslavement? On the Relationship between Pagan and Neopagan Fate and Christian Freedom in the Thought of Hans Urs von Balthasar and Henri de Lubac	82
DOI 10.12887/35-2022-4-140-07	

FREEDOM AND POLITICS

Mariola K u s z y k - B y t n i e w s k a, Between a Practice of Life and a Spiritual Exercise: Modern Horizons of Civic Freedom	103
DOI 10.12887/35-2022-4-140-08	
Marek M. D z i e k a n, Between Politics and Oriental Studies: Ahmet Zeki Velidi Togan (1890–1970)	123
DOI 10.12887/35-2022-4-140-09	

- Katarzyna Gutkowska - Ociepa, In a (Spanish) Trap: Freedom in the Narrative Prose of Alejandro Cuevas 147
DOI 10.12887/35-2022-4-140-10

ON THE FREEDOM OF THOUGHT

- Agnieszka Lekka - Kowalik, The Freedom of Science: Necessity and Risk 177
DOI 10.12887/35-2022-4-140-11
- Larys Lubowicki and Jacek Brezko, Animal Turn and the Structure of Philosophical Thought 201
DOI 10.12887/35-2022-4-140-12
- Dorota K. Kuncewicz and Dariusz S. Kuncewicz, Psychology and Freedom of the Will 225
DOI 10.12887/35-2022-4-140-13

KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- Henryk Jarosiewicz, Jagoda Stompór – Świderska, Identity and Freedom: Psychological Explanation of the Mechanisms of Self-Determination 249
DOI 10.12887/35-2022-4-140-14

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- George Weigel, Another Assault on John Paul II (trans. J. Merecki, SDS) 283

NOTES AND REVIEWS

- Paweł Prüfer, On the Social Role of the Media (review of M. Bogunia-Borowska and J. Rzońca's *Media dwudziestolecia*, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2022) 289
- Books recommended by *Ethos* (Przemysław Krzywoszyński and Jan Woleński, *Fenomen opery*, Kraków: Universitas, 2022) 294

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Dorota Chabrąjska, So, Is It, After All, About the Appreciation of Necessity...? 297

BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak, Freedom Rooted in Truth: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2005,
of John Paul II on Freedom and Its Relationship to Goodness, Truth and Justice. 307
DOI 10.12887/35-2022-4-140-19

Notes about the Authors. 323

ETHOS
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL
ISSN 0860-8024
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
tel. 81 4453218
fax 81 4453217
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane w wyprzedzeniu na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”.

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu, wraz z bibliografią i abstraktami, 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 abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

jąca pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy i redaktorów oraz pełnymi nazwami wydawnictw).

Abstrakt powinien być napisany w metajęzyku i zawierać informacje, jaki jest cel artykułu i jaki problem został w nim poruszony, jakie metody badawcze autor wykorzystał, do jakich wniosków doszedł i w jakich kierunkach badania przedstawione w tekście mogą być kontynuowane w przyszłości.

W przypadku tekstów nadsyłanych w języku angielskim prosimy stosować zasady edytorskie rekomendowane przez The Chicago Manual of Style.

Artykuły niedostosowane do stylu edytorskiego „Ethosu” nie będą przyjmowane.

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania (wraz z artykułem) do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

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 równocześnie 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 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 przygotowywaniem.

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.

FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo do rezygnacji z publikacji tekstu.

FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „śledź zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

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 (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),

np. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron),

np. G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informacje, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony,
np. Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła,
np. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła,
np. Platon, *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 wydaniami watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łańskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

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. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia 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.

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 prawem autorskim.

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.

ETHOS
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE
ISSN 0860-8024
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute
Faculty of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
Fax +48 81 4453217
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

SUBMISSION GUIDELINES

The themes of the forthcoming volumes of *Ethos* can be found on the back cover of every volume and on the journal's website. Submissions are subject to double-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 double-blind peer review process, 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

The suggested length for *Ethos* articles is 4,000 to 8,000 words, including notes. Review and report articles should not exceed 4,000 words.

An article should be followed by a bibliography comprising a full list of the references, an abstract (up to 1,800 characters), and keywords.

The abstract should define the goal of the paper and outline the problem it discusses, as well as the methods applied throughout the scrutiny, the conclusions the author has reached, and the proposed further research on the subject.

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 a declaration that the text in question has not been published elsewhere, either in print or online, and that it is not being considered for publication in any other periodical or monograph.

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. Format your paper following the latest edition of the *Chicago Manual of Style*. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page.

Notes should be used primarily for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the body of the paper.

IMAGES

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimiles, art reproductions) used in their articles. 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)

Rocco Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, trans. Jarosław Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010).

(journal article)

Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.

(article in a monograph)

Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

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, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *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 license 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 in an 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 fee payment. 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 copyright or acknowledgment notes before making your request.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +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 Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Marek Słomka, prof. KUL), pracownicy oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa
Instytutu
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Beata PISKORSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Prof. Dr hab. Krzysztof WIAK
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 2023: rocznie 100,00 zł.**

Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto 94 1050 1953 1000 0024 3072 5941 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:

33 1050 1953 1000 0090 3079 8129 (USD)

95 1050 1953 1000 0090 8066 3355 (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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramaty 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)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)
Język (134)
Pamięć (135)
Ludzie i miejsca (136)
O jedzeniu (137)
Widzenie (138)
Samotność (139)

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

W najbliższych numerach:

- * Wolność – kultura – wartości
- * Oswoić sztuczną inteligencję
- * Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich
- * Przypadek
- * Truth and Post-truth (tom w języku angielskim)

ISSN 0860-8024

