

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL

Nr 151
lipiec-wrzesień 2025

KU WARTOŚCIOM PODSTAWOWYM

W numerze m.in.

Arkadiusz GUDANIEC

* Doświadczenie, podmiot i byt

Giovanni SALMERI

* Przyszłość świadomości

Jove Jim S. AGUAS

* Just Society and the Culture of Peace

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

* Wokół Jana Pawła II wizji Europy

Furio PESCI

* Błędy współczesności a nowa paideia

Jakub GUŻYŃSKI

* Dwa rodzaje równości

ZESPÓŁ REDAKCYJNY CZASOPISMA „ETHOS.
KWARTALNIK INSTYTUTU JANA PAWŁA II KUL”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Natalia GONDEK – sekretarz redakcji
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji
Dorota CHABRAJSKA – redaktor językowy (j. polski, j. angielski)
Mirosława CHUDA – redaktor językowy (j. polski)
Wojciech KRUSZEWSKI – redaktor językowy (j. polski)
Ferdi McDERMOTT – redaktor językowy (j. angielski)
Patrycja MIKULSKA – redaktor językowy (j. polski, j. angielski, j. francuski, j. włoski)

REDAKTORZY MERYTORYCZNI

ks. Grzegorz BARTH (nauki teologiczne), Barbara CHYROWICZ SSpS (filozofia)
ks. Stanisław FEL (nauki socjologiczne), Tomasz GARBOL (literaturoznawstwo)
Piotr GUTOWSKI (filozofia), Wojciech KACZMAREK (literaturoznawstwo)
Karol KLAUZA (nauki teologiczne), Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA (literaturoznawstwo)
Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK (filozofia), Hubert ŁASZKIEWICZ (historia)
Małgorzata U. MAZURCZAK (nauki o sztuce), Iwona NIEWIADOMSKA (psychologia)
Maciej NOWAK (literaturoznawstwo), ks. Sławomir NOWOSAD (nauki teologiczne)
Krzysztof WIĄK (nauki prawne), ks. Alfred M. WIERZBICKI (filozofia)

RADA NAUKOWA

Jove Jim AGUAS, Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE, Krzysztof DYBCIAK, Michael JAMES
Stanislav KOŠČ, Balázs M. MEZEI, Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI
Adam POTKAY, Giovanni SALMERI, Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER
Eleonore STUMP, Linda ZAGZEBSKI

RECENZENCI TOMU

Mariano CRESPO, Wojciech DASZKIEWICZ, Andrzej DEMCZUK, ks. Andrzej DRAGUŁA
Dominika DZWONKOWSKA, Beata ECLER-NOCON, ks. Grzegorz HOŁUB, ks. Maciej HUŁAS
Stephan KAMPOWSKI, Jan KŁOS, Paolo LABINAZ, Rafał LIS, Grzegorz MANIA, ks. Jan MAZUR
ks. Piotr MAZURKIEWICZ, ks. Maciej OLCZYK, Marek PIECHOWIAK, Joseph P. RICE, Michał ROT
Alina RYNIO, ks. Henryk SKOROWSKI, ks. Andrzej SZOSTEK, ks. Jerzy TUPIKOWSKI
Paul J. WOJDA, Mariusz WOJEWODA, ks. Wojciech WOJTYŁA

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Fotografia na okładce

Maciej NOWAK

„Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” jest pismem filozoficznym publikowanym
w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna) i elektronicznej.



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.czasopisma.kul.pl/ethos

Nakład 400 egz.

ETHOS

Rok 38
2025 nr 3(151)

KU WARTOŚCIOM PODSTAWOWYM

- * Od Redakcji – Przed zmierzchem Zachodu (T.G.) 9
DOI 10.12887/38-2025-3-151-01
- * From the Editors – Before the Twilight of the West (T.G.) 17
DOI 10.12887/38-2025-3-151-02
- * JAN PAWEŁ II – „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4,9). Wynaturzone pojęcie wolności (Fragment encykliki *Evangelium vitae*, nr 18-20) 27
- * JOHN PAUL II – “Am I my brother’s keeper?” (Gen 4:9): A Perverse Idea of Freedom (Extract from the Encyclical *Evangelium Vitae*, Sections 18–20) 33

ZROZUMIEĆ BYT LUDZKI

- * Arkadiusz GUDANIEC – Doświadczenie, podmiot i byt. U podstaw filozoficznej antropologii Karola Wojtyły 39
DOI 10.12887/38-2025-3-151-05
- * Giovanni SALMERI – Przyszłość świadomości. Julian Jaynes na nowo odczytany (tłum. P. Mikulska) 56
DOI 10.12887/38-2025-3-151-06
- * Ks. Robert J. WOŹNIAK – Chantal Delsol i jej mądrościowa filozofia. Próba syntezy 80
DOI 10.12887/38-2025-3-151-07
- * Jarosław JĘCZEŃ – John Paul II’s Theology of the Body Reread in the Digital World 103
DOI 10.12887/38-2025-3-151-08

O WŁAŚCIWY KSZTAŁT WSPÓLNOTY

- * Jove Jim S. AGUAS – Just Society and the Culture of Peace 121
DOI 10.12887/38-2025-3-151-09

- * Julianna J. THOMSON, Mark J. ROZELL – Challenges to Protecting Religious Freedoms: The Roles of Government and Societal Norms **155**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-10
- * Stanisław FEL – Uniwersalne kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych. Jana Pawła II koncepcja praw człowieka **174**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-11

W STRONĘ AKSJOLOGII SPOŁECZNEJ

- * Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Wielość podłożem jedności. Wokół Jana Pawła II wizji Europy **201**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-12
- * Furio PESCI – Błędy współczesności a nowa paideia. Refleksje wokół myśli Mortimera J. Adlera (tłum. P. Mikulska) **220**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-13
- * Jakub GUŻYŃSKI – Dwa rodzaje równości **236**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-14

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II INSPIRACJE

- * Wioletta SZYMCZAK – Karola Wojtyły teoria uczestnictwa. Potencjał badawczy i aplikacyjny z perspektywy socjologii **259**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-15

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Anna RUSIN – Sacrum w twórczości ateisty? O muzyce wokalnoinstrumentalnej Szymona Laksa **295**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-16

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Bartłomiej KNOSALA, Norbert CIEŚLIK – Imperia sztucznej inteligencji (rec. K. Crawford, *Atlas sztucznej inteligencji. Władza, pieniądze i środo-*

wisko naturalne, tłum. T. Chawziuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2024) **319**

DOI 10.12887/38-2025-3-151-17

- * Henadz ZHYLEVICH – Od narracji do storysellingu (B.Ch. Han, „*Kryzys narracji*” i inne eseje, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2024) **326**

DOI 10.12887/38-2025-3-151-18

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Hubert ŁASZKIEWICZ – Historyk jest jak pszczoła... **331**

DOI 10.12887/38-2025-3-151-19

- * Noty o autorach **339**

ETHOS

Volume 38
Number 3 (151)
July—September
2025

TOWARDS THE CORE VALUES

- * Od Redakcji, Przed zmierzchem Zachodu (T.G.) **9**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-01
- * From the Editors, Before the Twilight of the West (T.G.) **17**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-02
- * JAN PAWEŁ II, „Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4,9). Wynaturzone pojęcie wolności (Fragment encykliki *Evangelium vitae*, nr 18–20) **27**
- * JOHN PAUL II, “Am I my brother’s keeper?” (Gen 4:9): A Perverse Idea of Freedom (Extract from the Encyclical *Evangelium Vitae*, Sections 18–20) **33**

TO UNDERSTAND THE HUMAN BEING

- * Arkadiusz GUDANIEC, Experience, Subject, and Being: At the Roots of Karol Wojtyła’s Philosophical Anthropology **39**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-05
- * Giovanni SALMERI, The Future of Consciousness: Julian Jaynes Revisited (trans. P. Mikulska) **56**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-06
- * Fr. Robert J. WOŹNIAK, Chantal Delsol and Her Sapiential Philosophy: An Attempt at a Synthesis **80**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-07
- * Jarosław JĘCZEŃ, John Paul II’s Theology of the Body Reread in the Digital World **103**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-08

FOR THE RIGHT SHAPE OF COMMUNITY

- * Jove Jim S. AGUAS, Just Society and the Culture of Peace **121**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-09

- * Julianna J. THOMSON and Mark J. ROZELL, Challenges to Protecting Religious Freedoms: The Roles of Government and Societal Norms **155**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-10
- * Stanisław FEL, A Universal Criterion to Evaluate Socioeconomic Systems: John Paul II's Concept of Human Rights **174**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-11

TOWARDS SOCIAL AXIOLOGY

- * Fr. Alfred M. WIERZBICKI, Plurality Is the Ground for Unity: Around John Paul II's Vision of Europe **201**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-12
- * Furio PESCI, Errors of Modernity and the New Paideia: On the Thought of Mortimer J. Adler (trans. P. Mikulska) **220**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-13
- * Jakub GUŻYŃSKI, Two Types of Equality **236**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-14

KAROL WOJTYŁA—JOHN PAUL II INSPIRATIONS

- * Wioletta SZYMCZAK, Karol Wojtyła's Theory of Participation: Research and Application Potential from the Perspective of Sociology **259**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-15

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- * Anna RUSIN, The Sacred in the Works of an Atheist? On Simon Laks's Vocal-instrumental Music **295**
DOI 10.12887/38-2025-3-151-16

NOTES AND REVIEWS

- * Bartłomiej KNOSALA and Norbert CIEŚLIK, AI Empires (review of K. Crawford's *Atlas sztucznej inteligencji: Władza, pieniądze i środowisko*)

naturalne, trans. T. Chawziuk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2024) **319**

DOI 10.12887/38-2025-3-151-17

- * Henadz ZHYLEVICH, From the Narrative to Storyselling (review of B. Ch. Han, *“Kryzys narracji” i inne eseje*, trans. R. Pokrywka, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2024) **326**

DOI 10.12887/38-2025-3-151-18

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- * Hubert ŁASZKIEWICZ, A Historian Is Like a Bee... **331**

DOI 10.12887/38-2025-3-151-19

- * Contributors **339**



OD REDAKCJI

PRZED ZMIERZCHEM ZACHODU

Tramonto dell'Occidente? [„Zachód słońca Zachodu?”]¹ oraz *Requiem per l'Occidente* [„Requiem dla Zachodu”]² to tytuły dwóch esejów Giorgia Agambena w cyklu „Una voce”, opublikowanych na łamach internetowego periodyku „Quodlibet” w roku 2024. Agamben od wielu lat analizuje proces transformacji cywilizacji zachodniej – transformacji, której istotą jest sekularyzacja. Nie postrzega jej jednak jako prostego „odczarowania” i deteleologizacji. Bliższa jest mu intuicja Carla Schmitta, że „w nowoczesności teologia jest wciąż obecna, a jej oddziaływanie przemożne”³.

Na to samo zjawisko – obecność postaw religijnych lub quasi-religijnych pod powierzchnią deklarowanej w kulturze niechęci do nastawienia wobec rzeczywistości modelowanego przez wiarę religijną – wskazał Jan Paweł II w rozmowie z Vittorioem Messorim: „Proces odchodzenia od Boga ojców naszych, od Boga Jezusa Chrystusa, Ewangelii i Eucharystii, nie oznaczał zerwania z Bogiem bytującym poza światem. Owszem, ten Bóg deistów był stale obecny, był też chyba obecny u francuskich encyklopedystów, w dziełach Voltaire’a i Jeana-Jacques’a Rousseau, jeszcze bardziej w *Philosophiae naturalis principia mathematica* Isaaca Newtona, które oznaczają początek rozwoju fizyki nowoczesnej”⁴. Papież opatrzył jednak swoją obserwację znaczącym uzupełnieniem: „Ale ten Bóg jest stanowczo Bogiem poza-światowym. Bóg obecny w świecie wydawał się niepotrzebny dla umysłowości wykształconej na przyrodniczym poznaniu świata. Podobnie Bóg działający w człowieku miał stać się niepotrzebny dla nowoczesnej świadomości, dla nowoczesnej

¹ Zob. G. Agamben, *Tramonto dell'occidente?*, „Quodlibet”, 19 II 2024, Quodlibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tramonto-dell-u2019occidente>.

² Zob. tenże, *Requiem per l'Occidente*, „Quodlibet”, 11 VII 2025, Quodlibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-requiem-per-l-u2019occidente>.

³ Tenże, *Oikonomia. Królestwo i chwala. Przyczynek do teologicznej genealogii ekonomii i rzędu*, tłum. P. Laskowski, S. Matuszewski, P. Michalik, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2023, s. 38.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 56.

nauki o człowieku, badającej mechanizmy świadome i podświadome jego postępowania. Racjonalizm oświeceniowy wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela, poza nawias⁵. Ukazując konsekwencje owej opcji na rzecz Boga pozaświatowego, Jan Paweł II posłużył się formułą „żyć [...] jakby Bóg nie istniał”⁶, która z czasem stała się ważnym elementem debaty o stanie kultury mającej korzenie chrześcijańskie.

W kulturze wybierającej życie „jakby Bóg nie istniał” Odkupiciel został potraktowany jako koncept kłócący się z rozumem, który – przeciwstawiony Bogu – miał się stać najważniejszym punktem odniesienia ludzkich dążeń i działań. Z kolei idea Boga pozaświatowego – w ocenie Jana Pawła II „tylko pewna niesprawdzalna hipoteza”⁷ – nie kłóci się z modelem życia „jakby Bóg nie istniał”; nie przeszkadza bowiem rozumowi aspirować do sprawowania pełni władzy.

W roku 1994, w którym ukazał się obszerny wywiad Messoriego z Papieżem, a więc już dobrze za półmetkiem dwudziestosiedmioletniego pontyfikatu, mogło się wydawać, że następuje odwrót od pozytywistycznego przekonania o wszechmocy ludzkiego rozumu wnioskującego niemal wyłącznie na podstawie empirycznego poznania rzeczywistości. W odżywającej tęsknocie za sacrum – eksplorowanej przez myślicieli takich jak Mircea Eliade – Jan Paweł II dostrzegał świadectwo instynktu samozachowawczego cywilizacji wprowadzającej niezbędną korektę do paradygmatu myślenia jednowymiarowego, ślepego na całą sferę doświadczeń opisywalnych w językach symbolicznych i metaforycznych, a nie wyłącznie w języku matematycznym⁸.

Żywotność i popularność filozofii religii – nie tylko w odmianie fenomenologicznej, do której w rozmowie z Messorim nawiązuje Jan Paweł II – pozwalały żywić nadzieję, że kultura chrześcijańska znajdzie środowisko bardziej sprzyjające rozwojowi. Papież wyraźnie dostrzegał jednak ryzyko polegające na tym, że nowe zainteresowanie duchowością przybierze postać jakiejś nowej gnozy, na przykład na wzór New Age, zjawiska będącego konglomeratem aktywności w tej dziedzinie. Unikając otwartej konfrontacji z tym nurtem, Jan Paweł II wyraźnie wskazał na otwarcie antychrześcijański charakter kierunków filozoficznych i praktyk parareligijnych należących do New Age, które „bardzo głęboko zrywają z tym, co jest istotowo chrześcijańskie,

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 57.

⁷ Tamże.

⁸ W rozmowie z Messorim Eliade przywołany został jako reprezentant myślenia hermeneutycznego, eksplorującego znaczenia języka symbolicznego (por tamże, s. 46). Mircea Eliade co prawda zmarł w roku 1986, ale w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku ciągle żywa była recepcja jego twórczości.

nie mówiąc tego w sposób jasny”⁹. Ów gnostycki antychrystianizm – który w kolejnych latach ukazywał się w nowych odsłonach, stając się otwartą walką z chrześcijaństwem będącym przeszkodą na drodze do „nowego wspaniałego świata” – jawił się Papieżowi jako symptom powracającej w dziejach uzurpacji przez człowieka miejsca Boga: pragnienia człowieka, by zastąpić objawienie zawarte w Bożym słowie ludzką inwencją, tym, jak dosadnie powie Papież, „co jest wymysłem samego człowieka”¹⁰.

Krytyka antychrystianizmu nie wynikała z chęci obrony doczesnego stanu posiadania Kościoła. Jan Paweł II formułował ją z pozycji obawy o destrukcyjny potencjał tego nurtu – niebezpieczny dla całej kultury i poszczególnych osób. Jeszcze w latach fermentu intelektualnego towarzyszącego obradom Soboru Watykańskiego II – jak wiadomo, bardzo ważnego dla formacji intelektualnej Karola Wojtyły – Joseph Ratzinger z niepokojem pisał o antysakramentalności kultury powojennej. Dostrzegał rzadko dzisiaj zauważany paradoks tego czasu – wielkiemu, niemającemu precedensu w historii chrześcijaństwa rozkwitowi teologii sakramentów, związanemu z odkryciami dotyczącymi starożytnych źródeł liturgii chrześcijańskiej, towarzyszył równie bezprecedensowy antysakramentalizm kultury: „W czasach, w których przyzwyczailiśmy się w tkance rzeczy widzieć tylko materialny element pracy człowieka, w których – krótko mówiąc – świat uznaje się za materię, a materię za materiał, nie ma już wolnej przestrzeni dla owej symbolicznej przejrzystości rzeczywistości wskazującej na wieczność, będącej podstawą zasady sakramentalnej. [...] W rzeczach widzi się tylko rzeczy, tylko funkcję pracy człowieka i jego osiągnięć, a obierając taki punkt wyjścia, nie można już zrozumieć, w jaki sposób «rzecz» może się stać «sakramentem»”¹¹. Inny aspekt paradoksalności tej sytuacji polega na tym, że ów materialistyczny antysakramentalizm kultury odcielesnia człowieka: „Błąd antysakramentalnego idealizmu polega na tym, że czyni człowieka przed Bogiem czystym duchem. Zamiast człowieka zostało tu tylko widmo, które nie istnieje, oraz religijność, która chcąc budować na takich fundamentach, budowała na złudnym piasku”¹². Zdaniem niemieckiego teologa przyczyną owego odcielesniającego antysakramentalizmu jest podwójny błąd antropologiczny: połączenie swego rodzaju herezji idealistycznej i marksistowskiej. Idealistyczny komponent tego błędu – osiągający szczyt w myśli Johanna Gottlieba Fichtego – to ujęcie człowieka jako autonomicznego ducha będącego

⁹ Tamże, s. 81.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Ratzinger, *Sakramentalne podstawy egzystencji chrześcijańskiej*, tłum. W. Szymona, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 11, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 185n.

¹² Tamże, s. 199.

wolą i wolnością, a więc zdolnego tworzyć siebie¹³. Z marksizmu pochodzi zaś przeświadczenie, że człowiek to wyłącznie homo faber – materia jest dla niego zawsze wyłącznie materiałem, który należy uczynić przedmiotem ludzkiej pracy; ani materia sama w sobie, ani jej sens symboliczny nie mają tutaj znaczenia¹⁴, co powoduje, że życie sakramentalne traci jakąkolwiek podstawę.

Charles Taylor w późniejszej o cztery dekady pracy *A Secular Age*¹⁵ wskazał na problem, który określił jako ekskarnację (ang. *excaration*) chrześcijaństwa, czyli „stałe odcieśnianie się życia duchowego, tak że jest ono coraz mniej ulokowane w głęboko znaczących formach cielesnych, a coraz bardziej sytuuje się «w głowie»”¹⁶. Dla kanadyjskiego filozofa było oczywiste, że proces owej ekskarnacji pozostaje sprzeczny z tajemnicą Boskiej inkarnacji, stanowiącą jedną z najważniejszych prawd chrześcijaństwa. Taylor, który przygląda się temu zjawisku z szerokiej perspektywy uwzględniającej różne tradycje religijne i filozoficzne, bierze też zresztą pod uwagę znaki sakramentalne, ubolewając, że odnajdywana w nich przez naszych przodków siła niełatwo znajduje ekwiwalent w kulturze wskazującej człowiekowi źródło pocieszenia „w głowie” – w jego własnej głowie.

Błąd antropologiczny wskazany przez Ratzingera doprowadził cywilizację chrześcijańskiego Zachodu do stanu głębokiego kryzysu, na którego istotę wskazał Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*¹⁷. Jest nim konflikt, którym naznaczona jest cywilizacja naszej epoki – epoki, jak ujmuje to encyklika, zdominowanej przez świeckość: „Poszukując najgłębszych korzeni walki między «kulturą życia» a «kulturą śmierci», nie możemy uznać za jej jedyną przyczynę [...] wynaturzonej idei wolności. Trzeba dojść do sedna dramatu, jaki przeżywa współczesny człowiek: jest nim osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka, zjawisko typowe w kontekście społecznym i kulturowym zdominowanym przez sekularyzm, którego wpływy przenikają nawet do wnętrza wspólnot chrześcijańskich i wystawiają je na próbę. Kto poddaje się oddziaływaniu tej atmosfery, łatwo może się znaleźć w zamkniętym kole, które wciąga go niczym straszliwy wir: tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga”¹⁸.

¹³ Por. tamże, s. 198.

¹⁴ Por. tamże, s. 199.

¹⁵ Zob. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London 2007.

¹⁶ Tamże, s. 771. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – T.G.

¹⁷ Zob. J a n P a w e ł II, Encyklika o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 4(172), s. 4-50.

¹⁸ Tamże, nr 21, s. 13.

W innym miejscu tej profetycznej encykliki Jan Paweł II powtórzył wezwanie św. Pawła: „«Postępujcie jak dzieci światłości! [...] Badajcie, co jest miłe Panu. I nie miejcie udziału w bezowocnych czynach ciemności» (Ef 5, 8.10-11). We współczesnym kontekście społecznym, naznaczonym przez dramatyczną walkę między «kulturą życia» a «kulturą śmierci», należy wykształcić w sobie silny zmysł krytyczny, pozwalający na rozeznanie prawdziwych wartości i autentycznych potrzeb»¹⁹.

To wezwanie odnosi się do wyborów moralnych bezpośrednio modelujących kształt kultury tak, że – zależnie od podejmowanych decyzji – służy ona życiu albo śmierci. Od roku 1995, w którym – w siedemnastym roku swego pontyfikatu – Jan Paweł II przypomniał swoim współczesnym: „*de vitae humanae inviolabili bono*”, sprawy świata oglądanego z perspektywy tej wyjątkowo wrażliwej kwestii ludzkiego życia przybrały bardzo niepokojący kształt; wystarczy wspomnieć o zmianach prawnych z roku 2021 skutkujących radykalnym wzrostem stosowania eutanazji w Kanadzie czy o wpisaniu w roku 2024 tak zwanego „prawa do aborcji” do konstytucji francuskiej.

W artykule z jesieni roku 2024 – trzeźwo komentującym zwycięstwo Donalda Trumpa, przez wiele osób postrzegane jako nadzieja na zasadnicze osłabienie wpływów „kultury śmierci” – Alan Fimister (współautor interesującego kompendium filozofii polityki²⁰) zrekapitulował stan wojny dwóch kultur: „Pośród diabolicznej anarchii, neo-pogromów, małżeństw osób tej samej płci, samobójstw osób starszych i chorych oraz ludzi okaleczających się, aby dostosować się do ułudy, jakoby zostali uwięzieni w niewłaściwym ciele, może się wydawać, że nie ma nadziei na uspokojenie spraw na tej ziemi. Niewątpliwie godzina jest późna”²¹. Intencją Fimistera – intelektualisty zaangażowanego w obronę praw tradycyjnie rozumianej rodziny – jest jednak podtrzymanie chrześcijańskiej nadziei; stanowiącej również lejtmotyw *Evangelium vitae*, encykliki wzywającej do nadziei. W artykule Fimistera wezwanie do praktykowania cnoty nadziei wsparte zostało słowami Johna Henry’ego Newmana kończącymi jego mowę znaną jako Biglietto Speech, wygłoszoną w rzymskim Palazzo della Pigna po otrzymaniu „biglietto” z informacją o nominacji kardynalskiej: „Kościół nie ma nic innego do zrobienia, jak tylko wykonywać swoje właściwe obowiązki z ufnością i spokojem; stać w miejscu i ujrzeć zbawienie

¹⁹ Tamże, nr 95, s. 45.

²⁰ Zob. T. C r e a n, A. F i m i s t e r, *Integralism: A Manual of Political Philosophy*, Editiones Scholasticae, Neunkirchen-Seelscheid 2020.

²¹ A. F i m i s t e r, *Say Not the Struggle Nought Availeth*, „Voice of the Family”, 13 XI 2024, Voice of the Family: A Lay Initiative Formed to Defend Catholic Teaching on the Family, <https://voiceofthefamily.com/say-not-the-struggle-nought-availeth/>.

Boże”²². Mówcy chodzi tutaj o nadzieję człowieka pokornego, o którym mówi werset jedenasty Psalmu 37, kończący tę wypowiedź: „Natomiast pokorni posiadą ziemię / i będą się rozkoszować wielkim pokojem”. Wystąpienie osnute jest wokół wyznania Newmana, że przez całe życie sprzeciwiał się on liberalizmowi w religii, to jest przekonaniu, że nie ma w niej żadnej pozytywnej prawdy. W tym kontekście nadzieja człowieka pokornego, ze spokojem oczekującego, że ujrzy zbawienie Boże, okazuje się przyłgnięciem do prawdy religii objawionej.

Ów sugestywny akt nadziei wybitnego myśliciela nabiera nowego znaczenia w kontekście tej okoliczności, że niniejszy tom „Ethosu. Kwartalnika Instytutu Jana Pawła II KUL” ukazuje się na początku posługi papieża Leona XIV, do której szczególnie ważnych aktów u jej początku należy ogłoszenie św. Johna Henry’ego Newmana doktorem Kościoła. Równocześnie Papież od razu okazał się kimś wyraźnie dostrzegającym potrzebę obrony kultury życia. W pierwszej homilii zauważył, że świat zdający się na „technologię, pieniądze, sukces, władzę, przyjemności”²³ bez wahania odrzuca Chrystusa, gdy tylko uzna, że stawiane przez Niego wymagania są zbyt uciążliwe. Przy innej okazji swoją rolę Papież określił jako naśladownictwo Mistrza, który przyszedł „«łowić» ludzkość, aby ocalić ją z wód zła i śmierci”²⁴. Wierność tej misji w zeświecczonym świecie zdominowanym przez liberalizm jest – nawiążmy do słynnego tytułu wyboru tekstów Newmana w przekładzie Stanisława Brzozowskiego²⁵ – „przyświadczeniem” prawomocności nadziei.

Autorzy prezentowanego tu tomu to myśliciele, o których również można powiedzieć, że „przyświadcza” nadziei. Chociaż dostrzegają cywilizacyjny kryzys, nie poddają się rozpacz, ale poszukują dróg ratunku. Jove Jim S. Aguas w artykule *Just Society and the Culture of Peace*, poświęconym potrzebie starań we współczesnym świecie o „społeczeństwo sprawiedliwe i kulturę pokoju”²⁶, zauważa na przykład, że należy się przeciwstawić „wszelkim ideologiom, które niszczą lub poniżają człowieka w imię stanowisk populistycznych, materialistycznych i konsumpcyjnych”²⁷. Odwołując się do bogatej refleksji

²² J.H. Newman, „*Biglietto*” *Speech*, The National Institute for Newman Studies: A Newman Reader, <https://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html>.

²³ Leon XIV, *Homilia podczas Mszy Świętej „Pro Ecclesia”* (Watykan, 9 V 2025), The Holy See, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>.

²⁴ Tenże, *Homilia podczas celebracji eucharystycznej na rozpoczęcie posługi Piotrowej biskupa Rzymu* (Watykan, 18 V 2025), The Holy See, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pl/homilies/2025/documents/20250518-inizio-pontificato.html>.

²⁵ Zob. J.H. Newman, *Przyświadczenia wiary*, tłum. S. Brzozowski, Nakładem Księgarni Polskiej B. Połonieckiego, Lwów 1915.

²⁶ Zob. J.J.S. Aguas, *Just Society and the Culture of Peace*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38(2025) nr 3(151), s. 121-154.

²⁷ Tamże, s. 128.

filozoficznej i teologicznej dotyczącej godności człowieka – refleksji obecnej w myśli Arystotelesa i Tomasza z Akwinu oraz papieży poruszających tak zwaną „kwestię społeczną” (łac. *res socialis*): Leona XIII, Piusa XI, Jana XXIII, Jana Pawła II i Franciszka – Aguas przypomina, że Kościół katolicki nigdy nie utracił nadziei, iż możliwa jest realizacja pozytywnej wizji pokojowego świata. Ksiądz Stanisław Fel z kolei, omawiając kwestię praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II, unaocznia inspirującą rolę zarówno papieskiej refleksji w tej dziedzinie, jak i twórczości filozoficznej Karola Wojtyły dla kwestii kultury życia, w różnych dziedzinach jej urzeczywistniania się²⁸. Wszystkie teksty zebrane w niniejszym tomie – z różną intensywnością i na różnych polach refleksji: teologicznej, filozoficznej, politologicznej, socjologicznej, a także pedagogicznej – stanowią wyraz uważnego namysłu nad wyzwaniem kultury u kresu pierwszej ćwierci dwudziestego pierwszego wieku. Czytelnik znajdzie w nich nie tylko raport o cywilizacji w stanie kryzysu, ale przede wszystkim racjonalne pytanie, jak uchronić człowieka i jego środowisko życia od katastrofy.

Podsumowując jubileusz roku 2000 – otwierający nowe tysiąclecie dziejów człowieka i dziejów chrześcijaństwa – Jan Paweł II wzywał, aby wypłynąć na głębie z nadzieją, która „zawieść nie może» (Rz 5,5)”²⁹. Te same słowa św. Pawła rozpoczynają bullę *Spes non confundit*³⁰, ogłaszającą trwający obecnie jubileusz roku 2025. Treść nowego tomu „Ethosu. Kwartalnika Instytutu Jana Pawła II KUL” dobrze współbrzmi z tymi wezwaniem.

Tomasz Garbol

²⁸ Zob. S. Fel, *Uniwersalne kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych. Jana Pawła II koncepcja praw człowieka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38(2025) nr 3(151), s. 174-198.

²⁹ J a n P a w e ł II, List apostolski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio ineunte*, nr 58, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 22(2001) nr 2(230), s. 23.

³⁰ Zob. F r a n c i s z e k, Bulla ogłaszająca Jubileusz Zwyczajny Roku 2025 *Spes non confundit*, nr 1, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html.



FROM THE EDITORS

BEFORE THE TWILIGHT OF THE WEST

“Tramonto dell’Occidente?” (The twilight of the West?)¹ and “Requiem per l’Occidente” (Requiem for the West)² are the titles of two essays by Giorgio Agamben published, in a series “Una Voce,” in the online magazine *Quodlibet* in 2024. For many years now, Agamben has focused his reflection on an analysis of the currently ongoing transformation of Western civilization: the transformation which essentially consists in secularization. However, the Italian thinker does not see the process in question as simply one of “disenchantment” that triggers abandonment of the theistic worldview. Rather, he tends to adopt Carl Schmitt’s insight that „in modernity, theology continues to be present and active in an eminent way.”³

The same phenomenon, namely that of religious or quasi-religious attitudes pervading culture under the guise of its reluctance towards outlooks on reality modelled by religious faith, was addressed by John Paul II in his conversation with Vittorio Messori. “The process of turning away from the God of the Fathers, from the God of Jesus Christ, from the Gospel, and from the Eucharist did not bring about a rupture with a God who exists outside of the world. In fact, the God of the deists was always present; perhaps He was even present in the French Encyclopedists, in the work of Voltaire and of Jean-Jacques Rousseau, and even more so in Isaac Newton’s *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, which marked the beginning of modern physics,”⁴ said the Pope. Yet, to this observation, he added a significant remark: “This God, however, is decidedly a God outside of the world. To a mentality shaped by a naturalistic consciousness of the world, a God present in the world appeared

¹ See Giorgio Agamben, “Tramonto dell’occidente?” *Quodlibet*, February 19, 2024, Quodlibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-tramonto-dell-u2019occidente>.

² See Giorgio Agamben, “Requiem per l’Occidente,” *Quodlibet*, July 11, 2025, Quodlibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-requiem-per-l-u2019occidente>.

³ Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, trans. Lorenzo Chiesa (with Matteo Mandarini) (Stanford, California: Stanford University Press, 2011), EPUB (Chapter I, “The Two Paradigms”).

⁴ John Paul II, *Crossing the Threshold of Hope*, ed. Vittorio Messori, trans. Jenny McPhee and Martha McPhee (New York: Alfred A. Knopf, 1994), 52–53.

useless; similarly, a God working through man turned out to be useless to modern knowledge, to the modern science of man, which examines the workings of the conscious and the subconscious. The rationalism of the Enlightenment put to one side the true God—in particular, God the Redeemer.”⁵ While showing the implications of the option for “a God outside the world,” John Paul II used the phrase “live ... as if God did not exist,”⁶ which in time became an important point of reference in the debates on the state of a culture with Christian roots.

In a culture which promotes living “as if God did not exist,” the concept of the Redeemer is considered as being in conflict with reason, which—as opposed to God—remains the crucial point of reference for human aspirations and actions. The idea of “a God outside of the world” in turn—which, according to John Paul II, is merely “an unverifiable hypothesis”⁷—is not in conflict with the model of life “as if God did not exist,” since it does not prevent reason from aspiring to wield full power.

In 1994, when Messori’s extensive interview with John Paul II was published, the pontificate of the Polish Pope was over halfway through, and, at that time, one might have already witnessed the beginning of the abandonment of the positivist belief in the omnipotence of human reason which makes its inferences based almost exclusively on the empirical view of reality. In the awoken longing for the sacred—explored by thinkers such as Mircea Eliade—John Paul II would see a testimony to the self-preservation instinct of the civilization which had introduced a necessary correction in the paradigm of one-dimensional thinking that would have otherwise made it blind to an entire spectrum of experience described in a symbolic and metaphorical language rather than in the language of mathematics exclusively.⁸

The timelessness and the popularity of the philosophy of religion—not only in its phenomenological variety, to which John Paul II refers in his conversation with Messori—prompted a hope that the Christian culture would find a favorable environment for its growth. However, the Pope clearly saw the risk that the new interest in spirituality might take the form of a new gnosis, such as, for instance, New Age, a conglomeration of the sort. While avoiding an open confrontation with the New Age beliefs, John Paul II would clearly point to the openly anti-Christian character of the philosophical ideas and para-religious practices which, as its elements, were “in distinct, if not declared, conflict with all that is essentially

⁵ Ibidem, 53.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem.

⁸ In Messori’s conversation with John Paul II, Eliade is mentioned as a representative of hermeneutic thinking which explores the meanings of the symbolic language. See *ibidem*, 35. Although Mircea Eliade passed away in 1986, his work was still vividly discussed in the 1990s.

Christian.”⁹ The gnostic anti-Christianism—which in the years to come would manifest its still new varieties and which soon began to openly challenge Christianity it deemed an obstacle on the path to a “brave new world”—was considered by the Pope as a manifestation of the phenomenon of man repeatedly usurping the place of God and wishing to replace the Revelation present in God’s Word with a human invention, with what John Paul II called “purely human words.”¹⁰

The Pope’s critique of anti-Christianism did not result from his intention to defend the position of the Church in the world. Rather, John Paul II wished to express his concern about the destructive potential of such intellectual currents, which he considered as dangerous to culture as much as to individual persons. Already at the time of the intellectual ferment accompanying the Second Vatican Council—which, as we know, greatly contributed to Karol Wojtyła’s intellectual formation—Joseph Ratzinger shared his anxiety about the anti-sacramental nature of the postwar culture. He noticed the paradox of the time, one rarely, if ever, recognized today: the fact that the proliferation of sacramental theology, unprecedented in the history of Christianity and triggered by the rediscovery of the spiritual riches of ancient Christian liturgy, was accompanied by an equally unprecedented anti-sacramental nature of the culture of the time: “In a time when we have grown accustomed to seeing in the substance of things nothing but the material for human labor—when, in short, the world is regarded as matter and matter as material—initially there is no room left for that symbolic transparency of reality toward the eternal on which the sacramental principle is based.... The contemporary understanding of the world is functionalist: it sees things merely as things, as a function of human labor and accomplishment, and given such a starting point, it is no longer possible to understand how a ‘thing’ can become a ‘sacrament.’”¹¹ Another aspect of the paradox lies in that the materialist anti-sacramentalism of culture disembodies man: “The error of anti-sacramental idealism consists in the fact that it wants to make man into a pure spirit in God’s sight. Instead of a man, the only thing remaining is a ghost that does not exist, and any religiosity that tried to build on such foundations has built on shifting sand.”¹² According to the German theologian, the disembodiment anti-sacramental attitude is “based on

⁹ Ibidem, 90.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Joseph Ratzinger, *Collected Works*, ed. Gerhard Ludwig Muller et al., vol. 2, *Theology of the Liturgy*, ed. Michael J. Miller, trans. John Saward et al. (San Francisco, Ignatius Press, 2014), EPUB (Part B: “Typos—Misterium—Sacramentum, I. The Sacramental Foundation of Christian Existence; 1. Preliminary Considerations: The Crisis of the Sacramental Idea in Modern Consciousness”).

¹² Ibidem (Part B: “Typos—Misterium—Sacramentum, I. The Sacramental Foundation of Christian Existence; 4. The Meaning of Sacraments Today”).

a twofold anthropological error”¹³ which combines the heresy inherent in idealism with that characteristic of the Marxist positions. The idealistic component of the anthropological error—which reached its extreme in the writings of Johann Gottlieb Fichte—consists in the misreading of human nature as that of an autonomous spirit combining will and freedom, and thus capable of forming himself completely by himself.¹⁴ On the other hand, it was Marxism that put forward the idea that man is merely *homo faber*, to whom things in themselves are no more than functions of his work; neither things nor their symbolic meaning have any relevance to him, which eliminates the very basis of sacramental life.¹⁵

Four decades later, in his work entitled *A Secular Age*,¹⁶ Charles Taylor wrote about the problem he described as an “excarnation”¹⁷ of Christianity, the essence of which lay in “a transfer out of embodied, ‘enfleshed’ forms of religious life, to those which are ‘more in the head.’”¹⁸ The Canadian philosopher considers it as obvious that the process of “excarnation” was in conflict with the mystery of the Divine incarnation, which is among the most essential truths of the Christian faith. While looking at the phenomenon in question from a wide perspective of various religious and philosophical traditions, Taylor takes into consideration, among others, objects endowed with sacramental power, acknowledging with regret, that the power our predecessors found in them can hardly be found in a culture that persuades man that the consolation he wants to find resides “in the head”¹⁹; indeed, in his own head.

The anthropological error Ratzinger identified resulted in that the civilization of the Christian West entered the state of a deep crisis, the essence of which was described by John Paul II in his Encyclical *Evangelium Vitae*.²⁰ The nature of the crisis—expounds the Pope—is the conflict that marks our civilization, which is dominated by secularism: “In seeking the deepest roots of the struggle between the ‘culture of life’ and the ‘culture of death,’ we cannot restrict ourselves to the perverse idea of freedom.... We have to go to the heart of the tragedy being experienced by modern man: the eclipse of the sense of God and of man, typical of a social and cultural climate dominated by secularism, which, with its ubiquitous tentacles, succeeds at times in putting Christian communities

¹³ See *ibidem*.

¹⁴ See *ibidem*.

¹⁵ See *ibidem*.

¹⁶ See Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

¹⁷ *Ibidem*, 554.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, 613.

²⁰ See John Paul II, Encyclical on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

themselves to the test. Those who allow themselves to be influenced by this climate easily fall into a sad vicious circle: when the sense of God is lost, there is also a tendency to lose the sense of man, of his dignity and his life; in turn, the systematic violation of the moral law, especially in the serious matter of respect for human life and its dignity, produces a kind of progressive darkening of the capacity to discern God's living and saving presence."²¹

In his prophetic encyclical, in another place, John Paul II repeats St. Paul's exhortation, "'Walk as children of light ... and try to learn what is pleasing to the Lord. Take no part in the unfruitful works of darkness' (Eph 5:8,10–11). In our present social context, marked by a dramatic struggle between the 'culture of life' and the 'culture of death,' there is need to develop a deep critical sense, capable of discerning true values and authentic needs."²² The Pope's appeal refers to the moral choices which directly affect the shape of the culture in which we live, so that—depending on our decisions—it serves either life or death. Since 1995, which was the seventeenth year of the pontificate of John Paul II and the year in which the Pope reminded his contemporaries that "de vitae humanae inviolabili bono," the world, as seen from the perspective of this particularly sensitive issue pertaining to human life, has assumed a shape that cannot but arouse anxiety. Suffice it to mention the bill passed in 2021 in Canada, resulting in a radical increase in the number of euthanasia deaths in that country, or the inclusion of the so-called "right to choose" in the French Constitution in 2024.

In his article written in the fall of 2024, in which he soberly commented upon the victory of Donald Trump in the presidential election, perceived by many as a chance for a significant weakening of the "culture of death," Alan Fimister (the co-author of an interesting manual of political philosophy)²³ summed up the current state of the war between the two cultures: "Amidst the diabolical anarchy, neo-pogroms, sodomarriage, the self-slaughter of the elderly and the sick, and people mutilating themselves to conform to their delusions about being trapped in the wrong body, it may seem as if there is no hope for the tranquility of order on this earth. Undoubtedly the hour is late."²⁴

However, Fimister, an intellectual committed to the defense of the rights of the traditional family, wishes, above all, to contribute to upholding the Christian hope, which is also the leitmotif of *Evangelium Vitae*, an encyclical calling for hope. In Fimister's article, the appeal to sustain the virtue of hope

²¹ Ibidem, Section 21.

²² Ibidem, Section 95.

²³ See Thomas Crean and Alan Fimister, *Integralism: A Manual of Political Philosophy* (Neunkirchen-Seelscheid: Editiones Scholasticae, 2020).

²⁴ See Alan Fimister, "Say Not the Struggle Nought Availeth," *Voice of the Family*, November 13, 2024, Voice of the Family: A Lay Initiative Formed to Defend Catholic Teaching on the Family, <https://voiceofthefamily.com/say-not-the-struggle-nought-availeth/>.

is backed up by the words of John Henry Newman concluding his “Biglietto Speech,” which he delivered in the Palazzo della Pigna, upon receiving the formal message (*biglietto*) that he would be made cardinal by the Pope: “Commonly the Church has nothing more to do than to go on in her own proper duties, in confidence and peace; to stand still and to see the salvation of God.”²⁵ Indeed, Newman was referring to the hope a humble person cherishes which is also expressed in the concluding lines of Psalm 37: “But the poor will inherit the earth, / will delight in great prosperity” (Ps 37:11). In his speech, Newman confessed that all his life he had opposed the spirit of liberalism in religion: the doctrine that there is no positive truth in religion. Against such a background, the hope cherished by a humble person quietly awaiting salvation granted by God turns out an assent to the truth of the revealed faith.

The powerful act of hope on the part of the eminent English thinker gains a new meaning in the context of the fact that the current volume of *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* is published at the threshold of the pontificate of Pope Leo XIV, among whose very first decisions was designating St. John Henry Newman a Doctor of the Church. The new Pope has simultaneously shown himself as discerning the need to defend the culture of life. In his first homily, he observed that a world that resorts to securities such as “technology, money, success, power, or pleasure”²⁶ will not hesitate to reject Christ, once it decides that his demands are irksome. On another occasion, Pope Leo XIV defined his role as that of one following in the footsteps of the “‘fisher’ of humanity”²⁷ in order to “draw it up from the waters of evil and death.”²⁸ Faithfulness to this mission in a secularized world dominated by liberalism is—to refer to the well-known title of Newman’s essay²⁹—tantamount to giving assent to the validity of hope.

The authors of the articles compiled in the present volume are also thinkers who can be described as “giving an assent” to hope. Although they are aware of the present civilizational crisis, they do not fall into despair but look for

²⁵ John Henry Newman, “Biglietto Speech,” The National Institute for Newman Studies: A Newman Reader, <https://www.newmanreader.org/works/addresses/file2.html>.

²⁶ “Homily of the Holy Father Leo XIV during the Holy Mass *Pro Ecclesia*” (Vatican, May 9, 2025), The Holy See, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>.

²⁷ “Homily of the Holy Father Leo XIV during the Holy Mass for the Beginning of the Pontificate” (Vatican, May 18, 2025), The Holy See, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/homilies/2025/documents/20250518-inizio-pontificato.html>.

²⁸ Ibidem.

²⁹ See John Henry Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (London: Burns, Oates & Co., 1874).

ways of rescue. In his article entitled “Just Society and the Culture of Peace,”³⁰ Jove Jim S. Aguas emphasizes that “we need to confront any ideology that destroys or degrades the human person based on a populist, materialistic, and consumerist orientation.”³¹ Drawing on the rich philosophical and theological reflection on the dignity of the human being present in the thought of Aristotle and Thomas Aquinas, as well as in the teaching of the Popes who focused on the so-called “social question” (*res socialis*), i.e., Leo XIII, Pius XI, John XXIII, John Paul II, and Francis, Aguas stresses that the Catholic Church has never lost the hope in the plausibility of the positive vision of a peaceful world. Fr. Stanisław Fel, in turn, while discussing the issue of human rights in the teaching of John Paul II, shows an inspiring role of the Pope’s insights in this field, as well the significance of the philosophical work of Karol Wojtyła to the question of the culture of life in its diverse manifestations.³² All the articles—with various intensity and on various planes, such as theology, philosophy, political philosophy, sociology, and pedagogy—comprise penetrating insights into the challenges posed before us by the culture of the first twenty-five years of the twenty first century. What the readers will find in these papers is not merely a report on a civilization in crisis, but—above all—a rational question of how to protect humanity and its living environment from a catastrophe.

In his reflection at the close of the Great Jubilee of the Year 2000, which simultaneously opened a new millennium of the history of humanity and Christianity, John Paul II called us to “put out into the deep” (Lk 5:4) with the hope that “does not disappoint” (Rom 5:5).³³ It is with the very same words of St. Paul’s that Pope Francis opened his Bull of Indiction of the—currently celebrated—Ordinary Jubilee of the Year 2025 *Spes Non Confundit*.³⁴ The contents of the current volume of *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* well resonate with these exhortations.

Tomasz Garbol

Translated by Dorota Chabrajka

³⁰ See Jove Jim S. Aguas, “Just Society and the Culture of Peace,” *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 38, no. 3 (151) (2025): 121–54.

³¹ Ibidem: 128.

³² See Stanisław Fel, “Uniwersalne kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych: Jana Pawła II koncepcja praw człowieka,” *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 38, no. 3 (151) (2025): 174–98.

³³ John Paul II, “Apostolic Letter at the Close of the Great Jubilee of the Year 2000 *Novo millennio ineunte*, Section 58, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html.

³⁴ See Francis, Bull of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025 *Spes Non Confundit*, Section 1, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html.

JAN PAWEŁ II
„CZYŻ JESTEM STRÓŻEM BRATA MEGO?” (Rdz 4,9)
WYNATURZONE POJĘCIE WOLNOŚCI

JOHN PAUL II
“AM I MY BROTHER’S KEEPER?” (Gen 4:9)
A PERVERSE IDEA OF FREEDOM

JAN PAWEŁ II

„CZYŻ JESTEM STRÓŻEM BRATA MEGO?” (Rdz 4,9)
Wynaturzone pojęcie wolności*

[...]

Zadane przez Boga pytanie: „Cóżś uczynił?” (Rdz 4,10) zdaje się jakoby wezwaniem skierowanym do Kaina, aby wyszedł poza materialną rzeczywistość swojego zbrodniczego czynu i dostrzegł całą jego grozę w motywacjach, które dały mu początek, i w konsekwencjach, które zeń wynikają.

Decyzje wymierzone przeciw życiu rodzą się czasem z trudnych czy wręcz dramatycznych doświadczeń głębokiego cierpienia, samotności, całkowitego braku perspektyw ekonomicznych, depresji i lęku o przyszłość. Tego rodzaju okoliczności mogą także znacznie złagodzić odpowiedzialność subiektywną, a w konsekwencji także winę tych, którzy podejmują takie decyzje, ze swej natury zbrodnicze. Niemniej problem ten wykracza dzisiaj poza sytuacje osobiste, chociaż ich znaczenia pominąć nie można. Występuje on bowiem także na płaszczyźnie kulturowej, społecznej i politycznej, gdzie ujawnia się jego aspekt najbardziej szkodliwy i niepokojący, a mianowicie tendencja – coraz bardziej rozpowszechniona – do interpretowania wymienionych tu przestępstw przeciw życiu jako uprawnionych przejawów wolności osobistej, które należy uznawać i chronić jako autentyczne prawa jednostki.

W ten sposób dokonuje się tragiczny w skutkach zwrot w długim procesie historycznym, który doprowadziwszy do odkrycia idei „praw człowieka” – jako wrodzonych praw każdej osoby, uprzednich wobec konstytucji i prawodawstwa jakiegokolwiek państwa – popada dziś w zaskakującą sprzeczność: właśnie w epoce, w której uroczyście proklamuje się nienaruszalne prawa osoby i publicznie deklaruje wartość życia, samo prawo do życia jest w praktyce łamane i deptane, zwłaszcza w najbardziej znaczących dla człowieka momentach jego istnienia, jakimi są narodziny i śmierć.

* Fragment Encykliki o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* (nr 18-20) z roku 1995. Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 4(172), s. 11-13.

Z jednej strony różne deklaracje praw człowieka oraz liczne inicjatywy, które się do nich odwołują, wskazują na pogłębianie się w całym świecie wrzłości moralnej, bardziej skłonnej uznać wartość i godność każdej ludzkiej istoty jako takiej, bez względu na jej rasę, narodowość, religię czy poglądy polityczne i pochodzenie społeczne.

Z drugiej strony, w kontraście z tymi wzniosłymi deklaracjami pozostają, niestety, fakty tragicznie im przeczące. Ta sytuacja jest tym bardziej niepokojąca, czy raczej tym bardziej gorsząca, że powstaje właśnie w społeczeństwie, dla którego gwarancja ochrony praw człowieka stanowi główny cel i zarazem powód do chluby. Jak można pogodzić te wielokrotnie powtarzane deklaracje zasad z nieustannym mnożeniem się zamachów na życie i z powszechnym ich usprawiedliwianiem? Jak pogodzić te deklaracje z odtrąceniem słabszych, bardziej potrzebujących pomocy, starców i tych, których życie dopiero się poczęło? Te zamachy są jawnym zaprzeczeniem szacunku dla życia i stanowią radykalne zagrożenie dla całej kultury praw człowieka. Zagrożenie to może ostatecznie podważyć sam sens demokratycznego współistnienia: nasze miasta przestaną być wspólnotami ludzi „żyjących razem”, a staną się społecznościami zapomnianych, zepchniętych na margines, odtrąconych i skazanych na zagładę. Gdy zaś przyjrzymy się szerszej sytuacji światowej, czyż nie zauważymy bez trudu, że te deklaracje praw osób i narodów, głoszone na forum konferencji międzynarodowych, są jedynie jałową retoryką, jeżeli nie towarzyszy im zdemaskowanie egoizmu krajów bogatych, które zamykają krajom ubogim dostęp do rozwoju albo uzależniają go od absurdalnych zakazów prokreacji i tym samym przeciwstawiają rozwój samemu człowiekowi? Czyż nie należałoby poddać pod dyskusję samych systemów ekonomicznych, przyjmowanych przez niektóre państwa często pod wpływem nacisków i uwarunkowań o charakterze międzynarodowym, a kształtujących i utrwalających sytuacje niesprawiedliwości i przemocy, które obrażają i depczą ludzką godność całych społeczeństw?

Gdzie leżą przyczyny tak paradoksalnej sprzeczności?

Możemy je odkryć poprzez całościową ocenę zjawisk w dziedzinie kultury i moralności, poczynając od tej mentalności, która doprowadzając do skrajności, a nawet wypaczając pojęcie subiektywności, uznaje za posiadacza praw tylko tego, kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych. Czyż można jednak pogodzić takie założenie z uznaniem człowieka za istotę, którą nie można „rozporządzać”? Teoria praw człowieka opiera się właśnie na uznaniu faktu, że człowiek, inaczej niż zwierzęta i rzeczy, nie może podlegać niczyjemu panowaniu. Trzeba tu wspomnieć także o pewnym sposobie myślenia, który skłonny jest utożsamiać godność osobową ze zdolnością do bezpośredniego porozumiewania się z innymi za pomocą języka – w sposób doświadczalnie

sprawdzalny. Jest oczywiste, że w takich warunkach nie ma na świecie miejsca dla kogoś, kto – jak na przykład nienarodzone dziecko albo człowiek umierający – jest podmiotem strukturalnie słabym, wydaje się zupełnie zdany na łaskę innych osób, jest od nich całkowicie uzależniony i umie się porozumiewać tylko niesłyszalnym językiem głębokiej symbiozy uczuć. Tak więc czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji między osobami i współżycia społecznego staje się siła. Jest to jednak dokładne zaprzeczenie tego, do czego dążyło w ciągu dziejów państwo prawa jako wspólnota, w której „racja siły” zostaje zastąpiona przez „siłę racji”.

Na innej płaszczyźnie źródłem sprzeczności między oficjalnymi deklaracjami praw człowieka a ich tragiczną negacją w praktyce jest pojęcie wolności, które absolutyzuje znaczenie jednostki ludzkiej, przekreślając jej odniesienie do solidarności z innymi, do pełnej akceptacji drugiego człowieka i do służenia innym. Chociaż prawdą jest, że do eliminacji życia poczętego czy dobiegającego kresu dochodzi w niektórych przypadkach pod wpływem złe pojętego altruizmu albo zwykłej ludzkiej litości, nie można zaprzeczyć, że tego rodzaju kultura śmierci jako taka jest wyrazem całkowicie indywidualistycznego pojęcia wolności, która staje się ostatecznie wolnością „silniejszych”, wymierzoną przeciw słabszym, skazanym na zagładę.

Właśnie w ten sposób można interpretować odpowiedź Kaina na pytanie Boga: „Gdzie jest brat twój, Abel?”: „Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?” (Rdz 4,9). Tak, każdy człowiek jest „stróżem swego brata”, ponieważ Bóg powierza człowieka człowiekowi. I właśnie w perspektywie tego zawierzenia Bóg obdarza każdego człowieka wolnością, w której istotne znaczenie ma wymiar relacyjny. Wolność jest wielkim darem Stwórcy, jako że ma służyć osobie i jej spełnieniu, które dokonuje się przez dar z siebie i otwarcie się na drugiego człowieka. Natomiast absolutyzacja wolności w indywidualistycznym ujęciu prowadzi do ogołocenia jej z pierwotnej treści oraz do przekreślenia jej najgłębszego powołania i godności.

Trzeba tu zwrócić uwagę na jeszcze głębszy aspekt problemu: wolność zapiera się samej siebie, zmierza do autodestrukcji i do zniszczenia drugiego człowieka, gdy przestaje uznawać i respektować konstytutywną więź, jaka łączy ją z prawdą. Ilekroć wolność, pragnąc wyswobodzić się od wszelkiej tradycji i autorytetu, zamyka się nawet na pierwotne najbardziej oczywiste pewniki prawdy obiektywnej i powszechnie uznawanej, stanowiącej podstawę życia osobistego i społecznego, wówczas człowiek nie przyjmuje już prawdy o dobru i złu jako jedynej i niepodważalnego punktu odniesienia dla swoich decyzji, ale kieruje się wyłącznie swoją subiektywną i zmienną opinią lub po prostu swym egoistycznym interesem i kaprysem.

Ta koncepcja wolności prowadzi do głębokiego zniekształcenia życia społecznego. Jeżeli promocja własnego „ja” jest pojmowana w kategoriach

absolutnej autonomii, prowadzi nieuchronnie do negacji drugiego człowieka; jest on postrzegany jako wróg, przed którym trzeba się bronić. W ten sposób społeczeństwo staje się zbiorowością jednostek żyjących obok siebie, ale niepołączonych wzajemnymi więzami: każdy pragnie zrealizować swoje cele niezależnie od innych czy wręcz dąży do własnych korzyści kosztem innych. Jednakże fakt, że także inni mają podobne dążenia, zmusza do poszukiwania jakiejś formy kompromisu, jeżeli społeczeństwo ma zagwarantować każdemu możliwie jak najwięcej wolności. W ten sposób zanika wszelkie odniesienie do wspólnych wartości i do prawdy absolutnej, uznawanej przez wszystkich: życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu. Wszystko staje się wówczas przedmiotem umowy i negocjacji; także owo pierwsze z podstawowych praw, jakim jest prawo do życia.

Otóż to właśnie ma dziś miejsce także na scenie polityki i państwa: pierwotne i niezbywalne prawo do życia staje się przedmiotem dyskusji lub zostaje wręcz zanegowane na mocy głosowania parlamentu lub z woli części społeczeństwa, choćby nawet liczebnie przeważającej. Jest to zgubny rezultat nieograniczonego panowania relatywizmu: „prawo” przestaje być prawem, ponieważ nie jest już oparte na mocnym fundamencie nienaruszalnej godności osoby, ale zostaje podporządkowane woli silniejszego. W ten sposób demokracja, sprzeniewierzając się własnym zasadom, przeradza się w istocie w system totalitarny. Państwo nie jest już „wspólnym domem”, gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nienarodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy.

Można odnieść wrażenie, że wszystko odbywa się z pełnym poszanowaniem praworządności, przynajmniej w tych przypadkach, gdy prawa dopuszczające przerywanie ciąży lub eutanazję zostają przegłosowane zgodnie z tak zwanymi zasadami demokratycznymi. W rzeczywistości mamy tu jednak do czynienia jedynie z tragicznym pozorem praworządności, zaś ideał demokratyczny – który zasługuje na to miano tylko wówczas, gdy uznaje i chroni godność każdej osoby – zostaje zdradzony u samych podstaw: „Czyż można mówić o godności każdej osoby, kiedy pozwala się na zabijanie tej najsłabszej i najbardziej niewinnej? W imię jakiej sprawiedliwości poddaje się osoby najbardziej niesprawiedliwej dyskryminacji, uznając niektóre z nich za godne obrony, a odmawiając tej godności innym?”¹. Pojawienie się takich sytuacji

¹ Jan Paweł II, *Nel rispetto del diritto alla vita risiede la vera dignità dell'Europa* (Przemówienie do uczestników sympozjum naukowego na temat „Prawo do życia a Europa”, Watykan, 18 XII 1987), w: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, t. 10 (1987), cz. 3, Libreria Editrice Vaticana, [Città del Vaticano] 1988, s. 1446n.

oznacza, że działają już mechanizmy, które prowadzą do zaniku prawdziwego ludzkiego współżycia i do rozpadu samego organizmu państwowego.

Rewindykacja prawa do przerywania ciąży, dzieciobójstwa i eutanazji oraz prawne jego uznanie jest równoznaczne z przyjęciem wynaturzonej i nikczemnej wizji ludzkiej wolności: z uznaniem jej za absolutną władzę nad innymi i przeciw innym. To jednak oznacza śmierć prawdziwej wolności: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8,34).

JOHN PAUL II

“AM I MY BROTHER’S KEEPER?” (Gen 4:9)
A Perverse Idea of Freedom*

The Lord’s question: “What have you done?” (Gen 4:10), seems almost like an invitation addressed to Cain to go beyond the material dimension of his murderous gesture, in order to recognize in it all the gravity of the motives which occasioned it and the consequences which result from it.

Decisions that go against life sometimes arise from difficult or even tragic situations of profound suffering, loneliness, a total lack of economic prospects, depression and anxiety about the future. Such circumstances can mitigate even to a notable degree subjective responsibility and the consequent culpability of those who make these choices which in themselves are evil. But today the problem goes far beyond the necessary recognition of these personal situations. It is a problem which exists at the cultural, social and political level, where it reveals its more sinister and disturbing aspect in the tendency, ever more widely shared, to interpret the above crimes against life as legitimate expressions of individual freedom, to be acknowledged and protected as actual rights.

In this way, and with tragic consequences, a long historical process is reaching a turning-point. The process which once led to discovering the idea of “human rights”—rights inherent in every person and prior to any Constitution and State legislation—is today marked by a surprising contradiction. Precisely in an age when the inviolable rights of the person are solemnly proclaimed and the value of life is publicly affirmed, the very right to life is being denied or trampled upon, especially at the more significant moments of existence: the moment of birth and the moment of death.

* Extract from the Encyclical Letter on the Value and Inviolability of Human Life *Evangelium Vitae* (1995), Sections 18–20. For the original text, see I o a n n e s P a u l u s PP II, *Evangelium Vitae*: To the Bishops, Priests, and Deacons, Men and Women religious, lay Faithful, and all People of Good Will on the Value and Inviolability of Human Life, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.

© Copyright 1995 by Dicastery for Communication.

On the one hand, the various declarations of human rights and the many initiatives inspired by these declarations show that at the global level there is a growing moral sensitivity, more alert to acknowledging the value and dignity of every individual as a human being, without any distinction of race, nationality, religion, political opinion or social class.

On the other hand, these noble proclamations are unfortunately contradicted by a tragic repudiation of them in practice. This denial is still more distressing, indeed more scandalous, precisely because it is occurring in a society which makes the affirmation and protection of human rights its primary objective and its boast. How can these repeated affirmations of principle be reconciled with the continual increase and widespread justification of attacks on human life? How can we reconcile these declarations with the refusal to accept those who are weak and needy, or elderly, or those who have just been conceived? These attacks go directly against respect for life, and they represent a direct threat to the entire culture of human rights. It is a threat capable, in the end, of jeopardizing the very meaning of democratic coexistence: rather than societies of "people living together," our cities risk becoming societies of people who are rejected, marginalized, uprooted and oppressed. If we then look at the wider worldwide perspective, how can we fail to think that the very affirmation of the rights of individuals and peoples made in distinguished international assemblies is a merely futile exercise of rhetoric, if we fail to unmask the selfishness of the rich countries which exclude poorer countries from access to development or make such access dependent on arbitrary prohibitions against procreation, setting up an opposition between development and man himself? Should we not question the very economic models often adopted by States which, also as a result of international pressures and forms of conditioning, cause and aggravate situations of injustice and violence in which the life of whole peoples is degraded and trampled upon?

What are the roots of this remarkable contradiction?

We can find them in an overall assessment of a cultural and moral nature, beginning with the mentality which carries the concept of subjectivity to an extreme and even distorts it, and recognizes as a subject of rights only the person who enjoys full or at least incipient autonomy and who emerges from a state of total dependence on others. But how can we reconcile this approach with the exaltation of man as a being who is "not to be used"? The theory of human rights is based precisely on the affirmation that the human person, unlike animals and things, cannot be subjected to domination by others. We must also mention the mentality which tends to equate personal dignity with the capacity for verbal and explicit, or at least perceptible, communication. It is clear that on the basis of these presuppositions there is no place in the world for anyone who, like the unborn or the dying, is a weak element in the social

structure, or for anyone who appears completely at the mercy of others and radically dependent on them and can only communicate through the silent language of a profound sharing of affection. In this case it is force which becomes the criterion for choice and action in interpersonal relations and in social life. But this is the exact opposite of what a State ruled by law, as a community in which the "reasons of force" are replaced by the "force of reason," historically intended to affirm.

At another level, the roots of the contradiction between the solemn affirmation of human rights and their tragic denial in practice lies in a notion of freedom which exalts the isolated individual in an absolute way, and gives no place to solidarity, to openness to others and service of them. While it is true that the taking of life not yet born or in its final stages is sometimes marked by a mistaken sense of altruism and human compassion, it cannot be denied that such a culture of death, taken as a whole, betrays a completely individualistic concept of freedom, which ends up by becoming the freedom of "the strong" against the weak who have no choice but to submit.

It is precisely in this sense that Cain's answer to the Lord's question: "Where is Abel your brother?" can be interpreted: "I do not know; am I my brother's keeper?" (Gen 4:9). Yes, every man is his "brother's keeper," because God entrusts us to one another. And it is also in view of this entrusting that God gives everyone freedom, a freedom which possesses an inherently relational dimension. This is a great gift of the Creator, placed as it is at the service of the person and of his fulfilment through the gift of self and openness to others; but when freedom is made absolute in an individualistic way, it is emptied of its original content, and its very meaning and dignity are contradicted.

There is an even more profound aspect which needs to be emphasized: freedom negates and destroys itself and becomes a factor leading to the destruction of others, when it no longer recognizes and respects its essential link with the truth. When freedom, out of a desire to emancipate itself from all forms of tradition and authority, shuts out even the most obvious evidence of an objective and universal truth, which is the foundation of personal and social life, then the person ends up by no longer taking as the sole and indisputable point of reference for his own choices the truth about good and evil, but only his subjective and changeable opinion or, indeed, his selfish interest and whim.

This view of freedom leads to a serious distortion of life in society. If the promotion of the self is understood in terms of absolute autonomy, people inevitably reach the point of rejecting one another. Everyone else is considered an enemy from whom one has to defend oneself. Thus society becomes a mass of individuals placed side by side, but without any mutual bonds. Each one wishes to assert himself independently of the other and in fact intends to make his own interests prevail. Still, in the face of other people's analogous interests,

some kind of compromise must be found, if one wants a society in which the maximum possible freedom is guaranteed to each individual. In this way, any reference to common values and to a truth absolutely binding on everyone is lost, and social life ventures on to the shifting sands of complete relativism. At that point, everything is negotiable, everything is open to bargaining: even the first of the fundamental rights, the right to life.

This is what is happening also at the level of politics and government: the original and inalienable right to life is questioned or denied on the basis of a parliamentary vote or the will of one part of the people—even if it is the majority. This is the sinister result of a relativism which reigns unopposed: the “right” ceases to be such, because it is no longer firmly founded on the inviolable dignity of the person, but is made subject to the will of the stronger part. In this way democracy, contradicting its own principles, effectively moves towards a form of totalitarianism. The State is no longer the “common home” where all can live together on the basis of principles of fundamental equality, but is transformed into a tyrant State, which arrogates to itself the right to dispose of the life of the weakest and most defenseless members, from the unborn child to the elderly, in the name of a public interest which is really nothing but the interest of one part. The appearance of the strictest respect for legality is maintained, at least when the laws permitting abortion and euthanasia are the result of a ballot in accordance with what are generally seen as the rules of democracy. Really, what we have here is only the tragic caricature of legality; the democratic ideal, which is only truly such when it acknowledges and safeguards the dignity of every human person, is betrayed in its very foundations: “How is it still possible to speak of the dignity of every human person when the killing of the weakest and most innocent is permitted? In the name of what justice is the most unjust of discriminations practiced: some individuals are held to be deserving of defense and others are denied that dignity?”¹ When this happens, the process leading to the breakdown of a genuinely human co-existence and the disintegration of the State itself has already begun.

To claim the right to abortion, infanticide and euthanasia, and to recognize that right in law, means to attribute to human freedom a perverse and evil significance: that of an absolute power over others and against others. This is the death of true freedom: “Truly, truly, I say to you, every one who commits sin is a slave to sin” (Jn 8:34).

¹ John Paul II, “Nel rispetto del diritto alla vita risiede la vera dignità dell’Europa,” Address to the Participants at the Study Conference on “The Right to Life and Europe,” Vatican, December 18, 1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. 10 (1987), part 3 ([Città del Vaticano]: Libreria Editrice Vaticana, 1988), 1446–47.

ZROZUMIEĆ BYT LUDZKI



Arkadiusz GUDANIEC*

DOŚWIADCZENIE, PODMIOT I BYT U podstaw filozoficznej antropologii Karola Wojtyły

Filozofia Wojtyły jest właściwie refleksją nad doświadczeniem, pobudzającą każdego do refleksji nad sobą samym. Ta sokratejska postawa służy nie tylko ukazaniu, że wymóg prawdy człowiek odnajduje w sobie, w podstawowym doświadczeniu siebie. Droga badawcza oraz sposób dokonywania analiz są bowiem zaproszeniem do pogłębionej refleksji nad własnym „ja” – jednakże nie w sensie psychologicznym. Stanowią zachętę do odkrywania powszechnie dostępnych podstawowych struktur i treści, które są nam dane w egotycznym wglądzie, lecz których dostrzeżenie wymaga uwagi, zaangażowania i skupienia.

„Personalistyczna rewolucja myślowa Karola Wojtyły ciągle czeka na recepcję oraz wcielenie w czyn w życiu ludzi i narodów”¹. To zdanie, wypowiedziane trzydzieści lat temu przez Wojciecha Chudego w jego wprowadzeniu do książki Rocca Buttiglione *Myśl Karola Wojtyły*², powinno dziś zabrzmieć ponownie, gdyż o ile wciąż z goryczą konstatujemy niewielką zaledwie poprawę recepcji tej myśli, o tyle każda nowa okazja do ponownego jej odkrywania może – i powinna – budzić nadzieję. Nie ulega natomiast wątpliwości, że wciąż warto ukazywać prawdziwą wartość tej filozofii, gdyż ona po prostu na to zasługuje.

Obecne czasy stawiają przed myślą filozoficzną o człowieku nowe wyzwania, pojawiają się nowe pytania i zagrożenia, a te, których byliśmy świadkami jeszcze niedawno, wydają się powracać z większą siłą i odbijają się donioślejszym echem. W szczególnie dotkliwy sposób obserwujemy zagubienie podmiotu, związane z negacją osoby i hegemonią rosnącego w siłę zbiorowego podmiotu technokratycznego³. Wobec licznych pytań o tożsamość i naturę człowieka odpowiedzi udzielane przez nauki empiryczne w dalszym ciągu okazują się niewystarczające. Dlatego tym bardziej warto sięgać i odkrywać na

* Dr hab. Arkadiusz Gudaniec, prof. KUL – Katedra Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: arkadiusz.gudaniec@kul.pl, ORCID 0000-0002-7979-6106 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ W. Ch u d y, *Wprowadzenie. Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej*, w: R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 17.

² Zob. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*; zob. też: R. B u t t i g l i o n e, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982.

³ Por. A. S c o l a, *Doświadczenie człowieka*, tłum. P. Mikulska, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 31-33.

nowo filozoficzne koncepcje o szczególnej intelektualnej wartości, wykazujące znamiona myśli ponadczasowej.

W niniejszym artykule pominięte zostały najbardziej znane zagadnienia z zakresu antropologii Wojtyły (takie jak wolność-samostanowienie, transcendencja czy integracja osoby w czynie) na rzecz nieco głębszego pochylenia się nad kwestiami logicznie wcześniejszymi, które stanowią dla tamtych bazową płaszczyznę teoretyczną. Chodzi o istotne wątki związane z rozumieniem podmiotowości na kanwie pogłębionej analizy doświadczenia człowieka. Zagadnienia te, kształtując fundamenty konstrukcji filozoficznej Wojtyły, okazały się nieodzownym gruntem dla jego ważnych odkryć antropologiczno-etycznych, dokonanych na dalszych etapach prowadzonych przezeń analiz. Na treść poniższych rozważań składają się zatem ważne filozoficzne dokonania autora *Osoby i czynu* we wskazanym zakresie, wraz z próbą ponownego ich wyartykułowania i zwrócenia uwagi na kluczowe, a niekiedy być może przełomowe rozstrzygnięcia.

ZASADA WGLĄDU

Geneza filozofii opartej na doświadczeniu człowieka

Próbując dokonać czegoś, co można by nazwać rekonstrukcją genezy filozofii Wojtyły w oparciu o zasady stanowiące oś strukturalną jego filozofii, warto najpierw zwrócić uwagę na wyjątkowy charakter jego postawy badawczej. Jak wiadomo, interesował go człowiek i – jak niemal każdy zajmujący się tą tematyką filozof – Wojtyła miał na uwadze sens życia ludzkiego, specyfikę istnienia człowieka i tym podobne zagadnienia. Jednak w przypadku Wojtyły szczególnym centrum zainteresowania stał się nie tyle sam fakt bycia człowiekiem, ile raczej sposób, w jaki jest się człowiekiem. Dla tak sformułowanego celu konieczne okazało się szczególne postępowanie badawcze. Dostrzegalna w pismach Wojtyły pasja poznawcza zaangażowana w rozumienie człowieka przekładała się, po pierwsze, na fundamentalny postulat neutralności takiej wiedzy, czyli jej ateoretyczności. Miało to oznaczać całkowite pominięcie uwarunkowań teoretycznych, wstępnego przyjmowania jakichkolwiek poglądów bądź mniej lub bardziej zaawansowanych teorii. Postulat ten okazuje się możliwy do zrealizowania, gdyż człowiek zdolny jest do bezpośredniego wglądu w samego siebie. Wgląd ów staje się odtąd zasadniczym i właściwie jedynym źródłem filozofowania Wojtyły⁴. Po drugie, wszystkie stosowane przez niego w toku analiz odniesienia dotyczące filozoficznych bądź naukowych

⁴ Por. J. M e r e c k i, *Źródła filozofii Karola Wojtyły*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 19(2006) nr 4(76), s. 81-84.

koncepcji, teorii czy metod uznawane są za drugorzędne i traktowane jedynie jako ilustracja, dopowiedzenie bądź wskazanie rezultatu zbieżnego z tym osiągniętym na drodze czystej percepcji wewnętrznej. Zamierzeniem Wojtyły było przeprowadzenie głębokiej i uważnej penetracji tego podstawowego wglądu w siebie samego – wglądu, którym człowiek dysponuje w sposób całkowicie naturalny i który dany jest każdemu na najbardziej podstawowym poziomie. Najogólniej można zatem stwierdzić, że w filozofii Wojtyły punkt wyjścia stanowi doświadczenie człowieka (lub doświadczenie bycia człowiekiem)⁵.

Wgląd, o którym mowa, jest oczywiście czymś zdecydowanie subiektywnym. Stąd dostrzeżenie w nim pewnych ogólnych struktur, treści czy zasad wymagało odpowiednich zabiegów formalnych, co ostatecznie musiało się przełożyć na wybory dotyczące metod. Były one jednak u Wojtyły pokierowane podstawowym postulatem bezzakończoności i jemu były podporządkowane. Wybrana metoda musiała, po pierwsze, najlepiej nadawać się do realizacji zadania badawczego. Dlatego mogła nią być w zasadzie tylko fenomenologiczna metoda oglądu i opisu tego, co i jak jest bezpośrednio dane. Po drugie, wybrana metoda musiała zostać odpowiednio zmodyfikowana. Wojtyła uznał, że działanie człowieka wymyka się tradycyjnym wersjom tej metody, i dlatego dostosował ją do przyjętych celów badawczych, dzięki czemu uzyskał coś, co zwykło się nazywać transfenomenologią⁶. Nie zaakceptował również tak zwanej redukcji fenomenologicznej (*epoché*), pomijającej już na wstępnym etapie analiz aspekt realnego istnienia. Po trzecie, metoda fenomenologiczna okazała się niewystarczająca, niezadowalająca poznawczo, gdyż jako metoda opisowa nie prowadziła do wyjaśnień – zwłaszcza wyjaśnień ostatecznych. Wojtyłę w badaniu osoby interesował przede wszystkim aspekt przeżywaniowy, poddający się opisom fenomenologicznym. Aspekt ten jest jednak ściśle związany z osobowym podłożem przeżywania. Metoda fenomenologicznego oglądu wymagała zatem „odniesienia” metafizycznego.

Szczególnie istotne wydaje się wprowadzenie przez Wojtyłę pojęcia osoby już w punkcie wyjścia analiz, zgodnie z przekonaniem, że fakt bycia przez człowieka osobą dany jest w doświadczeniu⁷. Osoba oznacza rzeczywistość oglądową, gdyż człowiek dysponuje możliwością wglądu, intelektualnego widzenia tego, że jest osobą i przez co nią jest. Osoba dostępna jest w większym stopniu wewnętrznemu doświadczeniu niż spekulatywnym dyskursom, tezy zaś, do których dochodzi metafizyka człowieka, unaoczniają się na swój sposób w doświadczeniu⁸.

⁵ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 51-54.

⁶ Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 177n.; Merck, dz. cyt., s. 91.

⁷ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 63n.

⁸ Por. tenże, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 354.

Rezultat wyjściowy, jaki Wojtyła uzyskał dzięki swojej koncepcji filozofowania, łączy elementy filozofii klasycznej o profilu arystotelesowsko-tomistycznym z elementami fenomenologii, przy czym rezultat ten osiągnięty został z zachowaniem rygorów metodologicznych szkoły lubelskiej, do której zaliczał się Wojtyła. Wyróżnikiem opracowanej przez niego oryginalnej metody filozoficznego badania człowieka jest swoiste łączenie rygorystycznego formalnie warsztatu badawczego z zapleczem metodologiczno-terminologicznym zarówno tomizmu, jak i fenomenologii. Należy ponadto podkreślić, że stworzona przez Wojtyłę filozofia mieści się w paradygmacie klasycznym, czyli przedmiotowym. Jest to o tyle ważne, że sama treść rozważań Wojtyły skupia się w zasadzie na zagadnieniach związanych z subiektywnością, właściwych dla paradygmatu podmiotowego.

BUDZENIE CZŁOWIEKA

Warto w tym miejscu dostrzec jeszcze jedną ważną cechę postawy badawczej Wojtyły. Celem zaproponowanej przez niego antropologii jest umożliwienie każdemu człowiekowi osiągnięcia samopoznania, odkrycia prawdy o sobie. Stanowisko takie – bardziej niż do metafizycznej teorii osoby – zmierza do tego, by osobę uczynić rzeczywistością zrozumiałą dla każdego w jego osobistym doświadczeniu. Filozofowanie Wojtyły – jak wskazuje Tadeusz Styczeń – przypomina pod tym względem postępowanie Sokratesa, u którego antropologia staje się również antropopraksją, czyli ma być nie tylko poznaniem prawdy o sobie, ale nadto jej wyborem, przyjęciem⁹.

Filozofia Wojtyły jest właściwie refleksją nad doświadczeniem, pobudzającą każdego do refleksji nad sobą samym. Ta sokratejska postawa służy w tym wypadku nie tylko ukazaniu, że wymóg prawdy człowiek odnajduje w sobie, w podstawowym doświadczeniu siebie. Droga badawcza oraz sam sposób dokonywania analiz są bowiem swoistym zaproszeniem do pogłębionej refleksji nad własnym „ja” – jednakże nie w sensie psychologicznym. Stanowią zachętę do odkrywania powszechnie dostępnych podstawowych struktur i treści, które są nam dane w egotycznym wglądzie, lecz których dostrzeżenie wymaga uwagi, zaangażowania i skupienia. Filozof powraca tu do roli mędrca, jaką niegdyś przyjmował, i prowadzi człowieka do głębszego poznania siebie. Jego rolą jest swego rodzaju budzenie człowieka, jego człowieczeństwa, prowadzące do odkrywania w sobie osoby, a także do jej ciągłego potwierdzania i aktywizowania. Taka filozoficzna postawa zmierza do szczególnego zwrócenia uwagi na

⁹ Por. T. Styczeń, *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, w: Wojtyła, „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, s. 499n.

wartość doświadczenia osobistego, którego każdy człowiek jest wobec siebie samego świadkiem¹⁰.

Powyższe refleksje nie są jedynie próbą zwrócenia uwagi na praktyczno-społeczną doniosłość koncepcji zaproponowanej lub zakładanej przez Wojtyłę. Taki sposób uprawiania antropologii filozoficznej, wyznaczania właściwej dla niej drogi, włącza w zakres pojmowania istoty człowieka wymiar zdarzeniowości. Osoba to przede wszystkim indywiduum, a nie jedynie egzemplarz gatunku. W tym sensie osoba znajduje się ponad ogólnymi prawidłami formułowanymi w teoriach naukowych. Byt osoby dzieje się, wydarza się wewnątrz spłotu indywidualnych zdarzeń. Jest to dynamiczny wymiar istnienia jednostki ludzkiej (można by w tym kontekście wskazać na równie istotny aspekt dziejowości osoby), w przeciwieństwie do wymiaru ściśle ontycznego, odpowiedzialnego za stałość i tożsamość. Wymiar ten jest o tyle istotny, że – jak będzie wykazywał w swych analizach Wojtyła – to właśnie w nim osoba ludzka spełnia się jako człowiek (taki, a nie inny, „na własną miarę”) i, można by rzec, osiąga pełnię swej podmiotowości¹¹.

DOŚWIADCZENIE ROZUMIEJĄCE

Prezentowane przez Wojtyłę zaufanie wobec elementarnego doświadczenia człowieka (lub: doświadczenia bycia człowiekiem) ujawnia postawę, która jest w jakiejś mierze bezkompromisowa, a zarazem, z tego samego powodu, obciążona pewnym ryzykiem. Stanowi ona najpierw próbę przywrócenia doświadczeniu człowieka pełnej empiryczności (choć przecież empiria oznacza właśnie doświadczenie) przez oczyszczenie go z teoretycznych naleciałości właściwych dla epistemologicznych koncepcji dotyczących „ja”. Ryzyko związane z czystą (ateoretyczną) eksploracją doświadczenia polega na pełnym mu zawierzeniu i wynikającej stąd bazowej nieokreśloności, niezdeterminowaniu badanego przedmiotu, do którego zmierza się niejako po omacku. „Refleksja antropologiczna Karola Wojtyły – zauważa Styczeń – odznacza się tym, iż na jej wstępie Autor poniekąd nie wie, jakie będą jego definitywne poglądy na człowieka; wie o nich tylko, że muszą one być bez reszty podporządkowane doświadczeniu człowieka, czyli wglądom w człowieka. Na początku liczy się tylko doświadczenie, tylko wgląd”¹².

¹⁰ Por. K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 440n.

¹¹ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 51-71; W. C h u d y, *Rozwój filozofowania i „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 337n.

¹² S t y c z e Ń, dz. cyt., s. 496.

Jednocześnie – w konsekwencji powyższego – z badaniem takim wiążane są dość wysokie oczekiwania poznawcze. Oparte od początku do końca na doświadczeniowym wglądzie, powinno ono prowadzić do wartościowego poznawczo rezultatu, do jakiegoś zrozumienia tegoż doświadczenia oraz jego podmiotu: człowieka. Innymi słowy, Wojtyła daje wiarę spontanicznie narzucającemu się przekonaniu, że człowiek jest dla siebie dostępny w podstawowym doświadczeniu wglądu w siebie samego. Jeśli tak faktycznie jest, to powinien on następnie wgląd ten poddać odpowiedniej refleksji, prowadzącej do rozumienia własnego doświadczenia.

By ująć w sposób maksymalnie neutralny rezultaty tak właśnie danego doświadczenia, Wojtyła przyjmuje bliską fenomenologii koncepcję bezpośredniego oglądu przedmiotu, który zawiera w sobie zarówno ogląd zmysłowy, jak i zrozumienie intelektualne. Elementarne doświadczenie człowieka należy bowiem rozumieć szeroko, czyli nieredukcyjnie. Dzięki temu możliwe będzie użycie kluczowego tu określenia „doświadczenie rozumiejące”. Doświadczenie jest przeniknięte swoistą aktywnością rozumu, który scala różne jego aspekty, dzięki czemu „każde doświadczenie jest zarazem jakimś zrozumieniem”¹³. Intelektualne scalanie różnych aspektów doświadczenia dokonuje się na drodze indukcji, w sensie arystotelesowskim, oraz będącej jej kontynuacją redukcji, odkrywającej właściwe racje i fundamenty badanej rzeczywistości. Oznacza to, że racje tłumaczące badany fakt są zawarte w samym doświadczeniu. Dzięki temu poprzez analizę doświadczenia możliwe jest stopniowe uzyskiwanie rozumienia jego podmiotu¹⁴.

Specyficzne pojmowanie rozumiejącego doświadczenia jest tym punktem, który wyprowadza rozumienie osoby poza konstruowane teorie i wskazuje na teoretyczną płodność elementarnego wglądu w samego siebie. Ustanawia też uzależnioną od doświadczenia metodologię poznania osoby. W ten sposób Wojtyła wprowadza wymóg odpowiedniego – źródłowo realistycznego – pojmowania doświadczenia, ostatecznie ugruntowanego raczej metafizycznie niż epistemologicznie.

POZNANIE I PRZEŻYWANIE

We wnikliwej penetracji wewnętrznego doświadczenia istotną rolę odgrywa kategoria przeżycia (przeżywania), zaczerpnięta z terminologii fenomeno-

¹³ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 52.

¹⁴ Por. t e n ż e, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne” 17(1969) nr 2, s. 12; t e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 424; tenże, *Osoba i czyn*, s. 54n., 58.

logicznej. W słowniku Wojtyły jest to kategoria ukazująca prawdziwie ludzki charakter świadomości, gdyż dzięki przeżywaniu nie tylko oglądamy w sobie „jakieś” czyny, ale oglądamy je jako nasze własne¹⁵. Przeżycie (przeżywanie) siebie samego nie ma charakteru przedmiotowego – jest nieaktowe, zachodzi i ujawnia się w świadomości, pozostając w tle spełnianych aktów (czynów). „Owo towarzyszenie świadomości stanowi nie tyle o tym, że działanie jest świadome, ile raczej o tym, że człowiek jest świadomy swego działania. I to także sprawia, że działa jako osoba”¹⁶. W przeżywaniu ujawnia się ludzkie „ja” jako podmiot i to właśnie na tym polu dokonuje się sukcesywne samoodślanianie się osoby. Wojtyła bada najpierw doświadczenie w aspekcie przeżywania własnego czynu, a następnie poszukuje struktur osobowych stojących u podstaw tego przeżywania. To czyny ludzkie dostarczają nam wglądu w strukturę osoby. Struktura ta to „zespół koniecznych warunków zachodzenia tego, co jest nam oglądowo – a więc doświadczalnie – dane”¹⁷.

Istotne jest zwrócenie uwagi, że Wojtyła rozumie świadomość odmiennie, niż ma to miejsce na gruncie filozofii podmiotu, gdyż nie przyznaje jej cechy intencjonalności. Uważa, że wprawdzie można uznać jej intencjonalność, ale tylko w znaczeniu pochodnym, jako aktywne skierowanie ku przedmiotowi w ramach aktów świadomości będących tylko realnymi potencjalnościami osoby¹⁸. Z tej racji niemożliwe jest przyjmowanie istnienia świadomości jako substancjalnego podmiotu aktów świadomościowych. Akty te są emanatami realnego podmiotu, a jako jego przejawy, czy też wyrazy, są – w terminologii tradycyjnej metafizyki – realnymi bytami przypadłościowymi¹⁹. Jak twierdzi Wojtyła, Husserlowskie epoké oraz filozofia transcendentna, gdzie akty poznania rozpatrywane są jako świadomościowe akty intencjonalne, wydaje wspaniałe owoce jako metoda poznawcza, ale nie może być uznana za filozofię rzeczywistości, a zwłaszcza człowieka²⁰. Świadomość nie jest więc ani samodzielnym podmiotem, ani czymś pierwotnym czy absolutnym – istnieje tylko dlatego, że istnieje obiektywna rzeczywistość, z którą podmiot wchodzi w kontakt poznawczy.

Podmiot ludzki nie jest jednak tylko podmiotem poznającym, ale także świadomościowo przeżywającym świat wewnątrz siebie. „Świadomość –

¹⁵ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 91-94; t e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 438n.

¹⁶ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 79.

¹⁷ T e n ż e, *Osobowa struktura samostanowienia*, s. 430.

¹⁸ Por. t e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 80n. (przyp. 15).

¹⁹ Por. M.A. K r a p i e c, *Karola Wojtyły „Osoba i czyn”*, w: tenże, *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 70n.

²⁰ Por. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 381n.

twierdzi Wojtyła – [...] nie tylko odzwierciedla, ale także w szczególny sposób uwewnętrznia, czyli interioryzuje to, co odzwierciedla, dając temu wszystkiemu miejsce we własnym «ja» osoby²¹. Świadomość zależy więc od poznania, którego przedmiotem jest własne „ja”. Poznaniem tym jest samowiedza. Dzięki samowiedzy świadomość podlega realności osoby i zarazem świadczy o duchowym jej wymiarze²².

W ten sposób Wojtyła wyróżnia dwie komplementarne i wzajemnie się warunkujące płaszczyzny wglądu w samego siebie: płaszczyznę samowiedzy i płaszczyznę samoświadomości (świadomości). Samowiedza posiada charakter intencjonalny, obiektywizujący i uprzedmiotawiający, a tym samym stanowi granicę, dzięki której świadomość nie traci związku z bytem. Samoświadomość natomiast ma orientację egotyczną, jest nieprzedmiotowa i nieintencjonalna, to znaczy poznawczo obojętna na własne „ja”. Towarzyszy ona wszelkim aktom²³. Tym samym to właśnie samoświadomość stanowi o przeżyciu podmiotu jako podmiotu, czyli przeżyciu siebie jako osoby, człowiek bowiem działa jako osoba, będąc świadomy swego działania. Samowiedza jest aktem poznawczym, który sprawia, że sam podmiot poznający staje się przedmiotem swojego intelektu. Samowiedza obiektywizuje więc podmiot (człowieka) i w ten sposób dostarcza mu wiedzy o sobie, opierając się na danych zewnętrznych wobec świadomości (co zabezpiecza przed idealizmem). Samoświadomość jest czymś przeciwnym: uwewnętrznia, upodmiotawia, wprowadza do wnętrza podmiotu to, co zostało poznane, umożliwiając przeżycie czynu jako czegoś osobistego, własnego.

REFLEKSJA, ŚWIADOMOŚĆ I BYT

Poznanie naturalne z istoty swej zorientowane jest przedmiotowo, nie zaś wsobnie względem podmiotu. Równocześnie jednak dostrzegalna jest – niejako w tle – nieustanna obecność refleksji towarzyszącej, a wraz z nią „uruchomiony” zostaje podmiot, który rejestruje każdy świadomy akt jako pochodzący właśnie od niego. Uświadomienie sobie siebie samego następuje więc dzięki aktom refleksji nieaktowej, jedynie towarzyszącej spontanicznemu poznaniu istnienia bytu. Refleksja towarzysząca każdemu aktowi jest nieustannym świadkiem wszystkiego, co świadomie czynimy, i sprawia, że w intelektualnej pamięci gromadzą się doświadczenia poznawcze, dotyczące

²¹ T e n ż e, *Osoba i czyn*, s. 83.

²² Por. tamże, s. 83-89.

²³ Por. tamże, s. 83-85.

naszych czynów. Konstytuuje ona też w świadomości poczucie bycia osobą, czyli istotą rozumną i indywidualną²⁴.

Różnica między samowiedzą a samoświadomością wynika z dualnego statusu refleksji, stanowiącego u Wojtyły wyraźne nawiązanie do scholastycznej koncepcji podwójnej refleksji, aktywnej i nieaktywnej (towarzyszącej)²⁵. Doświadczenie siebie samego towarzyszy (jako *reflexio in actu exercito*) każdej percepcji przedmiotów i osób poza sobą, czyli tak zwanej refleksji aktywnej (*reflexio in actu signato*). Czyniąc przebieg refleksji towarzyszącej przedmiotem namysłu filozoficznego, jesteśmy w stanie wyodrębnić i poddać analizie wiele znaczących czynników, umykających nam w przebiegu doświadczenia aktywnego²⁶. Wojtyła wyraża tę dualność w przeciwstawieniu refleksyjność–refleksywność. Refleksyjność ma charakter aktywny i dotyczy samowiedzy, będąc źródłem wiedzy o sobie. Poznanie to jednak powinno zostać upodmiotowione, by odsłonić znaczenie tej wiedzy dla człowieka. Z uwagi na swój nieaktywny charakter refleksywność wiąże się natomiast z samoświadomością. To dzięki niej podmiot przeżywa siebie jako swoje własne „ja”²⁷. Relacje między samowiedzą a samoświadomością ukazują nieustanną dynamikę i wzajemne oddziaływanie procesów uprzedmiotowienia i upodmiotowienia, a ich zawsze łączne występowanie zapewnia im „wzajemną równowagę w obrębie całości kształtu «rozumnej natury» człowieka”²⁸.

Refleksja towarzysząca, będąc czymś z zasady drugoplanowym na płaszczyźnie poznania, staje się w koncepcji Wojtyły – jako refleksja przeżywanowa – jednym z podstawowych czynników odsłaniających osobę. Staje się w ten sposób także pewną osią strukturalną osoby, gdyż to właśnie na tym polu ujawnia się niepowtarzalna konkretność osoby. Dualny status refleksji osobowej, zgodnie z interpretacją Wojtyły dokonaną w ramach klasycznego paradygmatu filozofii (w sposób odmienny niż ma to zwykle miejsce w filozofii podmiotu), staje się podstawą dla ukonstytuowania się osobowej podmiotowości i zarazem prowadzi do afirmacji jej realnego istnienia (zakotwiczenia w bycie), a także afirmacji bytu jako obiektywnego odniesienia dla podmiotowości²⁹.

²⁴ Por. Chudy, *Rozwój filozofowania i „pulapka refleksji”*, s. 46n., 72, 101; tenże, hasło „Refleksja”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 8, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 686.

²⁵ Por. Thomas de Aquino, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 5, ad 4, Corpus thomisticum, <https://www.corpusthomicum.org/snp1009.html#1343>; tamże, lib. 1, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2, <https://www.corpusthomicum.org/snp1001.html#104>; T. de Sutto (?) [attrib. Thomae Aquinatis], *De principio individuationis*, Corpus thomisticum, <https://www.corpusthomicum.org/xp9.html>; por. też: Chudy, *Rozwój filozofowania i „pulapka refleksji”*, s. 54n.

²⁶ Por. Chudy, *Rozwój filozofowania i „pulapka refleksji”*, s. 78n.

²⁷ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 92-94.

²⁸ Tenże, *Słowo końcowe po dyskusji nad „Osobą i czynem”*, s. 362.

²⁹ Por. Chudy, *Rozwój filozofowania i „pulapka refleksji”*, s. 78-87.

Zabieg, jakiego dokonał Wojtyła, polega na pewnego rodzaju przesunięciu metafizycznej funkcji refleksji przeżywaniowej na płaszczyznę przedmiotową, gdzie refleksja ta stanowi typ poznania naturalnego, kreujący lub współkreujący perspektywę bycia człowiekiem – podmiotem osobowym. Odpowiednio zinterpretowana refleksja stała się w tym ujęciu zasadą poznawczą ugruntowującą podmiotowość na fundamentach obiektywistycznych. Subiektywność refleksji towarzyszącej nie oznacza bowiem jej immanencji, gdyż osoba musi odnosić się do własnych myśli i sądów, stwierdzać ich prawdziwość lub fałszywość. W ten sposób w subiektywnym wymiarze osoby pojawia się element obiektywny, który jest warunkiem funkcjonowania osoby jako takiej. W koncepcji Wojtyły chodzi o ujęcie momentu obiektywnego i subiektywnego istoty ludzkiej jako czegoś jednego, a zatem o takie ujęcie podmiotowości ludzkiej, w którym ujawnia się zarazem jej zakorzenienie w rzeczywistości przedmiotowej³⁰.

W konsekwencji powyższego, zgodnie z interpretacją zaproponowaną przez Chudego, osoba przeżywa siebie na przecięciu dwóch horyzontów (dwóch oczywistości): istnienia bytu zewnętrznego (horyzont bytu) oraz istnienia siebie (horyzont „ja”), gdyż „doświadczenie każdej rzeczy [...] łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka”³¹. Oba horyzonty wyłaniają się w polu refleksji przeżywaniowej: poznanie świata, rzeczy (horyzont bytu) wywołuje poznanie poznania, umożliwiając rozwój samoświadomości (horyzont „ja”). Z natury ludzkiego doświadczenia wynika harmonia obydwu horyzontów, zapewniająca integralność podmiotową oraz realizm przeżyć osobowych³². Jeśli więc jedynym źródłem wiedzy o człowieku jest bezpośredni, osobisty kontakt poznawczy człowieka z samym sobą, to kontakt ten jest mu dany wraz z bezpośrednim poznaniem realnego świata, którego jest on częścią.

Wprowadzając rozróżnienie samoświadomości i samowiedzy, Wojtyła dokonał reinterpretacji nowożytnego paradygmatu świadomości. W tym nowym ujęciu nie dochodzi już do zaprzeczenia bytu, do negacji obiektywności, gdyż w świadomości odzwierciedla się obiektywne poznanie świata i samego podmiotu. Z tej racji nie można pominąć ani samowiedzy, jako poznania, ani samoświadomości, będącej tego poznania uwewnętrznieniem. Związek samoświadomość–samowiedza wskazuje na wzajemną relację płaszczyzny bytu i płaszczyzny świadomości.

Dla Wojtyły ważne były więc zarówno metafizyczna obiektywizacja podmiotowości, jak też dopełniające ją „ukazanie osoby jako podmiotu przeżywającego swoje czyny, swoje doznania, a w tym wszystkim swoją pod-

³⁰ Por. tamże, s. 89-92.

³¹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 51.

³² Por. C h u d y, *Rozwój filozofowania...*, s. 84-87.

miotowość”³³. Dopełnienie to powinno być zarazem zabezpieczone przed subiektywizmem, na rzecz ukazania autentycznej subiektywności osoby (czyli jej podmiotowości) – z zastrzeżeniem, że subiektywność tę należy osadzić w realistycznej interpretacji człowieka jako bytu³⁴. Analiza podstawowego doświadczenia człowieka była w stanie wykazać, że obie te perspektywy ujmowania człowieka jednoczą się, wbrew utrwalonej w filozofii linii podziału „pomiędzy ujęciem «obiektywnym» człowieka, które było zarazem ujęciem ontologicznym (człowiek jako byt) – a ujęciem «subiektywnym», które od tej rzeczywistości człowieka zdawało się nieuchronnie odcinać”³⁵. Linia ta załamuje się, zdaniem Wojtyły, na płaszczyźnie samego doświadczenia, które „wprowadza nas w cały konkret istnienia człowieka, tj. w rzeczywistość podmiotu świadomego”³⁶. „Nie możemy już odtąd zajmować się człowiekiem tylko jako bytem obiektywnym – ale niejako musimy zajmować się nim jako podmiotem”³⁷. Płaszczyzna podmiotowa ujawnia więc zasadniczą zbieżność między porządkiem ontycznym a porządkiem przeżyciowym w strukturze osoby, jako że porządki te są ze sobą wzajemnie skorelowane.

DWA WYMIARY PODMIOTOWOŚCI

Celem Wojtyły było poszerzenie spojrzenia na człowieka jako osobę przez włączenie w obszar antropologii filozoficznej bogactwa przeżywania przez osobę siebie jako podmiotu własnego czynu. Strategia ta była wyrazem głębszego poszukiwania istoty człowieka, niezadowolającego się ani ujęciami tradycyjnymi, pozbawionymi perspektywy podmiotowej, ani współczesnymi absolutyzacjami świadomości bądź redukcjami o podłożu epistemologicznym. Jak zauważa Buttiglione, metafizyka tak ma się do fenomenologii, jak wiedza o strukturze wewnętrznej ciała do danej w doświadczeniu, przeżywaniowej świadomości ciała. O ile w poznaniu metafizycznym rozum pozostaje receptywny, a poznawany przez niego świat jest czymś zewnętrznym i od niego niezależnym – o tyle w płaszczyźnie podmiotowej to, co poznane, staje się wewnętrzną treścią podmiotu, a on sam staje się aktywny, budując swój wewnętrzny świat³⁸.

³³ Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, s. 439.

³⁴ Por. tamże.

³⁵ Tamże, s. 435n.

³⁶ Tamże, s. 436.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. R. Buttiglione, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 16, 26n.

Znaczącym osiągnięciem Wojtyły na tym polu wydaje się dialektyka podmiotowości metafizycznej i podmiotowości osobowej, będąca wyrazem wspomnianego dwuhoryzontalnego statusu osoby ludzkiej. „Świadomość [...] konsekwentnie odzwierciedla bytowanie (*esse*) i działanie (*operari*)”³⁹, zapodmiotowane w „ja” – oznacza to, że „korzeniem jej jest zawsze *suppositum humanum*”⁴⁰, czyli podmiotowość metafizyczna. W podmiotowości osoby istotny jest więc prymat aspektu przedmiotowego, zakorzenienie w horyzoncie bytu⁴¹. Od podmiotowości metafizycznej, przysługującej każdemu bytowi, należy odróżnić podmiotowość osobową, którą przeżywamy jako własne „ja” w swoich czynach. Człowiek od początku istnieje i działa jako podmiotowość metafizyczna, natomiast działanie w pełni ludzkie pojawia się na pewnym etapie jego rozwoju – jako konsekwencja złożoności jego natury. Rozwój człowieka zmierza do ujawnienia się osoby: odsłania się konkretne ludzkie „ja”. Podmiotowość w wymiarze metafizycznym musi się więc objawić jako ludzkie „ja”, czyli jako podmiotowość osobowa⁴². Ta osobowa podmiotowość, a także jej przeżycie, jest równocześnie jakimś bytem, realną rzeczywistością, czymś co daje się pojąć przedmiotowo w całokształcie tego, co nazywamy „człowiekiem”. Analiza człowieka od strony świadomości i przeżycia pomaga w pełni wyeksplikować oraz dogłębnie ujawnić to, co zawiera się w pojęciu podmiotu. Pozwala to na stwierdzenie, że *suppositum humanum* i ludzkie „ja” to dwa bieguny tego samego doświadczenia człowieka⁴³.

Należy podkreślić jeszcze jeden ważny aspekt tego zagadnienia. Wojtyła w swojej analizie osoby i czynu (ukazującej osobę w czynie i osobę poprzez czyn) zmierzał do uzyskania rozumienia „ja” jako bytującego i działającego podmiotu⁴⁴. Wynikające z tych analiz pierwszeństwo osoby przed czynem, czyli istnienia przed działaniem, stało się podstawą afirmacji osobowego aktu istnienia (*esse*), leżącego u korzenia całego dynamizmu osoby. Działanie (czyn), będące przejawem tego dynamizmu, odsłania swoje źródło, którym jest istnienie, a zatem pozwala poznać fundament bycia osobą – co dla Wojtyły było jednym z głównych celów jego badań. Dokonując analizy czynu, poznaje-

³⁹ W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 381.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. C h u d y, *Rozwój filozofowania i „pułapka refleksji”*, s. 86n.

⁴² Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 125-127; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 380, 389.

Stosując terminologię scholastyczną, do której nawiązuje Wojtyła, można by to przeciwstawienie oddać poprzez łacińską opozycję: *suppositum* (podmiotowość metafizyczna) – *subiectum* (podmiotowość osobowa, przeżywana) (por. Z. Z d y b i c k a, hasło „Wojtyła, Karol”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 816).

⁴³ Por. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 382n., 387.

⁴⁴ Por. tamże, s. 381.

my zatem człowieka nie tylko jako podmiot własnego działania, ale także jako indywidualny podmiot osobowy, objawiający swoje szczególne istnienie⁴⁵.

Celem Wojtyły nie było jednak tylko dotarcie do istnienia osoby (zostało ono odsłonięte już na początku jego rozważań), lecz doprowadzenie w pewien sposób do przeżywania przez osobę swego istnienia (w działaniu), do jej uobecniania się sobie w jej wyjątkowej podmiotowości. Zdaniem Chudego, uobecnienie to można rozumieć jako bezpośrednie ujmowanie swojego esse, w którym odsłania się inne dopełniające esse – prawda (o bycie)⁴⁶. W ten sposób wyłania się istotna dla Wojtyły płaszczyzna moralna – wraz z konstytuującą ją relacją osoby, sprawcy czynu, do odczytywanej prawdy. Tym samym zostaje też przygotowana odpowiednia płaszczyzna do analizy wolności jako samostanowienia i analizy transcendencji jako relacji do prawdy. Zagadnienia te wykraczają jednak poza ramy tego artykułu.

*

W konkluzji podkreślmy za Wojtyłą: bycie podmiotem i przeżywanie siebie jako podmiotu to dwa zupełnie różne wymiary osoby⁴⁷. Dopiero w przeżyciu podmiotowości, gdzie kluczowe znaczenie ma samoświadomość, ludzki podmiot (suppositum) staje się „ja” i objawia się jako taki. Człowiek jest w pełni podmiotem dopiero wówczas, gdy przeżywa siebie jako podmiot – jest w pełni osobą, gdy przeżywa swoje osobowe istnienie. Dodajmy do tego stwierdzenie ukazujące przenikanie się dwóch wymiarów ludzkiej podmiotowości: sytuacja egzystencjalna osoby ludzkiej polega na związku istnienia przeżywanego z istnieniem „ontycznym”, ujmowanym w sądzie egzystencjalnym jako akt bytu. Pozostając w tej optyce, możemy uznać, że Wojtyła skupił się na refleksji dotyczącej sądu egzystencjalnego „ja istnieję” i prowadził swoje rozważania po trajektorii objawiania się ludzkiego esse w działaniu osobowym (czynie). W ten sposób pozostał na gruncie filozofii bytu, a zarazem przekroczył jej granice, zdobywając dla rozumienia podmiotu ludzkiego nowe obszary – obszary wciąż czekające na nowe odkrycia.

W artykule podjęto próbę ukazania kluczowych aspektów specyfiki doświadczenia i podmiotowości osoby, z podkreśleniem najbardziej znaczących osiągnięć Wojtyły w tym zakresie. Wskazano zatem na rangę elementarnego doświadczenia człowieka, na osobowy (przeżyciowy) charakter świadomości, dzięki któremu doświadczenie kreuje osobowe „ja”, oraz na wielostronny za-

⁴⁵ Por. tamże, s. 378n.

⁴⁶ Por. Ch u d y, *Rozwój filozofowania i „pułapka refleksji”*, s. 77n., 89-92.

⁴⁷ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 92-96.

bieg harmonizacji strony subiektywnej i obiektywnej w doświadczeniu osoby jako podmiotu działania i istnienia. Istotny walor metody filozoficznej Wojtyły stanowi ukazanie, w jaki sposób człowiek jest podmiotem, jak doświadczenie odsłania i konstytuuje osobowe „ja”, a zarazem ugruntowuje osobę w realnym istnieniu. Wątki te stanowią zaledwie początkową część, pierwszy rozdział wielkiej pracy, jaką wykonał Karol Wojtyła w obszarze antropologii filozoficznej⁴⁸. Osiągnięte w ten sposób rezultaty poznawcze miały posłużyć w kolejnych etapach badań do analizowania i odsłaniania innych fascynujących aspektów bycia osobą, takich jak sprawczość, wolność, odpowiedzialność, wspólnotowość czy spełnianie się człowieka.

Nie tylko w kontekście upamiętniania odejścia Karola Wojtyły, czy jakiegokolwiek innej specjalnej okazji, warto podkreślać wyjątkowość jego filozoficznej propozycji. Sądzę, że jest ona aktualna także dzisiaj i nie straci swej aktualności tak długo, jak długo człowiek będzie poszukiwał swojej tożsamości i ilekroć od filozofii będzie w tym poszukiwaniu oczekiwał pomocy. Przypomnijmy zatem: analiza elementarnego, dostępnego każdemu doświadczenia prowadzi Wojtyłę do odsłonięcia podmiotowości osobowej – wyjątkowej i niepowtarzalnej. Podmiot ludzki jest, po pierwsze, osobą, samoświadomym „ja” przeżywającym swoje czyny i zarazem kształtującym swoje osobowe oblicze jako odpowiedzialny ze swe czyny sprawca. Po drugie, jest to zarazem podmiot obecny w świecie realnym, z którym liczy się w swym działaniu i który musi uszanować, gdyż relacja do prawdy jest gwarantem jego wolności i wskazuje mu drogę do spełnienia (zagadnienia te były w artykule jedynie suponowane).

Podobne kwestie – z troską o obecne czasy – podejmuje w swych esejach między innymi Chantal Delsol, wskazując, że oderwanie osoby od podmiotu, subiektywizacja oraz absolutyzacja podmiotowości stały się przyczyną wielu zgubnych kulturowych zawirowań wokół rozumienia człowieka, jego tożsamości i miejsca w świecie. Przekonuje ona także, że ekologia próbuje dzisiaj ratować świat w obliczu hegemonii absolutnego podmiotu, który przestał się z tym światem liczyć⁴⁹. Filozoficzne rozstrzygnięcia Wojtyły wydają się wychodzić naprzeciw tym wyzwaniom.

Nie inaczej należy ocenić ich wartość w konfrontacji z toczącą się w naszych czasach debatą dotyczącą statusu człowieka, zmierzającą w zasadzie do podważenia jego wyjątkowości i do zrównania go z innymi istotami (nie tylko żywymi w sensie biologicznym). Analizy Wojtyły dotyczące chociażby natury refleksji przeżywaniowej stawiają wyraźną granicę między świadomością

⁴⁸ Mowa tu o emblematycznym wprowadzeniu do wszystkich pozostałych zagadnień antropologicznych, a także – w sensie dosłownym – o pierwszym rozdziale (z siedmiu) głównego traktatu w tym zakresie, dzieła *Osoba i czyn*.

⁴⁹ Por. Ch. D e l s o l, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2018, s. 21-117 (rozdz. 1, „Wybór osoby”).

ludzką a sztuczną inteligencją. Czynniki ten można uznać za niepodważalny wyznacznik człowieka-osoby (racjonalność okazała się wyróżnikiem niewystarczającym).

Ponadto, doświadczenie człowieka mierzy się dziś z coraz większą siłą oddziaływania świata wirtualnego. Nasz kontakt z rzeczywistością realną wydaje się poddawany coraz to nowym i budzącym zaniepokojenie próbom. W odpowiedzi na to refleksja Wojtyły, skoncentrowana przeciwko na doświadczeniu wewnętrznym i przeżywaniu samego siebie, prowadzi w konsekwencji do równoczesnego odkrycia osoby i bytu, rzeczywistości subiektywnej i obiektywnej – dlatego utrata jednego pociąga za sobą utratę drugiego (co zresztą, być może, dokonało się w naszej najnowszej historii).

Niechaj wolno mi będzie przestać na tych kilku przykładach.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Buttiglione, Rocco. "Kilka uwag o sposobie czytania *Osoby i czynu*." In Karol Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1996.
- Buttiglione, Rocco. *Il pensiero di Karol Wojtyła*. Milano: Jaca Book, 1982.
- Chudy, Wojciech. *Rozwój filozofowania i "pułapka refleksji": Filozofia refleksji i próby jej przezwyciężenia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Chudy, Wojciech. "Wprowadzenie: Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej." In Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1996.
- Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne: Na czym nam zależy?* Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 2018.
- Krapiec, Mieczysław A. "Karola Wojtyły *Osoba i czyn*." In Krapiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998.
- Maryniarczyk, Andrzej et al., eds. *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 8, s. v. "Refleksja" (by Wojciech Chudy). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2007.
- Maryniarczyk, Andrzej et al., eds. *Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 9, s. v. "Wojtyła, Karol" (by Zofia J. Zdybicka). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2008.
- Merecki, Jarosław. "Źródła filozofii Karola Wojtyły." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 19, no. 4(76) (2006): 81–95.
- Scola, Angelo. *Doświadczenie człowieka*. Translated by Patrycja Mikulska. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.

- Styczeń, Tadeusz. "Być sobą to przekraczać siebie: O antropologii Karola Wojtyły." In Karol Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Edited by Tadeusz Styczeń et al. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Thomas de Aquino. *Scriptum super Sententiis*. Corpus thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- Thomas de Sutton (?) [attrib. Thomae Aquinati]. *De principio individuationis*. Corpus thomisticum, <https://www.corpusthomisticum.org/xp9.html>
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Osobowa struktura samostanowienia." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Podmiotowość i 'to, co nieredukowalne' w człowieku." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Problem doświadczenia w etyce." *Roczniki Filozoficzne* 17, no. 2 (1969): 5–24.
- Wojtyła, Karol. "Słowo końcowe po dyskusji nad *Osobą i czynem*." In Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Arkadiusz GUDANIEC – Doświadczenie, podmiot i byt. U podstaw filozoficznej antropologii Karola Wojtyły

DOI 10.12887/38-2025-3-151-05

W artykule podjęto próbę ukazania kluczowych elementów specyfiki doświadczenia i podmiotowości osoby w filozofii Wojtyły, z podkreśleniem jego najbardziej znaczących osiągnięć w tym zakresie. Wskazano zatem na rangę elementarnego doświadczenia człowieka, na osobowy (przeżyciowy) charakter świadomości, dzięki któremu doświadczenie kreuje osobowe „ja”, oraz na wielostronny zabieg harmonizacji strony subiektywnej i obiektywnej w doświadczeniu osoby jako podmiotu działania i istnienia. Omówiono różne odsłony dwubiegunowości wewnętrznego doświadczenia, takie jak poznanie i przeżywanie, samowiedza i samoświadomość, refleksyjność i refleksywność, podmiotowość metafizyczna i podmiotowość osobowa. Znaczący walor metody filozoficznej Wojtyły stanowi ukazanie, w jaki sposób człowiek jest podmiotem, jak doświadczenie odsłania i konstituuje osobowe „ja”, a zarazem ugruntowuje osobę w realnym istnieniu. Osiągnięte w ten sposób rezultaty poznawcze stały się nieodzownym gruntem dla analizy wszystkich istotnych

zagadnień antropologiczno-etycznych podejmowanych przez Wojtyłę na dalszych etapach jego filozoficznych rozważań.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, filozofia człowieka, osoba, doświadczenie człowieka, doświadczenie wewnętrzne, wgląd, podmiotowość, podmiot, świadomość, samoświadomość, refleksja, reflexio in actu exercito (refleksja towarzysząca), przeżycie (przeżywanie)

Kontakt: Katedra Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin

Tel. 81 4454385

E-mail: arkadiusz.gudaniec@kul.pl

ORCID 0000-0002-7979-6106

Arkadiusz GUDANIEC, Experience, Subject, and Being: At the Roots of Karol Wojtyła's Philosophical Anthropology

DOI 10.12887/38-2025-3-151-05

The paper attempts to show the key points of the specificity of the experience and subjectivity of the person in the philosophy of Karol Wojtyła, highlighting his most significant achievements in this area. The discussion highlights the importance of elementary human experience, the personal (lived-experiential) character of consciousness, in which experience creates the personal 'I,' and the multifaceted procedure of harmonizing the subjective and objective aspects in the experience of the person as an agent and existing subject. Various elements of the bipolarity of inner experience are also discussed, such as cognition and lived-experience, self-knowledge and self-consciousness, reflectivity and reflexivity, as well as metaphysical subjectivity and personal subjectivity. A significant value of Wojtyła's philosophical method consists in showing the way in which the human being is a subject, how experience reveals and constitutes the personal 'I' and, at the same time, how it grounds the person in real existence. The cognitive results thus achieved have become an indispensable ground for analyses of the important anthropological and ethical issues addressed by Wojtyła in the further stages of his philosophical investigations.

Keywords: Karol Wojtyła, philosophy of man, person, human experience, inner experience, insight, subjectivity, subject, consciousness, self-consciousness, reflection, *reflexio in actu exercito*, lived-experience (lived-experiencing)

Contact: Department of Philosophical Anthropology and Philosophy of Law, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

Phone: + 48 81 4454385

E-mail: arkadiusz.gudaniec@kul.pl

ORCID 0000-0002-7979-6106



Giovanni SALMERI*

PRZYSZŁOŚĆ ŚWIADOMOŚCI Julian Jaynes na nowo odczytany

*Można utrzymywać, że właśnie epoka, w której problem świadomości wkracza bardziej zdecydowanie do rejestru kwestii filozoficznych, to epoka, w której zanika refleksja nad życiem; zaledwie problem świadomości został jasno postawiony, pozbawiono go elementu kluczowego dla jego rozwiązania i uczyniono zagadką. Pożyteczne może okazać się w tym przypadku ogromne uproszczenie, zgodnie z którym początków tego procesu należy szukać w filozofii Kartezjusza: między *res cognitans* a *res extensa* nie istnieje żadna *res vivens*.*

HIPOTEZA ŚWIADOMOŚCI

Niewątpliwie tematyka świadomości jest współcześnie jednym z najważniejszych i najtrudniejszych obszarów refleksji filozoficznej. Artykuł poświęcony świadomości w *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* rozpoczyna się w kategorycznym tonie: „Być może żaden aspekt umysłu nie jest lepiej nam znany i zarazem bardziej zagadkowy niż świadomość oraz nasze świadome doświadczenie siebie i świata. W bieżącej refleksji teoretycznej na temat umysłu problem świadomości stanowi najprawdopodobniej kwestię centralną. Pomimo że nie ma jednej teorii, co do której panowałaby zgoda, istnieje szeroki, chociaż nie powszechny konsensus, że właściwe ujęcie umysłu wymaga jasnego zrozumienia świadomości i jej miejsca w przyrodzie”¹.

* Prof. Giovanni Salmeri – Dipartimento di studi letterari, filosofici e di storia dell’arte, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, e-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ R. V a n G u l i c k, hasło „Consciousness”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/> (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – P.M.). Z oczywistych względów problem samoświadomości trudno jest oddzielić od problemu świadomości (zob. J. S m i t h, hasło „Self-Consciousness”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2024 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/>; J.L. B e r m ú d e z, hasło „Self-Consciousness”, w: *Open Encyclopedia of Cognitive Science*, <https://oecs.mit.edu/pub/qk3nm299/release/1?readingCollection=9dd2a47d>. W tym ostatnim źródle, które powstało w roku 2014 i wciąż jest poszerzane, znajduje się wiele artykułów związanych z tematem,

Z pewnością poznanie jest jedną z najważniejszych aktywności człowieka – tą, która (przynajmniej na pierwszy rzut oka) wyróżnia go spośród innych gatunków istot żywych. Wśród wielu możliwych przedmiotów poznania znajduje się również rzeczywistość, jaką jest on sam. Co to jednak znaczy: poznać samego siebie? Można też zapytać bardziej radykalnie: kim jest – bądź czym jest – podmiot, który siebie poznaje? Co w kontekście poznania oznacza zaimiek „ja”? Co oznacza nasza świadomość siebie jako centrum poznania? I wreszcie: w jaki sposób owo „ja” jest podmiotem nie tylko poznania, lecz także wszystkich innych czynności (nawet tych nieświadomych) tej samej żywej istoty? Oczywiście, obok tych pytań pojawia się jeszcze kwestia jedności owych problemów: czy chodzi o różne sposoby stawiania tego samego pytania, czy raczej bez uzasadnienia połączono radykalnie różne pytania, a trudność, która się wskutek tego pojawiła, wyraża się tym, że żądamy niemożliwej jednej odpowiedzi? Te i wiele podobnych pytań (które zostały tu zaledwie zarysowane) należy do najczęściej stawianych we współczesnych debatach – po części w konsekwencji pojawienia się nowych kontekstów i narzędzi, a po części pod wpływem niekończących się dyskusji filozoficznych, niezwykle bogatych i interesujących. A jednak za tymi problemami, niejako w półcieniu, kryje się kolejny, nie mniej ważny i trudny: dlaczego tematyce świadomości tak trudno znaleźć sobie miejsce w ludzkiej kulturze, a zwłaszcza w tej szczególnej formie jej ekspresji, jaką stanowi filozofia? Czy istnieje tylko historia refleksji nad świadomością, czy również historia świadomości jako takiej?

Ta druga możliwość jest oczywiście bardziej odległa od postawy filozoficznej, skłaniającej się, mniej lub bardziej, ku badaniu istoty rzeczy – dlatego też możliwość ta jest dla nas bardziej interesująca jako przedmiot rozważań. Koncepcję bodaj najbardziej radykalną i w tym zakresie najważniejszą zaproponował psycholog Julian Jaynes w swojej (jedynej) książce *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*².

który podejmujemy. Zauważmy, że nazwisko Juliana Jaynesa, którego idee najbardziej nas tutaj zajmują, nie zostało tam dotąd wymienione).

² Zob. J. J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston – New York 1976; zob. też wydanie drugie z posłowiem: t e n z e, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston – New York 1990. Zauważmy od razu, że akademicka dyskusja nad tym dziełem była ograniczona, pomimo dużego oddźwięku w debacie publicznej oraz niepodważalnych kompetencji naukowych autora. Najbardziej oczywiste powody tego stanu rzeczy to wyraźna interdyscyplinarność wywodu, przeciwna tendencjom panującym obecnie w świecie akademickim, oraz – jak zobaczymy – niepokojący, radykalny charakter niektórych tez. Ten drugi aspekt został opisany z pewną dozą ironii przez Davida C. Stove’a: „Waga oryginalnej myśli zawartej [w książce – G.S.] jest tak wielka, że martwię się o kondycję autora: umysł ludzki nie został stworzony, by nosić takie ciężary. Nie chciałbym być Julianem Jaynesem, nawet gdyby mi płacono tysiąc dolarów za godzinę” (D.C. S t o v e, *The Oracles and Their Cessation*, „Encounter” 1989, nr 72, s. 30). Z jednej strony, co może zaskakiwać, Jaynes nie

W „Posłowiu”³ dodanym niemal piętnaście lat po publikacji pierwszego wydania Jaynes ponownie jasno wypowiada cztery niezależne od siebie tezy, które podtrzymuje w swoim dziele. W pierwszej z nich stwierdza, że świadomość oparta jest na języku (choć się do niego nie sprowadza, a także, co ważne, nie jest jego nieuniknionym wytworem). Dla świadomości istotny jest werbalny opis zdarzeń psychicznych dokonywany za pomocą metafor przestrzennych – jak gdyby nasz umysł stanowił dostępne dla nas miejsce, w którym rozgrywają się te wydarzenia. To, co na tej wewnętrznej scenie odpowiada lokalizacji przestrzennej naszego ciała w świecie, nazywane jest „ja”. Owo „ja” stanowi podmiot narracji: ono właśnie jest jądrem naszej świadomości. Oznacza to oczywiście, że praktycznie wszystkie inne władze umysłu mogą działać również bez świadomości – i zazwyczaj tak właśnie jest; na przykład uczenie się nie wymaga opisanie siebie jako uczącego się.

Druga teza głosi, że przed pojawieniem się świadomości kluczową rolę w umyśle człowieka odgrywały halucynacje werbalne, których źródło stanowiła odrębna „część” umysłu; to, co współcześnie określa się jako odmienne stany świadomości (doświadczane zwłaszcza w schizofrenii), dawniej opisywano jako zjawiska normalne: na przykład słyszenie głosu, który interpretowano jako komunikat od bóstwa i któremu należało być posłusznym. Jedna „część” mózgu wydaje polecenia, druga zawsze podporządkowuje się im i je wykonuje – ten właśnie mechanizm stanowił alternatywę dla świadomości w sytuacjach, gdy zachowania automatyczne okazywały się niewystarczające i gdy trzeba było skonfrontować się z czymś nowym. Ponieważ nie było (jeszcze) świadomości, która stanowiłaby przestrzeń umożliwiającą ocenę i deliberację, pojawiał się boski głos udzielający wskazówek.

Teza czwarta (którą podajemy z wyprzedzeniem, aby tezę najbardziej zaskakującą zostawić na koniec) lokuje źródło halucynacji głosowych, stano-

został nawet wspomniany w *The Oxford Companion to Consciousness* (zob. *The Oxford Companion to Consciousness*, red. T. Bayne, A. Cleermans, P. Wilken, Oxford University Press, Oxford 2009), z drugiej – istnieje niewielka grupa badaczy, którzy w różnych aspektach starali się rozwinąć idee Jaynesa. W tym kontekście reprezentatywne są dwie publikacje zbiorowe pod redakcją Marcela Kuijstena (zob. *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*, red. M. Kuijsten, Julian Jaynes Society, Henderson, Nevada, 2006; *Gods, Voices, and the Bicameral Mind: The Theories of Julian Jaynes*, Julian Jaynes Society, Henderson, Nevada, 2016). W połowie drogi między przemilczaniem a rozwijaniem idei Jaynesa znajdują się nieliczni, którzy podejmują nad nimi refleksję krytyczną (zob. np. I. M c G i l c h r i s t, *The Master and His Emissary*, Yale University Press, New Haven 2009). Bardzo obszerna (choć oczywiście stronicza) dokumentacja dyskusji znajduje się na stronie Julian Jaynes Society (Julian Jaynes Society, <https://www.julianjaynes.org/>).

³ Zob. J. J a y n e s, „Afterword”, w: tenże, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Houghton Mifflin, Boston – New York 2000, s. 447-469. Wszystkie cytaty z głównego dzieła Jaynesa przytoczone w niniejszym artykule pochodzą z wydania z 2000 roku, w którym zamieszczono posłowie z roku 1990.

wiących zasadniczy element umysłu dwudzielnego, w prawej półkuli mózgu: w ten sposób wyjaśniona zostałaby pierwotna funkcja części mózgu obecnie mało przez ludzkość wykorzystywanej.

A teraz teza trzecia. Głosi ona, że zanik umysłu dwudzielnego i będące jego konsekwencją trudne narodziny świadomości dokonały się około roku 1000 przed naszą erą – a zatem bardzo niedawno. Zdaniem Jaynesa liczne tego dowody można znaleźć w relacjach historycznych i literackich. Najprostszym – dla tych, którzy znają tradycję klasyczną – będzie różnica między *Iliadą* a nieco młodszą *Odyseją*: w pierwszym z tych utworów (kilka passusów, które zresztą ze względów filologicznych uważane są za późniejsze, stanowi wyjątek) widzimy niemal nieustannie działanie umysłu dwudzielnego; w drugim pojawiła się już wyraźnie świadomość narracyjna. Wrażenie obcości i specyficznego chłodu narracji *Iliady* wynika stąd, że przedstawia ona działania istot ludzkich, które całkowicie panują nad swoimi władzami, są właśnie w pełni ludzkie, lecz pozbawione przejawów posiadania świadomości, nigdy w żaden sposób nie opisują własnych stanów mentalnych, nie opowiadają o swoim poznawaniu i odczuwaniu, nie wychylają się ku wyobrażonej przyszłości – nie czynią nic, co należy do repertuaru środków, za pomocą których człowiek współczesny rozmyśla nad swoim działaniem – a kluczowe decyzje podejmują za nich „bogowie”.

Biblia hebrajska również ukazuje tego rodzaju zmianę – w podobnym okresie dziejów. Ma ona miejsce w epoce proroków, stanowiącej czas wyraźnego pojawienia się świadomości – wciąż jednak żyją ludzie (prorocy właśnie), którzy słyszą w sobie głos Boga, a następnie autorytatywnie ogłaszają go ze wewnętrznemu światu. W księgach mądrościowych natomiast działanie umysłu dwudzielnego jest już nieobecne, zastąpiły je refleksja i introspekcja.

Należy podkreślić kluczowy punkt tych hipotez: umysł dwudzielny jest doskonale funkcjonalny, zdolny do uczenia się, do bardzo wyrafinowanego poznania – i oczywiście do percepcji, emocji, uczuć, miłości; wszystko to można zresztą zaobserwować również u zwierząt, które nie dysponując językiem, oczywiście nie mają również świadomości. Jaynes zwraca na przykład uwagę, że normalny proces uczenia się człowieka nawet dzisiaj nie wymaga świadomości – wystarczy nabywanie automatyzmów. Brak świadomości nie oznacza zatem braku człowieczeństwa. Świadomość jednak może zapoczątkować procesy, które wywołują niezwykle rozwój ludzkich możliwości. Fragment, w którym wyłożono tę koncepcję, zasługuje na przytoczenie w całości: „Świadomości towarzyszy wzrost znaczenia spacylizacji czasu i związane z nią nowe słowa, takie jak «chronos». Opis taki jest jednak zbyt łagodny. Chodzi bowiem o kognitywną eksplozję, w której – wskutek interakcji świadomości i pozostałych elementów poznania – wytwarzane są nowe zdolności. Istoty ludzkie o umysłach dwudzielnych rozumiały następstwo wydarzeń i wiedziały,

gdzie się znajdują oraz, jak wszystkie ssaki, były zdolne do spełniania oczekiwań behawioralnych i różnicowania sensorycznego; gdy stały się świadome, uzyskały zdolność «spoglądania» w wyobrażoną przyszłość, z całym jej potencjałem przerażenia, radości, nadziei czy pragnień, tak, jak gdyby była ona już realna, a także w przeszłość – smucąc się na myśl o tym, co mogłoby się było zdarzyć lub rozkoszując się tym, co się zdarzyło – która odsłaniała się przed nimi poprzez metaforę przestrzeni; przeszłość, wśród której długich cieni możemy się teraz poruszać, angażując się w nowy, magiczny proces, zwany przypominaniem sobie lub wspomnianiem. Pamięć zdarzeń (czy pamięć epizodyczna, jak się ją niekiedy nazywa), w przeciwieństwie do utrzymywania nawyków (czy pamięci semantycznej), jest czymś nowym w świecie, w którym pojawiła się świadomość. A ponieważ do przestrzeni fizycznej w świecie zawsze można powrócić, odczuwamy jakąś irracjonalną pewność, pewność niemożliwą, że powinniśmy moc powrócić do niezamkniętej relacji, jakiejś sceny z dzieciństwa bądź wybuchu miłości czy złości, którego żałujemy, lub też cofnąć jakiś tragiczny przypadkowy postęp w wyobrażonej, nieistniejącej przestrzeni przeszłości. Tak więc przeżywamy nasze życie świadomie i potrafimy spoglądać przez mroki jutra ku naszemu umieraniu”⁴.

SFORMUŁOWANIE PROBLEMU

Zatrzymaliśmy się (pomijając jednak wiele szczegółowych aspektów) nad Jaynesa propozycją interpretacji świadomości jako „przedmiotu” o swoistej historii nie dlatego, że jest to propozycja interesująca (choć niewątpliwie taka jest), ani nie po to, by dyskutować, w jakim stopniu można zaakceptować różne jej aspekty. Przedstawiliśmy ją przede wszystkim dlatego, że ze względu na swój ambitny i multidyscyplinarny charakter pozwala ona, niejako przez odzwierciedlenie, wyraźniej zobaczyć pewne problematyczne aspekty filozoficznej refleksji nad świadomością. Chcemy przede wszystkim wydobyć te elementy teorii Jaynesa, które rzucają światło na realne punkty sporne mogące pozostać niezauważone wśród (uzasadnionych zresztą) hipotez interpretacyjnych obecnych w myśli współczesnej.

Pojawia się przede wszystkim ewidentna kwestia dookreślenia przedmiotu dyskusji. Prawdą jest, że refleksja filozoficzna w znacznej części polega na poszukiwaniu definicji (co oznacza również, oczywiście, osiągnięcie zrozumienia): zadanie to jednak zakłada, że wyodrębnione zostały, mniej lub bardziej wyraźnie, zjawiska, których zrozumienia poszukujemy. Wystarczająco

⁴ J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 2000, s. 457.

jasne jest, jakimi zjawiskami chce się zajmować Jaynes. Z pewnością można utrzymywać, że zamiast umieszczać je pod szyldem „świadomość”, lepiej byłoby sklasyfikować je jako „introspekcję narracyjną”, i że problematyka filozoficzna wiązana zwykle z terminem „świadomość” odpowiada tej, którą łączy on z czymś, co nazywa „«ja» analogicznym”⁵ (do tej kwestii powrócimy). Jakichkolwiek jednak wyborów terminologicznych dokonamy, analizy, które staraliśmy się syntetycznie przedstawić, stanowią zaproszenie do jasnego rozróżniania rzeczy i zachęcają, by nie czynić problemu nierozwiązywalnym po prostu dlatego, że poszukuje się jednej odpowiedzi na wiele różnorodnych pytań, które zostały w nim połączone. Dobrze jest na przykład podążyć za Jaynesa zachętą do przyjrzenia się różnicy między koncepcjami świadomości obecnymi w historii filozofii (ta część jego refleksji, choć schematyczna, stanowi przyczynek do dziejów filozofii). Descartes napisał: „myślę, więc jestem”⁶, nie mógłby jednak nigdy stwierdzić: „widzę, więc jestem”. Sformułowanie Descartesa, wyrażające sposób myślenia obecny zresztą w filozofii współczesnej, zdaniem Jaynesa wprowadza w błąd. Jest tak dlatego – mogliśmy dopowiedzieć od siebie – że łączy ono co najmniej dwa odrębne wątki (istnienia podmiotu, któremu przypisujemy akty, i zdolności opowiadania o własnym „wnętrzu”).

Możliwe skutki takiego dookreślenia pojęcia świadomości stają się widoczne w sposobie, w jaki Jaynes odpowiada na pytanie o możliwość przypisania świadomości komputerowi. Zagadnienia tego nie podjął on w swojej książce, stanowi ono natomiast punkt wyjścia wypowiedzi opublikowanej w roku 1995⁷. Jaynes udziela krótkiej odpowiedzi przeczącej. Przede wszystkim komputer nie przebył dziejowej drogi ludzkości, nie jest zatem możliwe przypisanie mu zdolności, które definiuje się wyłącznie przez odniesienie do pewnej historii. Poza tym, chociaż Jaynes przyznaje, że w przyszłości komputery mogą mieć porównywalną historię, to jednak stwierdza, że nie dysponują one ruchliwością, która pozwoliłaby im wytworzyć „ja” analogiczne. Wreszcie, jeśli weźmiemy pod uwagę uczucia *s w i a d o m e*, komputer jest w stanie co najwyżej stworzyć wrażenie, *j a k o b y* istniały odpowiadające im naturalne afekty (na przykład może wytworzyć przejawy poczucia winy, jak gdyby odczuwał wstyd), nie będzie mógł jednak ich w sobie wzbudzić.

Z pewnego punktu widzenia odpowiedź Jaynesa może wydać się bardzo naiwna. Można by bowiem odpowiedzieć, że stopniowo elementy składające się na świadomą opowieść będą mogły zostać odtworzone czy też sztucznie

⁵ Tamże, s. 62.

⁶ R. D e s c a r t e s, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 30.

⁷ Zob. J. J a y n e s, *The Diachronicity of Consciousness*, w: *Consciousness: Distinction and Reflection*, red. G. Trautteur Bibliopolis, Napoli 1995, s. 176-197. Publikacja ta w znacznej części wykorzystuje wcześniej wydane teksty (zob. np. t e n ż e, *Consciousness and the Voices of the Mind*, „Psychologie canadienne” 27(1986) nr 2, s. 128-148).

zasymulowane: humanoidalny robot z łatwością „obejdzie” wskazane przez filozofa ograniczenia. Opinia Jaynesa o niemożliwości stworzenia sztucznej świadomości została wypowiedziana chronologicznie niedawno, lecz z punktu widzenia ewolucji technologii informacyjnych miało to miejsce w innej epoce. Jego pospieszna odpowiedź, pomimo stanowczego tonu, nie różni się od wielu jej podobnych, wyrażających naiwną wiarę, że można ustalić a priori i intuicyjnie, co będzie dla technologii możliwe, a co nie. Tego rodzaju osady należy traktować z dużym sceptycyzmem: lektura wykładów Georga W.F. Hegla z filozofii przyrody⁸ wystarczy, by zrozumieć ryzyko, jakie się ponosi, próbując oprzeć stwierdzenia filozoficzne na prowizorycznych, niewystarczających danych.

Z innego punktu widzenia jednak odpowiedź Jaynesa – jeśli przyjmiemy jego założenia – wydaje się niemal oczywista. A przynajmniej oczywistość ta ukazuje się, jeśli uwzględnimy pewne ważne rozróżnienie. Zauważyliśmy już, że sens, który nadaje on terminowi „świadomość”, jest bogatszy i bardziej zniuansowany niż znaczenia zwykle mu przypisywane: nie obejmuje on bowiem jedynie m o ż l i w o ś c i odnoszenia aktów umysłu do jakiegoś duchowego centrum, lecz f a k t y c z n e opowiadanie o swoich stanach mentalnych za pomocą metafor przestrzennych, zaczerpniętych z własnego doświadczenia cielesnego. Zgódźmy się nawet, że podobne procesy są możliwe do satysfakcjonującego odtworzenia – przedmiotem ich nie będzie jednak nigdy życie istoty ludzkiej, która rozumie, że się urodziła, albo że ma ostateczne przeznaczenie; tym bardziej nie będzie to życie stanowiące dziedzictwo pewnej ewolucji historycznej (fizjologicznej i kulturowej), lecz jedynie takie, w którym działanie świadomości mogło przybrać jakąś formę. Oczywiście, wszystkie te aspekty mogą zostać „podrobione” i to w sposób ogromnie wiarygodny. Prawdą pozostaje jednak to, co odpowiada ChatGPT na pytanie: „kiedy umrzesz?”: „Jako sztuczna inteligencja nie żyję ani nie umieram w ludzkim sensie tych słów. Nie starzeję się ani nie żyję przez określony czas. Mogę zostać zaktualizowana, ulepszona lub zastąpiona przez przyszłe wersje, lecz nie «umrę» jak żywa istota”.

Aby stwierdzić tę niemożliwość, nie jest (jeszcze) konieczne uznanie wyższości istot ludzkich nad resztą przyrody ani wykazanie, że człowiek ma wymiar duchowy, niesprowadzalny do fizjologii: wystarczy zauważyć, że kiedy wypowiadamy słowa „istota ludzka”, mówimy zarazem o określonej historii istoty żywej.

W tym właśnie miejscu jeden z najbardziej interesujących aspektów propozycji Jaynesa ukazuje swoją użyteczność – jak powiedzieliśmy ważne

⁸ Zob. G.W.F. H e g e l, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cz. 2, *Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

jest przede wszystkim rozróżnianie i precyzowanie problemów. Zauważyliśmy również, że jego sposób definiowania zjawisk „świadomych” może się wydawać niezwykle. Jest jednak prawdą, że kiedy pamiętamy o wstępnym rozróżnieniu, pytanie o możliwość istnienia sztucznej świadomości zostaje w znacznej mierze pozbawione swojego tajemniczego charakteru. Gdybyśmy zdefiniowali świadomość jako po prostu „zdolność kontrolowania swoich stanów wewnętrznych i wyrażania ich na zewnątrz”, wówczas oczywiście nawet pralka ze swoimi świecącymi wskaźnikami obdarzona byłaby świadomością. Jeśli taki rodzaj świadomości wydaje się nam mało interesujący wobec, powiedzmy, *Wyznań*⁹ św. Augustyna, jest tak nie tyle z powodu przyjętej definicji świadomości, ile dlatego, że przypadku pralki „stany wewnętrzne” to stany jej silnika, a „komunikacja” ogranicza się do błysków kolorowych lampek. Różnica leży zatem w tak ogólnej definicji podmiotu świadomości: podmiot „ubogi” może spełniać jedynie rudymenarne akty „świadomości”. Na przeciwnym biegunie – jak widzieliśmy, w koncepcji Jaynesa i dokonanej przez nas jej interpretacji jego koncepcji – można usytuować przejawy „świadomości” rozumianej w sposób dużo bardziej wymagający, aż po zdefiniowanie świadomości za pomocą własności typowo ludzkich. W tym jednak przypadku stwierdzenie, że „jedynie istoty ludzkie obdarzone są świadomością” byłoby tautologiczne, a więc nieużyteczne: sprawą decydującą jest właśnie natura człowieka. Można zatem sensownie postawić hipotezę, że temat świadomości, jakkolwiek ją zdefiniujemy, jest mniej istotny niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać – i jak z pewnością wydawało się znacznej części filozofów współczesnych. W najlepszym przypadku temat ten stanowi, wyodrębnioną mniej lub bardziej arbitralnie, część problemu dużo szerszego i bardziej złożonego, jakim jest rozumienie istot zdolnych do analizowania samych siebie.

ŚWIADOMOŚĆ A ŻYCIE

Najbardziej oczywisty aspekt refleksji Jaynesa stanowi jednak przypisywanie świadomości charakteru historycznego oraz znacznego stopnia niezależności od innych ludzkich zdolności (w tym, o czym warto pamiętać, również zdolności myślenia). Kiedy doprecyzuje się – w przybliżeniu, w sposób, w jaki uczyniliśmy to powyżej – ideę świadomości, również odpowiadająca jej koncepcja chronologii okazuje się dużo mniej ekstrawagancka niż mogło się na pierwszy rzut oka wydawać. Nie sugeruje ona (co mogłoby mieć miejsce w przypadku współczesnych koncepcji „świadomości”), że przed rokiem 1000 naszej ery istoty ludzkie nie wiedziały, że istnieją, lecz głosi, że w tym

⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982.

właśnie czasie ludzie zaczęli podejmować refleksję nad sobą, myśleć o sobie za pomocą metafor przestrzennych, wyobrażając sobie swój umysł jako miejsce, które można obserwować, zaczęli opowiadać o sobie, wyobrażać sobie siebie w jakiejś możliwej przyszłości¹⁰. Lecz nawet jeśli wskazane przez Jaynesa ramy czasowe byłyby całkowicie błędne (i nawet jeśli ich związek z zanikiem rzekomego „umysłu dwudzielnego” należałoby odrzucić), pozostaje nam do przemyślenia rozsądna hipoteza, że owa introspekcja narracyjna nie jest faktem oczywistym i pierwotnym, lecz raczej czymś nabytym czy wręcz zdobyczą dla k a ż d e j istoty ludzkiej. Wskazanie języka jako jednego z warunków powstania takiej narracyjności oznacza w istocie równoczesne przypisanie centralnej roli kontekstowi, w jakim człowiek przychodzi na świat: języka nauczyliśmy się tylko dlatego, że został on nam przekazany przez innych, i to samo jest również w dużej mierze prawdą w odniesieniu do różnych z a s t o s o w a ń języka – słowa świadomości (w sensie proponowa-

¹⁰ Jaynes poświęca tylko krótką wzmiankę Bruno Snellowi i jego słynnej książce *Odkrycie ducha* (zob. B. S n e l l, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, tłum. A. Onysymow, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009). Przyznaje szczerze, że nie znał jej jeszcze, gdy opracowywał swoje idee, oraz że jego wnioski różnią się znacznie od wniosków Snella. W istocie wydaje się, że różnica ta wiąże się z bardziej ogólnym kontekstem analiz, oczywiście bardzo odmiennym w przypadku każdego z tych myślicieli, niż z treścią ich spostrzeżeń. Również Snell znakomicie opisał wylanianie się podmiotowości w literaturze greckiej, obierając za punkt wyjścia *Iliadę*, w której nie występują żadne sformułowania wskazujące na jedność człowieka – ani w sensie cielesnym, ani duchowym. Wydaje się zatem, że Jaynes nie skorzystał z okazji rozważenia słynnych analiz Snella jako poparcia ważnego aspektu swojej hipotezy. Oczywiście prawdą jest, że Snell mówi o odkryciu, a nawet narodzinach ducha, a tę hipotezę Jaynes rozważa wprost i odrzuca (nie dlatego, że została sfalsyfikowana, lecz dlatego, że jej falsyfikacja jest niemożliwa). Co osobliwe (choć może nie tak bardzo, jeśli weźmiemy pod uwagę perspektywę wyłącznie neurobiologiczną), aspekt ten został przez niektórych badaczy uznany za najważniejszy w spuściźnie Jaynesa (por. A.E. C a v a n n a, M. T r e m b l e, F. C i n t i, F. M o n a c o, *The 'Bicameral Mind' 30 Years On: A Critical reappraisal of Julian Jaynes's Hypothesis*, „Functional Neurology” 22(2007) nr 1, s. 15). Zważywszy na skąpe nawiązania filozoficzne w pracy Jaynesa, nie dziwi także brak w niej odniesienia do Karla Jaspersa teorii czasu osiowego – ujęcia, w którym być może bardziej niż w jakiejkolwiek innej koncepcji starano się wyodrębnić w dziejach człowieka moment radykalnego zwrotu w rozumieniu samego siebie: (por. K. J a s p e r s, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 17-34); w posłowiu do wydania z roku 1990 znajduje się tylko krótka wzmianka o „historykach” (J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 1990, s. 468). Wydaje się, że jedyną pracą poświęconą temu związkowi jest nieopublikowane jeszcze w ostatecznej postaci studium Briana J. McVeigha (zob. B.J. M c V e i g h, *Solving the Axial Age Enigma: The Invention of Religion and the Jaynes-Jasper (sic!) Thesis*, Academia.edu, https://www.academia.edu/14049810/Solving_the_Axial_Age_Enigma_The_Invention_of_Religion_and_the_Jaynes_Jasper_Thesis). Wzmianka o tej kwestii pojawia się także w pracy McGilchrista (por. M c G i l c h r i s t, dz. cyt., s. 24). Inne potencjalnie interesujące podobieństwo zostało dostrzeżone przez Jamesa E. Morrissa, który zauważa, że już Ernst Cassirer głosił tezę o stosunkowo późnych narodzinach pojęcia „ja” i ich zależności od rozwoju języka (por. J.E. M o r r i s s, *Reflections on Julian Jaynes's The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind: An Essay Review*, „ETC: A Review of General Semantics” 35(1978) nr 3, s. 319).

nym przez Jaynesa) są przede wszystkim słowami słyszаныmi i powtarzаныmi. Odniesienie metafory przestrzeni do własnego umysłu stanowi najprawdopodobniej naśladowanie podobnego zastosowania tej metafory zaobserwowane u innych. To, że człowiek ujawnia swoją podmiotowość, m ó w i ą c, nie jest zatem kwestią komunikacji, lecz przede wszystkim kwestią konstytucji, w którym to procesie w ciągu kilku lat życia osoby następuje w pewnym sensie przyswojenie kulturowej historii stuleci¹¹.

Zrozumiałe jest, że idei tej, również w jej wariacie indywidualnym, który naszkicowaliśmy, trudno znaleźć miejsce w ramach refleksji filozoficznej. Powód tego nie leży wyłącznie (jak wcześniej wspomnieliśmy) w nastawieniu filozoficznym, które poszukuje beczasowej istoty rzeczy; powód ten w sposób radykalny związany jest z niemal całkowitą nieobecnością w filozofii współczesnej tematu człowieka jako istoty ż y w e j. Można nawet utrzymywać, że właśnie epoka, w której problem świadomości wkracza bardziej zdecydowanie do rejestru kwestii filozoficznych, to epoka, w której zanika refleksja nad życiem; zaledwie problem świadomości został jasno postawiony, pozbawiono go elementu kluczowego dla jego rozwiązania i uczyniono zagadką. Pożyteczne może okazać się w tym przypadku ogromne uproszczenie, zgodnie z którym początków tego procesu należy szukać w filozofii Kartezjusza: między res

¹¹ Temat ten, w niewielkim stopniu obecny w pismach Jaynesa, podjęty został przez Billa Rowe'a (zob. B. R o w e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 1, s. 95-124; t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 2, s. 237-265; t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 3, s. 369-381; t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 4, s. 501-515). Części pierwsza i czwarta tego obszernego, czteroczęściowego omówienia przedstawiają szczegółowo rozwój „teorii umysłu” dziecka, uznając ogromną rolę, jaką odgrywa w tym procesie kontekst społeczny. Co więcej, zdaniem Rowe'a właśnie ten punkt widzenia czyni hipotezę Jaynesa dużo mniej dziwną, niż może się ona wydawać. Jeśli przyjmiemy, że przed siódmym rokiem życia dziecko nie ma świadomości w sensie Jaynesa, chociaż dysponuje różnymi funkcjami wykonawczymi (dodajmy: które pozwalają mu uczyć się czytać i pisać w wieku czterech lat), hipoteza, że nikt takiej świadomości nie miał do czasów powstania *Iliady*, nie jest absurdalna. „Świadomość ma dwa początki, jeden w historii, drugi w dzieciństwie. Pierwszy trudno jest uchwycić, pojawienie się drugiego możemy zaobserwować. Są one skorelowane. Im lepiej zrozumiemy drugi, tym lepszą teorię pierwszego możemy zbudować. Być może spojrzenie na teorię Juliana Jaynesa przez pryzmat rozwoju dziecka może pomóc uczynić ją mniej odległą, przybliżyć ją większej liczbie osób. Ostatecznie, jeśli Jaynes ma rację, wszystkie drogi rozwoju prowadzą do jakiejś postaci subiektywnej świadomości ludzkiej” (t e n ż e, *Retrospective: Julian Jaynes and "The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind"*, „American Journal of Psychology” 125(2012) nr 4, s. 507). Kilka lat wcześniej podobną ideę przedstawił Gary Williams, określając świadomość w sensie Jaynesa jako „konstrukt socjo-lingwistyczny przyswajany w dzieciństwie” (G. W i l l i a m s, *What Is It Like to Be Nonconscious? A Defense of Julian Jaynes*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences” 10(2010) nr 2, s. 217).

cognitans a res extensa nie istnieje żadna res vivens¹². Poza umysłem (i Bogiem, oczywiście) wszystko jest jedynie mechanizmem, a zwierzęta to tylko niezwykle skomplikowane automaty. Wykluczenie życia nie oznacza jednak wyłącznie błędnego rozumienia ogromnej części zjawisk przyrodniczych – oznacza również pozostawienie w cieniu faktu, że istoty ludzkie rodzą się, rozwijają i umierają, i że jest to ściśle związane ze wszystkimi ich władzami, w tym również władzami intelektualnymi. Krótko mówiąc, oznacza to (co nas tutaj interesuje) odebranie sobie możliwości refleksji nad historią myśli, nad jej stopniowym pojawianiem się, nad uzyskiwaniem zdolności snucia narracji również o nas samych – paradoksalnie takiej właśnie narracji, jaką Descartes prowadzi w swoich *Medytacjach o filozofii pierwszej*¹³, które – od początku, z tytułem włącznie – zamierzył on jako ćwiczenie świadomości. Ponieważ jednak wykluczył ze swojej filozofii dzieje myślenia, nie pozostało mu nic innego, jak tylko dokonać skoku teologicznego: „ja” myślące rozumie siebie jako stworzone przez Boga. Zabieg ten – nawet jeśli zasadniczo zgadzamy się z głębokim sensem takiego samorozumienia – pozostawia jednak bez żadnego wyjaśnienia przyczyny drugiego rzędu, które pozwalają na ukształtowanie się świadomości, co z kolei sprawia, że całkowitą tajemnicą pozostaje fakt, iż podmiot tożsamości narracyjnej, opartej na świadomości, stanowi „ja”, które postrzega siebie jako „założenie” owych dziejów, nie zaś jako ich wytwór. Umysł, o którym mówi Kartezjusz, pozostaje zatem – niezależnie od obecnych w nim treści refleksyjnych, a także afektywnych – kompletnie abstrakcyjny i aczasowy: stworzył go Bóg, oczywiście, to jednak, co wydarzyło się między „momentem” stworzenia a chwilą obecną, w której dokonywana jest medytacja, okrywa mrok niewiedzy.

Zasadne wydaje się więc również zadawanie sobie pytania, czy przyznanie centralnego miejsca aczasowej świadomości w refleksji filozoficznej jest przyczyną, a wyłączenie z niej „poza nawias” życia skutkiem, czy też odwrotnie. Faktem jest, że świadomość, która wybiera sama siebie jako punkt wyjścia,

¹² Niewielu opisało to ograniczenie filozofii Kartezjusza z taką mocą, jak Hans Jonas: „Kartezjanizm po raz pierwszy wytworzył sytuację, w której teoria została świadomie przeciwstawiona doświadczeniu; ponieważ zaś sytuacja ta wymagała od teorii nowego typu pomysłowości, aby je «pogodzić», umożliwiła też nowy, szczególnie twardy despotyzm w dyktowaniu własnych warunków (kombinacja to charakterystyczna dla myśli Spinozy i Leibniza): teoria mogła pozwolić sobie na nieznaną dotąd radykalizm. Twardość ową nazwano «racjonalizmem» i ta okoliczność historyczna przesłoniła despotyczno-nakazowy charakter owej sytuacji. Filozofia ma wszelkie powody, by podejrzewać tu stosowanie despotycznych sposobów tworzenia teorii i to z jeszcze innych racji niż te, o których mówili Hume i Kant: chodzi o pytanie, czy intelekt posłuszny jest rzeczywistości, czy ją determinuje” (H. J o n a s, *Ograniczenie i wolność. W stronę biologii filozofii*, tłum. A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, s. 79, przyp. 5).

¹³ Zob. R. D e s c a r t e s, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024.

zderza się natychmiast z niemożliwością poznania swojego początku. Jaynes trafnie dokonuje ścisłego połączenia tożsamości narracyjnej, której istnienie umożliwia świadomość, z pamięcią. Pamięć jednak ma swoje ograniczenia i stanowi być może jedyną ludzką zdolność, co do której uważa się powszechnie za oczywiste, że jest nieprecyzyjna, epizodyczna, ograniczona. Najpoważniejsze jej ograniczenie polega jednak na tym, że nie jest ona w stanie osiągnąć początku swojej tożsamości. Może jedynie (i to ze znacznym wysiłkiem i z niepewnością) zarejestrować najstarsze w swoim życiu wspomnienie, które pozostaje jednak odległe od początku jej istnienia (czy od początku jej świadomego istnienia, jakkolwiek by je definiować). Własny początek możemy poznać, jedynie pozwalając innym nam o nim opowiedzieć. Czyż nie czyni to świadomości ludzkiej dużo słabszą niż to sobie wyobrażamy?

KONIEC ŚWIADOMOŚCI?

Hipoteza ta wydaje się nieuchronna. Jak widzieliśmy, kluczową rolę w koncepcji Jaynesa odgrywa twierdzenie, że podmiotem narracji o świadomości (która prowadzona jest za pomocą metafor przestrzennych) jest „ja”, które nie pokrywa się z podmiotem stwierdzeń dotyczących ciała (na przykład: „ja idę”), lecz nie jest także metaforą. W terminologii Jaynesa mówi się o „ja” analogicznym – takim, któremu można przypisać refleksję nad własnym życiem: na przykład wspomnienia, fantazje na temat możliwych wariantów przyszłości, oczekiwania, nadzieje. W tym właśnie miejscu psychologiczna koncepcja Jaynesa rodzi wyraźny problem filozoficzny: Co da się powiedzieć o tym „ja”? Raczej niewiele: można powiedzieć, jaką spełnia funkcję, nie ma ono jednak treści. Krótko mówiąc, nie należy go mylić z jaźnią (ang. self), pojęciem zwykle odnoszonym do podmiotowości, która stała się już przedmiotem namysłu i opisu, a zatem takiej, która już ma treść. W tym właśnie kontekście (w posłowie dodanym do książki w roku 1990) Jaynes czyni ważne, chociaż krótkie odniesienie do Immanuela Kanta; pisze, że jego zdaniem „ja” analogiczne „wiąże się z Kantowskim «ja» transcendentalnym”¹⁴. To istotna wzmianka. W przypadku obu tych stanowisk, kluczowe jest przekonanie, że „ja” stanowi czysty punkt odniesienia, który zapewnia świadomości jedność, lecz nie może stać się przedmiotem poznania. Jak wiemy, zdaniem Kanta nie można poznać tego, co w rzeczywistości odpowiada owej jedności; podobnie

¹⁴ Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 2000, s. 450.

jest w przypadku Jaynesa¹⁵. Oczywiście w myśli Jaynesa miejsce tego, co „transcendentalne” (nigdy nie używa on tego terminu), zajmuje coś innego: „ja” analogiczne można by uznać za transcendentalne tylko w przypadku istoty ludzkiej, która już rozwinęła w sobie świadomość. Przed tym niedawnym stadium ewolucji rodzaju ludzkiego „ja” analogiczne po prostu się nie pojawia; występuje „ja” cielesne (nie znamy ani jednego języka, w którym nie ma zaimka w pierwszej osobie liczby pojedynczej), „ja”, które pozwala człowiekowi opisać swoje ruchy, czynności fizyczne, lecz brak „ja”, które byłoby podmiotem historii wewnętrznej. To ostatnie jest zatem warunkiem myśli refleksyjnej dlatego, że stanowi wynik historycznego rozwarstwienia, w którego kontekście żyją dzisiaj istoty ludzkie. Taka reinterpretacja transcendentalności nie wpływa jednak na możliwość odpowiedzi na pytanie o r e a l n o ś ć owego „ja”: granica, którą napotykamy, próbując takiej odpowiedzi udzielić, jest natury logicznej – podobnie jak w przypadku Kantowskiego „ja” transcendentalnego. Istnieje nieprzekraczalna granica samopoznania, którą wyznacza nieuchwytność jego początków, jakkolwiek je interpretujemy¹⁶.

Wydaje się jednak, że ten historyczny zwrot pozwala postawić pytanie, którego sformułowanie w kontekście myśli Kanta (w każdym razie myśli, którą znamy z *Krytyki czystego rozumu*¹⁷) byłoby niemożliwe: Czy historia, która dała początek świadomości, może pewnego dnia ogłosić również jej

¹⁵ W przypadku Kanta całościowy kontekst jest znacznie bardziej złożony niż ten, który można zrekonstruować tylko na podstawie lektury *Krytyki czystego rozumu*. Na przykład w *Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa* stworzenie „metafizyki” duszy zostaje wykluczone tylko przez odwołanie się do niemożliwości zastosowania kategorii przestrzeni do doświadczenia wewnętrznego (por. I. K a n t, *Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa*, tłum. T. Kupś, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 226-228.). Ważna jest też oczywiście *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, w której Kant przyjmuje empiryczny punkt widzenia w poznaniu człowieka (zob. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, tłum. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005. Antropologią Kanta zainteresował się w *Introduction à l'anthropologie* Michel Foucault, uznając ją za „negatyw *Krytyki*” (M. F o u c a u l t, *Introduction à l'anthropologie*, Vrin, Paris 2008, s. 41).

¹⁶ Pomimo odmiennego kontekstu historycznego, wydaje mi się, że chrześcijańska teza teologiczna, iż dusza została stworzona bezpośrednio przez Boga, wyraża częściowo tę samą myśl, lecz sytuuje ją na płaszczyźnie wiary. Chodzi o spostrzeżenie, że istota ludzka pojawia się zbyt późno, by móc poznać fundamenty swojej egzystencji. Pytanie, które Bóg kieruje do Hioba: „Gdzie byłeś, gdy zakładałem podstawy ziemi?” (Hi 38,4), ma jeszcze bardziej radykalny wydźwięk, gdy odnieśliśmy je do konstytuowania się jaźni. Postawienie teologicznej tezy o stworzeniu oznacza właśnie stwierdzenie, że przed duszą, a zatem tym bardziej przed należącym do duszy „ja”, na płaszczyźnie empirycznej nie ma nic (*creatio ex nihilo*) – nic, co mogłoby zostać poznane i z czego można by wyprowadzić jako skutek istnienie „ja”. Jedynie radykalne *scire per causas* duszy stanowi przeskok na inny poziom poznania, gdyż nie ma w naturze nic, co mogłoby całkowicie wyjaśnić, skąd bierze się możliwość powiedzenia: „ja”.

¹⁷ Zob. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

koniec? Jaynes nie formułuje problemu za pomocą takiej terminologii, która zresztą byłaby z jego punktu widzenia czysto spekulatywna. Czyni on jednak coś podobnego: ukazuje wysiłek, jaki podejmuje dzisiaj ludzka świadomość – ów wytwór historii, jego zdaniem tak skomplikowanej. Zadanie to podejmuje w ostatniej części swojego studium. Gdy pokonamy zakłopotanie jego próbą zamknięcia na kilku stronicach dziejów ludzkości – próbą, której towarzyszą ogromne uproszczenia i dyskusyjne interpretacje – dostrzeżemy, że warto prze-myśleć jego linię argumentacji. Główna myśl jego wywodu jest następująca: wprawdzie nauka współczesna jest wroga „Kościołowi”, jest tak jednak po prostu dlatego, że i ona stanowi religię, czyli zasadniczo próbę odzyskania tych niosących otuchę „boskich głosów”, które prowadziły istoty ludzkie przez długi etap umysłu dwudzielnego, który stopniowo zanikał wskutek pojawiania się świadomości, przyjmując najpierw postać zjawiska uogólnionego, następnie ograniczonych manifestacji (jak wypowiedzi proroków), w końcu autorytatywnego zapisu takich wypowiedzi (tradycji religijnych, obecnie coraz słabszych). O ile religijna forma boskich głosów tak dzisiaj osłabła, o tyle mocy nabrała inna postać poszukiwania wiarygodnych i kojących wskazań życiowych: właśnie badania naukowe, które są dla wielu źródłem przekonań o charakterze absolutnym – jak wiara religijna. Nauka (dodajmy – przynajmniej w oczach opinii publicznej, lecz niekoniecznie wśród tych, których naucza się filozofii nauki w aulach uniwersyteckich) jawi się jako prawda nie mniej totalna niż religia, gotowa również pomijać fakty, które jej zaprzeczają.

Niewątpliwie – powtórzmy – rekonstrukcja dokonana przez Jaynesa może irytować ogólnikowością, nawet w swej oryginalnej postaci, oczywiście bardziej szczegółowej niż te kilka uwag. Można z niej jednak wyodrębnić pewien rdzeń, który pozostaje w dużej mierze niezależny od interpretacji historycznej: świadomość ludzka, czyli wypowiadanie się w języku narracji o sobie, tworzenie sobie wspomnień, wymyślanie możliwych wariantów przyszłości, posiadanie oczekiwań, planów, nadziei, z jednej strony niezmiennie wzbogaca egzystencję, z drugiej – czyni ją we wszystkich aspektach trudniejszą. Nawet jeśli uznamy teorię umysłu dwudzielnego za błędną lub przesadzoną, pozostaje prawdą, że myśl refleksyjna stanowi zdobycz ludzkości, oznaczającą również utratę egzystencjalnej spontaniczności („niewinności”¹⁸, jak mówi Jaynes). Spontaniczność z pewnością nie eliminuje z życia cierpienia zewnętrznego, kruchości egzystencji, nieustannie poddanej zagrożeniom płynącym ze świata, oszczędza jednak bardzo wiele cierpienia w e w n ę t r z n e g o świadomości. Życie bez myślenia o sobie jest łatwiejsze: również w tym przypadku prawdą okazuje się, że „kto pomnaża wiedzę – pomnaża cierpienie” (Koh 1,18).

¹⁸ J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 2000, s. 444.

Jeśli opiszemy sytuację za pomocą takich ogólniejszych kategorii, również nieufność wobec nauki wydaje się bardziej rozsądna: z pewnością nauka jest czymś więcej niż po prostu skutkiem podążania za naturalną ciekawością, pozostaje w niej jednak zawsze moment niewinnej i spontanicznej radości. Co więcej, wśród istotnych elementów nauki współczesnej znajduje się dążenie do zgodności z rzeczywistością, które nawet w najmniej sprzyjających warunkach kulturowych utrzymuje przy życiu pewien sens słowa „prawda”. Czy jednak można zaprzeczyć, że nauka to pewne „urządzenie” społeczne, a t a k ż e strategia znieczulania świadomego cierpienia? Podkreślmy, że chodzi właśnie o aparat społeczny, dyskurs publiczny, w którym rzekoma autorytatywna wypowiedź nauki – to, co Jaynes nazywa prowokacyjnie „wyrocznią” (ang. *augury*)¹⁹ – miałyby zwalniać od wysiłku refleksji i przyswajania, słowem: od trudu wprowadzenia czynów, decyzji, planów do rozsądnej narracji o nas samych. Z tego punktu widzenia sytuacja panująca we współczesnym świecie zachodnim jest niezwykła: nauka nie tylko zdobyła prestiżowe społecznie miejsce, które dawniej w przybliżeniu zajmowało poznanie religijne, lecz korzysta z gęstej sieci przekazu i komunikacji, jak i często zawiera niepodlegające dyskusji przymierze z polityką.

STAWKA W GRZE

Wydaje się jednak, że istnieje inny punkt widzenia, który nie pojawia się w refleksji Jaynesa, lecz który pozwala wykazać, że perspektywa zaniku świadomości nie jest niemożliwa: chodzi o perspektywę edukacji²⁰. Fakt, że to język umożliwił powstanie świadomości (to jedno z podstawowych stwierdzeń, które przyjęliśmy jako hipotezę) oznacza, że jest ona dłużniczką tradycji językowych, układów znaczących i znaczonych. Słowa nie są jedynie „etykietami” wycinków istniejącej już rzeczywistości, lecz z chwilą, gdy ustanawiają granice, powołują do istnienia coś, czego wcześniej nie było: zjawisko – coś, co ma szczególne znaczenie dla wyrażania ludzkiego wnętrza. Zdroworozsądkowe stwierdzenie, że znajomość tradycji literackiej odgrywa ważną rolę w uczeniu się słów, które pozwalają wyrażać uczucia, pragnienia czy nadzieje, wydaje się mówić zbyt mało. Włączenie się w jakąś tradycję słowa nie

¹⁹ Tamże, s. 446; por. tamże, s. 242-244.

²⁰ Jaynes odnosi się krótko do tematu edukacji w wywiadzie udzielonym w roku 1988, gdzie po prostu przyznaje, że nie ma jasnych poglądów w tej sprawie, którą uważa jednak za interesującą. Pytanie, które mu postawiono, nie dotyczyło wszakże zaniku świadomości – od tego prowokacyjnego punktu chcemy rozpocząć (por. *The Julian Jaynes Collection*, red. M. Kuijsten, Julian Jaynes Society, Henderson, Nevada, 2019, s. 600 (rozdz. 37, „The Consequences of Consciousness: Emory University Discussion”).

oznacza tylko uzyskania narzędzi do wyrażania czegoś, co było już obecne w sposób, by tak rzec, niemy, lecz także uzyskanie możliwości kształtowania podmiotowości, która w innym przypadku by nie zaistniała. Świadomość nie jest po prostu p r z e k a z y w a n a za pomocą słów – jest ona ukonstytuowana przez słowa. Nie dziwi zatem, że edukacja literacka odegrała istotną rolę w historii cywilizacji, również tych jej form, które wydają się mało przydatne praktycznie. Co się jednak dzieje, gdy model kształcenia, w którym studiowanie s ł ó w uważane było za istotne, jest stopniowo porzucany?

W niewielu tekstach współczesny problem edukacji został postawiony równie dobitnie jak w *Kryzysie edukacji*²¹ Hanny Arendt. Aspektem, który najwyraźniej wyłania się z jej analiz, jest upadek autorytetu tradycji we współczesnej formie życia (oczywiście w przypadku Arendt współczesność to połowa lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku; cytowany tekst ukazał się po raz pierwszy w roku 1958). Edukacja możliwa jest jednak wyłącznie jako działanie podjęte przez kogoś, kto dysponuje władzą wprowadzania młodszych w świat, który już istnieje, a zatem w świat już „stary”. Taka idea edukacji znajduje się w wyraźnej opozycji do innych. Nie jest na przykład edukacją nauczanie „robienia” czegoś ani nie jest nią tworzenie sztucznego dziecięcego świata i zdanie się wyłącznie na spontaniczność dzieci. Z jednej strony odgradzano by je w ten sposób od świata, z drugiej – nie traktowano by wystarczająco poważnie faktu, że edukacja spełnia swoją funkcję, właśnie gdy pośredniczy między dziećmi a istniejącym już światem. Oczywiście, kiedy Hannah Arendt mówi o „dawnym” świecie, nie ma na myśli epok geologicznych, lecz raczej dzieje ludzkości, które ją ukształtowały. Dzieje te ukazują, że celem edukacji jest rozwój cech osobowych i talentów, a zatem tego wszystkiego, co pozwoli uczynić n o w y m ten świat, który sam w sobie przedstawia się zawsze jako stary. Troska o nieustanną nowość świata zamyka również jej esej: „Wychowanie jest dziedziną, w której decydujemy, czy dostatecznie kochamy świat, by przyjąć zań odpowiedzialność, a tym samym uchronić go przed zniszczeniem, które bez odnawiania, bez przybywania nowych i młodych, byłoby nieuniknione. decydujemy tu również, czy kochamy nasze dzieci na tyle, by nie wypędzać ich z naszego świata i nie zdawać na własne siły – by nie wytrącać im z rąk

²¹ Zob. H. A r e n d t, *Kryzys edukacji*, w: taż, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 209-232. Angielski termin „education” jest zwykle stosowany na oznaczenie formalnego nauczania w instytucjach takich, jak szkoły czy uniwersytety. Dla Arendt jednak kryzys edukacji wskazuje na szerszy problem kształtowania nowych pokoleń i wprowadzania ich w świat życia (zob. też: t a ż, *The Crisis of Education*, tłum. D. Lindley, w: taż, *Between Past and Future*, The Viking Press, New York 1961, s. 173-196).

szansy przedsięwzięcia czegoś nowego, czegoś przez na nieprzewidzianego, lecz przygotować zawnazu do zadania odnowy współczesnego świata”²².

Perspektywa nowości ludzkiego istnienia jest dobrze znana z pracy Arendt *Kondycja ludzka*²³, opublikowanej w tym samym roku. Takie podejście do nowości byłoby jednak niezrozumiałe, gdyby w jego tle nie toczyło się „życie umysłu” (które Arendt będzie analizować w swoim niedokończonym dziele²⁴). Życie to stanowi zarówno rzeczywistość, jak i zadanie: każda nowa istota ludzka, gdy tylko zda sobie sprawę, że znajduje się między przeszłością a przyszłością, powinna zrekonstruować drogę, jaką przebyła w uniwersum myśli. Istotną składową tego uniwersum jest jednak „samotność”, w której człowiek sam sobie dotrzymuje towarzystwa, podejmując dialegesthai, dialog duszy z samą sobą; dzieje się to właśnie w świecie wspomnień, nadziei i planów, które stanowią o specyficznie ludzkiej formie świadomości. Powróćmy zatem do głównego wątku naszego wywodu: kryzys edukacji jest p r z e d e w s z y s t k i m kryzysem możliwości świadomości²⁵.

Na początku dostrzegliśmy, w jaki sposób nieuchwytny charakter świadomości przyciąga naszą uwagę: z jednej strony jest to temat centralny i w znacznej części enigmatyczny, z drugiej – jego w pełni rozwinięta wersja późno pojawiła się w historii filozofii. W istocie filozofia (zarówno w postaci zorganizowanej i akademickiej, jak i, może jeszcze bardziej, w formie spontanicznej i uniwersalnej) stanowi par excellence wynik działania świadomości. W pewnym sensie trudno ją dostrzec, nie dlatego, że jest jej zbyt mało, lecz dlatego, że jest n a d m i e r n i e obecna, podjęcie tego tematu wymaga nieustannego

²² T a ż, *Kryzys edukacji*, s. 232.

²³ Por. t a ż, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2020, s. 25-40.

²⁴ Zob. t a ż, *Życie umysłu*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, R. Piłat, B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016.

²⁵ Jeśli przyjmiemy ten punkt widzenia, nie dziwi, że kryzys edukacji był często interpretowany jako regres wykształcenia humanistycznego czy też zaprzestanie (w imię pluralizmu wartości) przekazywania pewnego obrazu świata. Na przykład Anthony T. Kronman uzasadniał konieczność przywrócenia w instytucjach akademickich nacisku na cel wychowawczy: jego zdaniem utrzymywanie, że najważniejsze są badania, oznaczałoby fatalne w skutkach pominięcie zadania, jakim jest przekazywanie określonej wizji sensu życia (zob. A.T. K r o n m a n, *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up the Meaning of Life*, Yale University Press, New Haven 2007). Rzadziej spotyka się refleksję nad humanistycznym charakterem wszelkiego poznania, także naukowego. Idea ta odegrała ważną rolę w filozofii dziewiętnastego wieku, lecz rzadko prowadziła do powstania jakiegoś projektu edukacyjnego. Wypowiedziane przez Husserla ostrzeżenie przed wiedzą, która nie ma związku z sensem ludzkiego życia (por. E. H u s s e r l, *Kryzys nauk europejskich a transcendentna fenomenologia. Wprowadzenie do fenomenologicznej filozofii*, tłum. A. Chrudzimski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2024, s. 5n.) wydaje się dzisiaj równie trafne jak przed stuleciem. Prowadzi to nas z powrotem – inną drogą – do postawy dystansu wobec nauki, postawy, jaką przyjmował Jaynes.

wydobywania na jaw tej nieusuwalnej osnowy każdej czynności refleksyjnej. Do zasług Jaynesa dodajmy sposób, na wpół lekki, na wpół dramatyczny, w jaki na końcu swojej książki zauważa, że i ona nie jest niczym innym, jak tylko próbą odnalezienia dawnej pierwotnej niewinności, a zatem należy do skomplikowanych i burzliwych dziejów ludzkiej świadomości. To jednak, co stanowi podstawę czynności refleksyjnych, nie jest obecnie oczywistym, powszechnie zrozumiałym faktem. Istota ludzka, którą zajmuje się filozofia, to byt, który obserwujemy już **n a k o ń c u** procesu kształtowania się, jakim jest jego osobista historia, i który znajduje się również na końcu historii kolektywnej, w której przez pokolenia ludzka wewnętrzność wzbogacana była przez **s ł o w o**, przekazywane spontanicznie w dialogu, poprzez który człowiek włącza się we wspólnotę uczuć, myśli, znaczących gestów, bądź w sposób zorganizowany poprzez proces formalnej edukacji. Można konwencjonalnie uznać, że ta podwójna historia nie stanowi przedmiotu filozofii: nie można jednak zapominać, że historia ta istnieje i że dzisiaj jawi się nam ona jako bardziej naznaczona słabością i niepewną niż wydawała się niegdyś.

Problem edukacji ma jednak jeszcze inny ważny aspekt, związany z technologiami komunikacyjnymi, zwłaszcza w ich współczesnej postaci, jaką umożliwił rozwój informatyki. Stanowią one dzisiaj system znacznie lepiej zorganizowany i wywierający większy wpływ niż formalne systemy nauczania. Jak już powiedzieliśmy, Jaynes bardzo pobieżnie odniósł się do pytania, czy możliwa jest sztuczna świadomość i udzielił na nie odpowiedzi negatywnej – co zrozumiałe, zważywszy na dane, jakimi dysponował, oraz na przyjęte przez siebie założenia. Tutaj jego wywód się kończy, co zbytnio nie dziwi w przypadku tekstu napisanego w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku (krótkie posłowie z lat dziewięćdziesiątych zawiera jedynie kilka wyjaśnień i nie dodaje nic nowego). To jednak, co się w międzyczasie wydarzyło, skłania do odsunięcia tego pytania. Prawdą jest, że podjęcie kwestii sztucznej inteligencji stało się w pewnym sensie obowiązkowe: nie należy zapominać, że możliwość odtworzenia ludzkiego myślenia stanowi jeden z motywów inspirujących rozwój informatyki od jej początków, być może nawet motyw główny. Z drugiej strony jednak kwestia ta może przesłonić inną, na pierwszy rzut oka dużo ważniejszą – kwestię **w p ł y w u** współczesnej technologii na ludzką świadomość. Między tymi dwoma pytaniami występuje pewien związek, są to jednak różne pytania.

Dokładnie w tym czasie, kiedy Jaynes opublikował swoją książkę, w roku 1976, ukazała się inna, po raz pierwszy skupiająca uwagę na po części nowej kategorii problemów, a mianowicie książka Josepha Weizenbauma *Computer Power and Human Reason*²⁶. Nazwisko tego autora jest dobrze znane z dziejów

²⁶ Zob. J. W e i z e n b a u m, *Computer Power and Human Reason: From Judgement to Calculation*, W. H. Freeman and Company, San Francisco 1976.

rodzącej się informatyki: przez poprzednie dziesięć lat programował pierwszy system, ELIZA, którego celem była symulacja ludzkiej rozmowy. Mówiąc dokładniej, program miał imitować wypowiedzi psychologa ze szkoły rogeriańskiej podczas sesji terapeutycznej, która odbywała się na piśmie, przed terminalem (wybrano taką rozmowę oczywiście dlatego, że wydawała się ona stosunkowo łatwa do naśladowania, bo nie wymagała prawdziwych odpowiedzi, lecz raczej zachęt inspirowanych słowami kluczowymi, jakimi posługiwał się rozmówca). Tym, co najbardziej zaskoczyło Weizenbauma, była łatwość z jaką wiele osób poddawało się złudzeniu, że mają do czynienia z istotą ludzką: potrafiły one obstawać przy swoim przekonaniu nawet wtedy, gdy ujawniono im czysto mechaniczną naturę rzekomego dialogu. W książce z roku 1976 Weizenbaum nie zajmuje się jednak tylko tą sprawą, lecz podejmuje obronę wyjątkowości człowieka oraz odsłania ryzyko związane z podejściem niejako odwrotnym – podejściem do umysłu ludzkiego jako do mechanizmu. Zdaniem Weizenbauma oznaczałoby ono absolutyzację roli rozumu instrumentalnego – zagrożenie, które dostrzegał zwłaszcza w kontekście nauczania informatyki (czyli w terminologii amerykańskiej: computer science). Książkę kończy zatem apel o nadanie nauczaniu właśnie ludzkiej głębi i odwoływanie się do wnętrza istot ludzkich: „Jeśli nauczyciel (bo kto inny?) ma być dla innych przykładem osoby jako całości, musi on najpierw starać się być taką osobą. Bez odwagi skonfrontowania się ze swoim wewnętrznym światem, a także ze światem zewnętrznym, nie sposób osiągnąć takiej spójności. Rozum instrumentalny sam do niej nie doprowadzi. I w tym właśnie leży zasadnicza różnica między człowiekiem a maszyną: człowiek, aby stał się całością, musi zawsze pozostawać badaczem swojej rzeczywistości, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej. Jego życie pełne jest ryzyka, ale ma on odwagę ryzyko to zaakceptować, ponieważ jako badacz uczy się ufać swojej zdolności wytrwania, przewycięzania. Co mogłoby znaczyć ryzyko, odwaga, ufność i przewycięzanie trudności, gdybyśmy mówili o maszynach?”²⁷.

W tym samym roku, w którym Jaynes wydał swoje dzieło, a Wizenbaum opublikował powyższe słowa, socjolożka Sherry Turkle rozpoczęła pracę nad książką, której ukończenie zajęło sześć lat: *The Second Self: Computers and the Human Spirit*²⁸. I w tym przypadku kompetencje autorki były niepodważalne, współpracuje ona na stałe z Massachusetts Institute of Technology. Tło rozważań stanowią dla niej idee Weizenbauma, lecz jej refleksja jest w wielu aspektach bardziej aktualna i głębsza. Tematem, który podejmuje, jest sposób, w jaki komputery stały się pierwszą „maszyną psychologiczną” w historii

²⁷ Tamże, s. 280.

²⁸ Zob. S. Turkle, *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, Schuster & Schuster, New York 1984.

ludzkości, lustrem, do którego ludzie coraz częściej się zwracają, by walczyć z niepewnością co do własnej tożsamości i szukać potwierdzenia: nie racjonalnego, jak na pierwszy rzut oka można by przypuszczać, lecz emocjonalnego. Warte uwagi jest bowiem nie tyle to, czego komputery potrafią dokonać, ile miejsce, jakie zajmują w ludzkim życiu. Ich rola rodzi problemy całkowicie nowe, a jednocześnie przypomina o wadze problemu umysłu: „Jedno jest pewne: rozwiązanie zagadki umysłu, długo będące tematem rozważań filozofów, stało się na nowo pilne. Pod presją rozwoju komputerów kwestia relacji umysłu do maszyny staje się w naszej kulturze najważniejszym przedmiotem zainteresowania. Staje się dla nas tym, czym seks był dla wiktorian: zagrożeniem i obsesją, tabu i obiektem fascynacji”²⁹.

Wśród elementów, które zdaniem Jaynesa przyczyniły się do ustabilizowania rozwoju świadomości, znajduje się posługiwanie się pismem, pismo bowiem zastępuje żywy głos bogów, w inny sposób utrwalając porządek społeczny. Jednakże (czego Jaynes nie mówi wprost) pismo jest także giętkim narzędziem w ręku człowieka, pozwalającym na wszelkiego rodzaju twórczość, stanowiącą dla nowej świadomości obszar projekcji siebie: może ona w niej obserwować samą siebie i swoją przeszłość, pozostawiać trwałe ślady i powierzać jej przyszłość – ślad ten może zostać odczytany i doceniony lub poddany krytyce³⁰. Jak gdyby pismo było w istocie – częściowo symbolicznie, częściowo realnie – wielkim lustrem dla nowej epoki świadomości. Co się jednak wydarzy, gdy lustro to powoli ustąpi czemuś całkowicie nowemu, gdy niezwykła przygoda naśladowania ludzkiej myśli przez technologię doprowadzi do pojawienia się nowego głosu, który będzie się stawać coraz bardziej autonomiczny, autorytatywny, obdarzony podmiotowością i władzą? Z pewnością wielki problem stanowić będzie wówczas przywrócenie znaczenia świadomości człowieka, a przede wszystkim zadanie sobie pytania, czy i w jaki sposób krucha ludzka świadomość jest zagrożona.

²⁹ Tamże, s. 313. Po tym pionierskim stadium Sherry Turkle w wielu innych ważnych pracach rozwijała swoje spostrzeżenia dotyczące wpływu technologii na współczesne społeczeństwo.

³⁰ Por. J a y n e s, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*, Boston – New York 1990, s. 176, 208, 218, 221. Znaczące jest, że kilka lat później Walter J. Ong wysunął hipotezę, że Jaynesa opis przejścia od dwudzielnego umysłu do świadomości faktycznie dotyczył przejścia od przekazu ustnego do pisma: „Niezależnie od naszej postawy wobec teorii Jaynesa nie możemy nie zauważyć podobieństw między cechami psychiki wczesnej czy «dwudzielnej», której wedle Jaynesa brak: introspekcji, sprawności analitycznej, zainteresowania wolą jako taką i wreszcie poczucia różnicy między przeszłością a przyszłością – a cechami psychiki oralnej, nie tylko dawnej, lecz również dzisiejszej. Przejawy oralnych stanów świadomości są dla umysłu piśmiennego dziwaczne, co może być zachętą do skomplikowanych wyjaśnień, które okażą się niepotrzebne. Dwuelementowość może po prostu oznaczać oralność” (W. J. O n g, *Oralność i piśmienność: Słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 54).

Śledząc jej historię (na której dwa najważniejsze etapy rzuciliśmy krótko okiem), trudno nie dostrzec, jak duże opóźnienie, być może zawinione, powstało w tej dziedzinie w kulturze zachodniej, w tym w kulturze filozoficznej. Temat możliwego wpływu aplikacji informatycznych na świadomość był całkowicie jasno dostrzegany w latach, które z punktu widzenia rozwoju technologii dziś wydają się należeć do innej epoki. Teraz jednak problem nie dotyczy jedynie niektórych grup ludzi, lecz co najmniej wszystkich dzieci, które w decydujących latach rozwoju, kształtowania się myślenia i uczuć, włączone są w system komunikacji, który pasożytuje na najniezwyklejszych technologiach w dziejach ludzkości. System ten kształtuje całkiem nowe horyzonty i wrażliwość: w aspekcie czasu, przestrzeni, relacji z innymi, realnymi bądź wyobrażonymi, a także (i ostatecznie to jest najważniejsze) relacji do siebie samych. Właśnie ta relacja (jak głosi hipoteza, którą badaliśmy) pozwoliła na rozkwit ludzkości, przynajmniej w ostatnich trzech tysiącleciach.

Jak to wszystko interpretować? Być może jest to przypadek *par excellence*, w którym myśl filozoficzna nie może zadowolić się interpretacją niebędącą jednocześnie hipotezą konieczności zmiany. Bycie świadomym oznacza również wyobrażanie sobie możliwych wariantów przyszłości i wybieranie pożądanych, nie zaś pozwalanie, by systemy komunikacji zajmowały miejsce pogańskich wyroczni. Należałoby przynajmniej uprzytomnić sobie jasno, że stawką w grze jest to, czy technologia będzie wyrażać człowieczeństwo, czy też trzeba się będzie fatalistycznie pogodzić z jej dominacją – czyli, by sparafrazować tytuł dzieła Jaynesa, z przyszłym zanikiem świadomego umysłu.

Tłum. z jęz. włoskiego *Patrycja Mikulska*

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arendt, Hannah. "The Crisis in Education." Translated by Denver Lindley. In Arendt, *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961.
- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka*. Translated by Anna Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2020.
- Arendt, Hannah. "Kryzys edukacji." In Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1994.
- Arendt, Hannah. *Życie umysłu*. Translated by Hanna Buczyńska-Garewicz, Robert Piłat, and Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016.
- Augustyn. *Wyznania*. Translated by Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1982.

- Bayne, Tim, Axel Cleermans, and Patrick Wilken, eds. *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Cavana, Andrea Eugenio, Michael Tremble, Federico Cinti, and Francesco Monaco. "The 'Bicameral Mind' 30 Years On: A Critical Reappraisal of Julian Jaynes's Hypothesis." *Functional Neurology* 22, no. 1 (2007): 11–15.
- Descartes, René. *Medytacje o filozofii pierwszej*. Translated by Jan Hartman. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2024.
- Descartes, René. *Zasady filozofii*. Translated by Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Foucault, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*. Paris: Vrin, 2008.
- Hegel, Georg W. F. *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Part 2. *Die Naturphilosophie: Mit den mündlichen Zusätzen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Jaspers, Karl. *O źródle i celu historii*. Translated by Józef Marzęcki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Jaynes, Julian. "Consciousness and the Voices of the Mind." *Psychologie canadienne* 27, no. 2 (1986): 128–48.
- Jaynes, Julian. "The Diachronicity of Consciousness." In *Consciousness: Distinction and Reflection*. Edited by Giuseppe Trautteur. Napoli: Bibliopolis, 1995.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 1976.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 1990.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of Bicameral Mind*. Boston and New York: Houghton Mifflin, 2000.
- Jonas, Hans. *Ogranismo e libertà: Verso una biologia filosofica*. Translated by Anna Patrucco Becchi. Torino: Einaudi, 1999.
- Jullian Jaynes Society. <https://www.julianjaynes.org/>.
- Kant, Immanuel. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Translated by Ewa Drzazgowska and Paulina Sosnowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Mirosław Żelazny. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2013.
- Kant, Immanuel. "Metafizyczne podstawy przyrodoznawstwa." Translated by Tomasz Kupś. In Kant, *Dzieła*. Vol. 3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
- Kronman, Anthony T. *Education's End: Why Our Colleges and Universities Have Given Up the Meaning of Life*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- Kuijsten, Marcel, ed. *Gods, Voices, and the Bicameral Mind: The Theories of Julian Jaynes*. Henderson, Nevada: Julian Jaynes Society, 2016.
- Kuijsten, Marcel, ed. *The Julian Jaynes Collection*. Henderson, Nevada: Julian Jaynes Society, 2019.
- Kuijsten, Marcel, ed. *Reflections on the Dawn of Consciousness: Julian Jaynes's Bicameral Mind Theory Revisited*. Henderson, Nevada: Julian Jaynes Society, 2006.

- McGilchrist, Iain. *The Master and His Emissary*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- McVeigh, Brian J. *Solving the Axial Age Enigma: The Invention of Religion and the Jaynes-Jaspers Thesis*. Academia.edu. https://www.academia.edu/14049810/Solving_the_Axial_Age_Enigma_The_Invention_of_Religion_and_the_Jaynes_Jasper_Thesis.
- Morriss, James E. "Reflections on Julian Jaynes's *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*: An Essay Review." *ETC: A Review of General Semantics* 35, no. 3 (1978): 314–27.
- Ong, Walter J. *Oralność i piśmienność: Słowo poddane technologii*. Translated by Józef Japola. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Open Encyclopedia of Cognitive Science*, s.v. "Self-Consciousness" (by José Luis Bermúdez). Open Encyclopedia of Cognitive Science, <https://oecs.mit.edu/pub/qk3nm299/release/1?readingCollection=9dd2a47d>.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 1 (2012): 95–124.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 2 (2012): 237–65.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 3 (2012): 369–81.
- Rowe, Bill. "Retrospective: Julian Jaynes and 'The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind.'" *American Journal of Psychology* 125, no. 4 (2012): 501–15.
- Snell, Bruno. *Odkrycie ducha: Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Translated by Agna Onysymow. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2022 Edition, s.v. "Consciousness" (by Robert Van Gulick). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consciousness/>.
- The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2024 Edition, s.v. "Self-Consciousness" (by Joel Smith). Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness/>.
- Stove, David C. "The Oracles and Their Cessation." *Encounter*, no. 72 (1989): 30–38.
- Turkle, Sherry. *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York: Schuster & Schuster, 1984.
- Weizenbaum, Joseph. *Computer Power and Human Reason: From Judgment to Calculation*. New York and San Francisco, Freeman and Co., 1976.
- Williams, Gary. "What Is It Like to Be Nonconscious? A Defense of Julian Jaynes." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10, no. 2 (2010): 217–39.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Giovanni SALMERI – *Przyszłość świadomości*. Julian Jaynes na nowo odczytany
DOI 10.12887/38-2025-3-151-06

Interpretowana pół wieku po jej sformułowaniu Juliana Jaynesa hipoteza o powstaniu świadomości pozwala lepiej dostrzec niektóre problematyczne aspekty refleksji filozoficznej na ten temat. Po pierwsze, hipoteza ta pomaga przenieść uwagę z mniej istotnego problemu definicji świadomości na ważniejszy problem rozumienia człowieczeństwa. Po drugie, dokonanie historycznej interpretacji pochodzenia świadomości pozwala na nowo spojrzeć na człowieka jako na istotę żywą. Przede wszystkim jednak refleksja nad teorią Jaynesa zmusza do postawienia pytania, którego on sam nie formułuje – pytania o możliwy koniec świadomości w historii ludzkości.

Słowa kluczowe: świadomość, język, edukacja, podmiotowość

Kontakt: Dipartimento di studi letterari, filosofici e di storia dell'arte, Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Via Cracovia 50, 00133 Roma, Italia
E-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it
<https://mondodomani.org/filosofiatorvergata/chisiamo/docenti/salmeri/#navigation-tree>

Giovanni SALMERI, *The Future of Consciousness: Julian Jaynes Revisited*
DOI 10.12887/38-2025-3-151-06

Interpreted half a century after its formulation, Julian Jaynes's hypothesis on the origin of consciousness allows a clearer appreciation of some problematic aspects of philosophical reflection on this topic. First, the hypothesis helps shift attention from a less important problem of defining consciousness to a more important one: that of understanding humanness. Second, a historical interpretation of the origin of consciousness enables taking a new perspective on human beings as living creatures. Above all, however, reflection on Jaynes's theory makes us ask a question he himself did not pose: the question of the possible end of consciousness in the history of humankind.

Keywords: consciousness, language, education, subjectivity

Contact: Department of Literary, Philosophical, and Art History Studies, Tor Vergata University, Via Cracovia 50, 00133 Rome, Italy
E-mail: giovanni.salmeri@uniroma2.it
<https://mondodomani.org/filosofiatorvergata/chisiamo/docenti/salmeri/#navigation-tree>



Ks. Robert J. WOŹNIAK*

CHANTAL DELSOL I JEJ MĄDROŚCIOWA FILOZOFIA Próba syntezy

Ikar to metafora społeczeństwa pozbawionego złudzeń. Współczesny, ponowoczesny Ikar reaguje cynizmem na wszelkie narracje i pomysły próbujące wskrzesić wielkie nadzieje. Zasłania tym fundamentalny brak rozumienia rzeczywistości, do której powrócił i w której żyje: okazuje się, że jego podróż od marzeń do utopii sprawiła, że stracił on z oczu prawdę rzeczy, utracił kontakt z prawdziwym światem. Chciałby w nim żyć jeszcze raz szczęśliwie, ale nie potrafi już tego robić, zresztą podobnie jak nie potrafi budować świata.

„Czas już wyjść z nihilizmu”¹.

Trzeba przyznać rację Kantowi, gdy twierdzi, iż filozofowie dzielą się na tych, którzy swoją praktykę filozofowania ograniczają jedynie do poznawania historii myśli, i tych, którzy mają odwagę myśleć². Chantal Delsol, której dorobek i jego synteza są przedmiotami niniejszego przyczynku³, należy bez wątpienia do tej drugiej grupy. Jej filozofia jest wyrazem samodzielnego i odważnego myślenia wewnątrz tradycji, którą określiłbym – za jej biblijnymi korzeniami – mianem mądrościowej. Decydujące dla takiego poszukiwania mądrości jest nie tylko samo myślenie, ale myślenie „zabarwione” praktyką i ku niej ukierunkowane. Chodzi o stale utrzymywaną równowagę perspektyw, w której prawda i czyn wzajemnie siebie zakładają, wymagają i wzmacniają. Jest to filozofia, która słucha świata i pyta o jego przyszłość nie z pustej ciekawości, ale ze świadomości naglącej konieczności podjęcia działania, które tę przyszłość umożliwi i ukształtuje zgodnie z jej własnym logosem.

* Ks. prof. dr hab. Robert J. Woźniak – Wydział Teologii, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: robert.wozniak@upjp2.edu.pl, ORCID 0000-0003-3419-1514 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Ch. D e l s o l, *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy?*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2018, s. 25.

² Por. I. K a n t, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka*, tłum. T. Kupś, w: I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 3, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 15.

³ W ostatnim czasie ukazały się dwie zbiorowe monografie poświęcone twórczości Delsol, zob. *Lucid Mind, Intrepid Spirit: Essays on the Thought of Chantal Delsol*, red. L.K. Hall, P. Seaton, Lexington Books, Lanham 2011; *Le souci de l'homme et du monde: Autour de l'oeuvre de Chantal Delsol*, red. J.-T. Lesueur, Cerf, Paris 2024.

Przedmiotem artykułu jest próba przedstawienia i syntezy najważniejszych wątków zawartych w publikacjach Delsol. Chodzi tym samym o zebranie materiału i propozycję jakiegoś ujednoliconego klucza do syntezy całości. Jest to o tyle ważne, że publikacje francuskiej myślicielki nie doczekały się jak dotąd szerszych i całościowych opracowań.

Tekst podzielony jest na cztery części i zakończenie. Pierwsza z nich, wstępna, zarysowuje główne linie intelektualnej biografii Delsol; druga przedstawia jej autorską diagnozę i opis sytuacji obecnej, w szczególności aktualne rozumienie człowieka; część trzecia jest próbą wskazania na istotne punkty autorskich sugestii odnoszących się do przezwyciężenia współczesnych problemów antropologicznych, politycznych i społecznych; w końcu część czwarta stanowi krytyczną analizę stanowiska Delsol w sprawie dziejów, losów i przeznaczenia historycznego świata kultury chrześcijańskiej (*christianitas*). Cel tych analiz stanowi ukazanie miejsca i wagi dorobku francuskiej myślicielki w horyzoncie wyzwań, wobec których stoi dzisiaj kultura, ale także filozofia i teologia.

FILOZOF W KONKRECIE SWOJEJ HISTORII

Delsol jest niewątpliwie filozofem o międzynarodowej renomie. Szczegóły z historii jej życia nie występują jednak w przestrzeni publicznej, zwłaszcza w cyfrowym kosmosie. W tym braku epatowania prywatnością, skupiania na sobie dostrzegam jasny i wyraźny odbłysek przekonania, iż sama sprawa myślenia, sama rzeczywistość, która myślenie wzbudza, powinny niezbywalnie znajdować się w centrum filozofii i każdego poszukiwania prawdy. Ta widoczna i świadoma biograficzna skrytość nie oznacza eliminacji podmiotu, ale właściwe jego usytuowanie. W tym miejscu Delsol jest wierna swojemu własnemu programowi filozofowania, do którego jeszcze powrócę. W tym miejscu trzeba zauważyć, że dzisiaj dość często bądź to redukuje się myślenie do warunkujących je wielorakich kontekstów (historycznego, społecznego, neurobiologicznego), w których znika podmiot, bądź to epatuje się podmiotem, uważając, że nie „rzecz myślenia” jest podstawowym źródłem jego poznania, ale on sam w swojej płynnej rzeczywistości.

Delsol urodziła się w Paryżu 16 kwietnia 1947 roku jako córka Michela Delsola (1922–2012), znanego francuskiego herpetologa. Wywodząca się z Montignac w departamencie Dordogne, rodzina Delsolów tradycyjnie związana była z ideałami francuskiej prawicy katolickiej. Delsol jest żoną Charlesa Millona, byłego ministra obrony w rządzie Jacques’a Chiraca, z którym należała do sławnego Autonomicznego Ruchu Studentów Liońskich (MADEL – *Mouvement autonome des étudiants lyonnais*) protestujących przeciwko wy-

darzeniom rewolucji 1968 roku. Jest matką sześciorga dzieci, w tym jednego adoptowanego.

Delsol studiowała pod kierunkiem Juliana Freunda (1921-1993), który w znacznej mierze przyczynił się do upowszechnienia wśród Francuzów myśli Maxa Webera. Freund wprowadził również w krąg francuskiej dyskusji intelektualnej Carla Schmitta; dodajmy – bez wielkiej sympatii i akceptacji dla wszystkich jego idei. Mentora Delsol określa się mianem esencjalisty i realisty. Dla uprawiającego filozofię polityczną Freunda polityka oparta była na poszukiwaniu niezmienników ludzkiego działania oraz odnosiła się do rzeczywistości, będącej jej punktem wyjścia i dojścia zarazem. W tym znaczeniu esencjalizm i realizm prowadziły do silnego oporu wobec myślenia i polityki o charakterze utopijnym, szczególnie tej spod egidy komunizmu. Te podstawowe dla Freunda wątki myślowe znajdziemy również w pracach Delsol, która pod jego kierunkiem obroniła w 1982 roku doktorat poświęcony problemowi starożytnej monokracji (*Tyrannie, dictature, despotisme: problèmes de la monocratie dans l'Antiquité*)⁴. Wydaje się również, że samookreślenie się Delsol za pomocą syntetycznego wyrażenia „liberalna konserwatystka”⁵ sięga korzeniami dziedzictwa jej mistrza.

Kariera zawodowa Delsol związana jest z uniwersytetem Marne-la-Vallée mieszczącym się w podparyskim miasteczku Champs-sur-Marne. Delsol pełniła w strukturach uniwersyteckich rolę dyrektora Centrum Studiów Europejskich, które – z jej inicjatywy – zostało w roku 1993 przekształcone w Instytut im. Hannah Arendt. Głównymi przedmiotami zainteresowania i badań Delsol są: filozofia polityczna, antropologia późnonowoczesna, przemiany polityczno-społeczne w Europie Środkowo-Wschodniej, demokracja i jej mechanizmy. 10 czerwca 2007 roku Delsol została członkiem prestiżowej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych. Należy również do Francuskiej Akademii Katolickiej. Oprócz działalności naukowej, Delsol zajmuje się także publicystyką, jest felietonistką „Le Figaro” oraz redaktorem internetowego serwisu informacyjnego Atlantico (atlantico.fr).

Delsol opublikowała dotychczas trzydzieści trzy monografie naukowe i – co należy podkreślić z uznaniem dla różnorodności talentów pisarskich naszej bohaterki – cztery powieści. Jest laureatką wielu prestiżowych nagród

⁴ Dysertacja została opublikowana pod tytułem *Essai sur le pouvoir occidental: démocratie et despotisme dans l'Antiquité* (Presses Universitaires de France, Paris 1985) i opatrzona wstępem samego Freunda.

⁵ „Ponieważ bronię zakorzenienia, jestem konserwatystką. Ponieważ bronię emancypacji, jestem liberalna”. Ch. D e l s o l, *La modernité contre l'homme intérieur*, „La Nef” 2006, nr 173, La Nef, https://web.archive.org/web/20150726151752/http://www.lanef.net/t_article/la-modernite-contre-l-homme-interieur-chantal-delsol-14967.asp?page=1. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – R.J.W.

i wyróżnień, a wśród nich Prix de l'Académie des Sciences Morales et politiques (dwukrotnie za książki *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État, le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*⁶ oraz *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*⁷), Prix Mousquetaire (za *Le souci contemporain*⁸), Prix Raymond-de-Boyer-de-Sainte-Suzanne de l'Académie française (za *Éloge de la singularité, essai sur la modernité tardive*⁹), Prix Louis Liard (za *La République. Une question française*¹⁰).

Ten z konieczności pobieżny i niekompletny spis faktów pokazuje bogactwo doświadczenia osobistego Delsol oraz jej znaczący dorobek naukowy, któremu – jak wspomniałem na samym początku – przypisać można charakter mądrościowy: Delsol nie tylko analizuje, ale też delikatnie wskazuje kierunki wyjścia i uczy żyć. Warto teraz przypatrzeć się treściowym i metodologicznym szczegółom tej mądrościowej filozofii.

FILOZOFIA JAKO KRYTYCZNA TROSKA

Anatomia człowieka późnej nowoczesności

Delsol jest jednym z najodważniejszych filozofów współczesności. Wytwale i szczerze słucha, nie obawia się wyrażać własnego zdania i zdecydowanie krytykować. Nieustannie bada i diagnozuje sytuacje, które składają się na kosmos naszych dzisiejszych spraw społecznych. Wspomniana krytyka nie jest postmodernistyczną dekonstrukcją ani cynicznym dystansowaniem się, lecz wyrazem podstawowego zatroskania. Delsol jest filozofem zatroskanym. W niezliczonych opisach i diagnozach rzeczywistości, jakie odnajdziemy w jej pracach, nie chodzi tylko o epatowanie erudycją i przekonywanie do własnej wizji i rozumienia rzeczywistości. Nie ma w omawianej autorce nic z postawy założeniowego, arbitralnego oceniania wydarzeń i procesów historycznych w duchu z góry przyjętego samookreślenia ideowego. Delsol potrafi w swoich diagnozach i krytykach jednocześnie myśleć w żywiole wciąż zmieniającej się sytuacji społecznej i być sobie wierna. Właśnie ta postawa umożliwia i usprawiedliwia podjęcie krytyki, która wyznacza węzłowe punkty propozycji hermeneutycznej francuskiej filozof. Prowadzona przez nią krytyka, skierowana w przemianę wewnątrz późnowspółczesnej antropologii i polityki, nie jest inte-

⁶ Zob. Ch. D e l s o l, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État, le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Éditions L'Harmattan, Paris 2010.

⁷ Zob. t a ż, *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Presses Universitaires de France, Paris 1998.

⁸ Zob. t a ż, *Le souci contemporain*, La Table Ronde, Paris 2004.

⁹ Zob. t a ż, *Éloge de la singularité, essai sur la modernité tardive*, La Table Ronde, Paris 2000.

¹⁰ Zob. t a ż, *La République. Une question française*, Presses Universitaires de France, Paris 2002.

lektualną ani polityczną grą, ale formą zatroskania o rzeczywistość społeczną, której jesteśmy uczestnikami. Owo jawne zatroskanie jako główny motyw i „motor” myślenia w przypadku Delsol jest wyznacznikiem mądrościowego stylu i charakteru jej filozofii. W tym znaczeniu cała filozofia autorki stanowi zachętę do myślenia zatroskanego, do nierozdzielania myślenia i troski o drugiego.

Od strony merytorycznej takie formalne podejście, takie rozumienie filozofii wyraziło się w pracach poświęconych zasadzie pomocniczości, w których Delsol wiąże ze sobą autorytet i jednostkę, władzę i autonomię zawsze w perspektywie tworzenia wspólnego dobra. Zatroskane państwo nie redukuje autonomii jednostki: „Władza, która przestrzega zasady subsydiarności uznaje autonomię osoby, choć w tym samym czasie gwarantuje jej pomoc, gdy osoba ta o taką pomoc zabiega. Przy czym państwo roztropne gwarantuje tę pomoc prowizorycznie, próbując po jakimś czasie jednostce oddać jej autonomię. Istnieje przecież wielka różnica pomiędzy człowiekiem głodnym, któremu państwo dostarcza każdego dnia na posiłek rybę, a człowiekiem, któremu państwo da za darmo wędkę, aby sobie tę rybę każdego dnia łowił. Więc to prawda, że stosowanie zasady subsydiarności może przyczynić się do wskrzeszenia autonomii, choć nie jest to wcale pewne, ani łatwe”¹¹.

Jak widać, motyw troski i zatroskania jest dla Delsol osobiście istotny. W *Le souci contemporain* analizuje późną nowożytność właśnie z perspektywy troski jako dominującego nastawienia człowieka współczesnego. Oczywiście idea troski jako metafory stanu ducha, jako podstawowego egzystencjału człowieka nie jest zupełnie oryginalna i nowa w filozofii, szczególnie tej nowoczesnej. Zachowując świadomość różnic między tymi myślicielami, można powiedzieć, że tak jak Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas czy Jean-Yves Lacoste Delsol wpisała się na stałe w krajobrazy rozumienia człowieka i jego bycia w świecie. Francuska autorka nadaje jej jednak znaczenie społeczne. Ikona późnonowoczesnego ducha okazuje się być w jej interpretacji pozbawiony złudzeń i poobijany Ikar, w którym wyraża się zarówno nowoczesna jednostka, jak i wspólnota¹². Ikar po upadku przeżył i musi jakoś odnieść się do swojej własnej sytuacji, do swoich dawnych planów i do swojej przyszłości. Człowiek późnej nowoczesności jest pozbawionym złudzeń Ikarem, któremu trudno pogodzić się z rzeczywistością. Cierpi z powodu upadku własnych utopijnych przekonań o nieskończonym postępie ludzkości, które okazały się boleśnie fałszywe. Ikar to nowoczesne społeczeństwo, żyjące ze świadomością,

¹¹ *O jednostce godnej i niepodległej*. Z Chantal Delsol rozmawiał Marcin Darmas, Teologia Polityczna, <https://teologiapolityczna.pl/o-jednostce-godnej-i-niepodleglej-przeczytaj-rozmowe-z-chantal-delsol-tpct-22->.

¹² Por. D e l s o l, *Le souci contemporain*, s. 17n.

iż sen o sięgnięciu słońca okazał się mrzonką, która kosztowała życie wiele istnień ludzkich i wydała cierpkie owoce zmasowanej pogardy dla samego człowieczeństwa. Ikar to metafora społeczeństwa pozbawionego złudzeń i szukającego remedium na swoje doświadczenie wewnętrznego rozczarowania. W tej perspektywie rysują się pokusy hedonizmu i cynizmu: skoro nie udało się nam zrealizować marzeń o nieskończonym postępie zbudowanym na nas samych, pozostaje cieszyć się życiem takim, jakie ono jest, i czerpać z niego wszystko, co oferuje. Jednocześnie współczesny, ponowoczesny Ikar, w geście rozpaczliwej obrony, reaguje cynizmem na wszelkie narracje i pomysły próbujące wskrzеси wielkie nadzieje. Zasłania tym fundamentalny brak rozumienia rzeczywistości, do której powrócił i w której żyje: okazuje się, że jego podróż od marzeń do utopii sprawiła, że stracił on z oczu prawdę rzeczy, utracił kontakt z prawdziwym światem. Chciałby w nim żyć jeszcze raz szczęśliwie, ale nie potrafi już tego robić, zresztą podobnie jak nie potrafi budować świata. Stąd właśnie charakteryzuje go niepokój i troska (tak bowiem podwójnie można przetłumaczyć oryginalne francuskie pojęcie *souci*).

W istocie warto zaryzykować stwierdzenie, iż w pewnej mierze cała filozofia Delsol poszukuje zrozumienia tego, co przydarzyło się nowoczesnemu Ikarowi. Jest anatomią jego ducha, skanem umysłu i mapą jego historii. Dla Delsol, świetnego historyka idei, sprawnie poruszającej się w labiryncie idei i wydarzeń, ta anatomia nie jest rodzajem rozrywki intelektualnej, ale szczerym wyrazem pragnienia ratowania podstaw współczesnej kultury. W tym duchu zapytajmy o szczegóły tej anatomii.

Istotnym jej wymiarem i jednocześnie cechą człowieka późnej nowoczesności jest wyrzeczenie (fr. *renoncement* – akt rezygnacji!)¹³. Człowiek wyrzeka się przeszłości i klasycznych ideałów ludzkości, które, zdaniem „zbiorowego Ikara”, o którym pisze Delsol, odpowiadają za jego dziejową klęskę. „Zbyt wiele rozczarowań nauczyło nas, że nie można rysować konturów szczęścia, nie paląc sobie przy tym skrzydeł”¹⁴. Lista spraw, których współczesny człowiek się wyrzeka, jest długa i znajdują się na niej przede wszystkim: wiara w osobowego Boga, obiektywna prawda oraz możliwość postępu i właściwy jej czas wektorowy. Zostają one zastąpione panteistycznym holizmem, powrotem do myślenia mitycznego, pragmatycznym zwrotem ku pożytkowi, który zastępuje prawdę¹⁵, czy też konsensualistycznie rozumianą

¹³ Popularny ostatnio amerykański pisarz Carl R. Trueman wyraża zbliżone intuicje za pomocą idei kulturowej amnezji (zob. C. R. T r u e m a n, *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*, Crossway Books, Wheaton 2020).

¹⁴ Ch. D e l s o l, *Zmierzch uniwersalności. Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*, tłum. K. Belaid, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2022, s. 22.

¹⁵ Por. t a ż, *Czas wyrzeczenia*, tłum. G. Majcher, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020, s. 75.

demokracją, dla której jedyną wartością staje się puste w istocie rzeczy pojęcie wolności. W takiej nowej konstelacji tym, co nadaje sens naszemu życiu, nie jest odpowiedź na pytanie, dlaczego mamy przeżyć życie, lecz na zastępujące je pytanie, jak życie owo przeżyć¹⁶. Czas wyrzeczenia nie okazuje się absolutną czasem pustki i nihilizmu, ale zmieniającym znaczenie pojęć i wydarzeń smutnym, pełnym rezygnacji zastąpieniem nowego przez stare. W tym procesie klasyczne prawdy, jakby to wyraził – za Gilbertem K. Chestertonem – Rémi Brague, nabierając totalnie nowego znaczenia, stają się prawdami oszalałymi¹⁷. Symbolem takiej kultury wyrzeczenia-zastąpienia przestaje być Abraham, żyjący w czasie wektorowym. Staje się nim Ulisses, ten, który pragnie jedynie wrócić do miejsca, z którego wyszedł¹⁸. W tym znaczeniu człowiek późnej nowożytności nie tyle tworzy kulturowe nowości, ile jedynie podejmuje mīt wiecznego powrotu, ożywiony już w myśli Nietzschego¹⁹.

Opisywane przez Delsol wyrzeczenie wydaje się skutkiem nieumiejętności pogodzenia się z klęską projektu nowożytnego. Ma zatem charakter resentymentalny. „Późna nowoczesność nie wie już, na jakiego człowieka czeka, i prawdę mówiąc, nie czeka już na nikogo. Wie tylko, że wciąż nie znosi człowieka niedoskonałego, którego żadna władza nie mogła odmienić. Prawdziwy humanizm to taki, który pokocha to niedoskonałe jestestwo – jedynego mieszkańca historii”²⁰. Odwróconą stroną tego braku oczekiwania jest szaleńcza próba – jak określa ją Delsol – samostwarzania, której istotne cechy autorka odkrywa w dyskusjach wokół kwestii gender²¹. W problemie płciowości, jej natury i miejsca w świecie, w próbach jej dekonstrukcji i rekonstrukcji na własnych zasadach odsłania się problem jeszcze bardziej zasadniczy: rozumienia jednostki jako osoby i podmiotu²². Podobna perspektywa otwiera się w późnonowoczesnym odrzuceniu ojcostwa – w odrzuceniu, które obala podmiot. Delsol, przypominając rolę i wagę rodziny w wychowaniu człowieka, stwierdza, że autorytet państwa, którym próbuje się zastąpić autorytet ojcowski, nie jest w stanie wykształcić w człowieku autonomii²³.

¹⁶ Tamże, s. 341.

¹⁷ Zob. R. B r a g u e, *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*, University of Notre Dame Press, Southband 2022.

¹⁸ Por. D e l s o l, *Kamienie węgielne*, s. 156-165.

¹⁹ Por. np. F. N i e t z s c h e, *Wola mocy*, tłum. K. Drzewiecki, S. Frycz, Wydawnictwo bis, Warszawa 1993, s. 441-449; t e n ż e, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 179.

²⁰ T a ż, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2003, s. 52.

²¹ Por. tamże, s. 62.

²² Por. tamże, s. 63.

²³ Por. tamże, s. 85, 218.

Czy jednak – pyta Delsol – zastępując przestrzenie istotnych dla nas odniesień kulturowych przez pseudonowe intuicje, bo de facto pochodzące ze świata starożytnych mitologii, współczesna, późnonowoczesna kultura będzie w stanie zachować samą siebie? Czy ocali siebie jako wspólnotę osobowych podmiotów? Nie ulega wątpliwości, że zdaniem Delsol jedną z największych pokus i bolączek późnej nowoczesności jest wyrzeczenie się własnej, osobowej, rodzącej się w relacjach²⁴ podmiotowości. Tak ginie demokracja i fundamentalna dla niej zasada pomocniczości. „Wynalezienie podmiotu – twierdzi Delsol – było piękną przygodą, którą zrujnowała nowoczesna pycha. Nowoczesny podmiot uznał się za demiurga”²⁵. Istotą uznania siebie za demiurga jest autoproklamacja własnej samowystarczalności. Zawarty w tym roszczeniu subiektywistyczny ideał zrodził jednak z siebie jednocześnie – przypomina autorka – dwudziestowieczny totalitaryzm i współczesny idealizm²⁶. W obydwu aberracjach nowożytniej, pochodzącej z chrześcijaństwa, idei osobowego podmiotu (figura podmiotu) Delsol dostrzega najistotniejsze problemy antropologii późnej nowoczesności. Charakteryzuje je umiejętnie w następujący sposób: „Nie ukształtowały [one – R.J.W.] autonomicznego «ja», wolnego w myślach i czynach. Stworzyły raczej jednostkę wciąż podlegającą heteronomicznej rzeczywistości, uległą albo wobec ortodoksji systemów terrorystycznych, albo wobec podstępnie narzucanej koncepcji Dobra. W ustroju komunistycznym nie wolno było mówić, że nie jest się komunistą, a w społeczeństwie demokratycznym nie wolno sprzeciwiać się panującej opinii”²⁷.

Opisywane tu wyrzeczenie dokonuje się na rzecz pewnej formy uniwersalności, w której ginie podmiot, bardziej lub mniej świadomie rozpuszczający się w kolektywie. Późna nowoczesność jako formacja intelektualna i kulturowa zawiera w tym miejscu wyraźną sprzeczność²⁸. Jednocześnie dekonstruuje wszelkie prawdy, dogmaty, oczywistości – i pragnie zachować ich istotny wymiar w postaci uniwersalności. Tej jednak nie można osiągnąć bez uznania prawdy. Wyrzekając się jej i zastępując ją mitami, współczesna kultura nie jest w stanie ustrzec własnej programowej i upragnionej uniwersalności, pogrążając świat w „wojnie bogów”²⁹ lub w jakiejś formie „nienawiści do świata”³⁰ wypracowanej przez „demiurgiczną gorączkę totalitaryzmów”³¹.

²⁴ Por. Ch. Delsol, *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*, tłum. M. Kowalska, Znak, Kraków 2011, s. 161-198.

²⁵ T a ż, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, s. 93.

²⁶ Por. tamże, s. 108.

²⁷ Tamże, s. 95.

²⁸ Por. D e l s o l, *Zmierzch uniwersalności*, s. 20n.

²⁹ Tamże, s. 265-300.

³⁰ Ch. D e l s o l, *Nienawiść do świata. Totalitaryzmy i ponowoczesność*, tłum. M. Chojnacki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017, s. 5.

³¹ Tamże.

Paradoksalnie, ale prawdziwie, trudno jej zaakceptować pluralizm, stąd tak często odwołuje się do przemocy.

To właśnie owa charakteryzująca epokę różnorodna przemoc, którą Sigmund Freud uznał za źródło nieszczęść, wzywa, a może nawet zmusza, do poszukiwania lekarstwa. Delsol okazuje się świetną przewodniczką nie tylko w przygodzie rzetelnego i pogłębionego odkrywania naszej własnej epoki bez nazwy (czyż bowiem za takową uznać można określenie postmodernizm?), ale również i jej leczenia. I tak jak kiedyś myślano o leczeniu chorób hellenizmu³², tak dzisiaj to, co robi Delsol, słusznie i bez wątpliwości określić można jako terapię chorób późnej nowoczesności.

MAPA DROGOWA DO PRZYSZŁOŚCI

O praktyczno-terapeutycznych pożytkach z myślenia

Teksty Delsol, nawet jeśli można je podzielić na rekonstruujące i konstruujące, wszystkie posiadają charakter praktyczny. Wśród tych, które najbardziej próbują dać autorską odpowiedź na odkryte bolączki późnej nowoczesności, wymienić należy bez wątpienia *Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*³³ oraz wspomniane już *Kamienie węgielne*.

W *Czym jest człowiek?* Delsol proponuje antropologię systematyczną, dążącą ku spojrzeniu na człowieka jako całość. Chodzi o odszukanie elementów wspólnych: tego, co nas łączy w naszym człowieczeństwie, co może być uniwersalnie akceptowalne w wizji człowieka³⁴. Taka wizja musi stronić od ujęć metafizycznych, dogmatyczno-ideologicznych czy też religijnych³⁵. Jednocześnie jest wyrazem założenia, że „gatunek ludzki jest jeden i że głębokie różnice kulturowe nie przeważają nad tą jednością”³⁶. Celem kursu antropologii Delsol jest opisanie tych fundamentalnych cech człowieka, które wskazują na jego stałość³⁷. Przyznać trzeba, że w kontekście płynnej nowoczesności i silnie zabarwionych egzystencjalizmem ideałów polepszania natury ludzkiej taki cel jest bardziej niż ambitny. Miara tych ambicji musi być jednak szacowana radykalną potrzebą odzyskania i odnowy antropologii. Z tego punktu widzenia ambicje *Kursu...* są wyraźnie terapeutyczne.

³² Idee takie wyrażał jeden z Ojców Kościoła – Teodoret z Cyru w swoim dziele apologetycznym *Hellenikon therapeutike pathematon* (zob. Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu*, tłum. S. Kalinkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981).

³³ Zob. D e l s o l, *Czym jest człowiek?*

³⁴ Por. tamże, s. 11.

³⁵ Por. tamże, s. 10.

³⁶ Tamże, s. 12.

³⁷ Por. tamże, s. 14.

Centralną ideę pracy *Czym jest człowiek?* stanowi odważna konfrontacja z ludzką kruchością i skończonością, której symbolem jest ludzka śmiertelność. Delsol z powodzeniem dowodzi, że ta ostatnia została w dużej mierze wygnana ze współczesnego dyskursu. Nowożytność, także w swojej późnej postaci, jest zapomnieniem o śmierci. „Zachodnia nowoczesność, która chciała całkowicie uwolnić człowieka z jego więzów, rzuca go na pastwę zatracenia siebie”³⁸. Dobrze pokazuje to przykład komunistycznej teorii Karla Marksa: „W systemie kolektywistycznym śmierć przestaje istnieć, bo wobec śmierci każdy jest sam, a tu żyje się tylko w grupie. System, który obala jednostkę, obala również jej śmierć”³⁹. To zaś prowadzi do istotnego, wspomnianego już, „zatracenia siebie”. Również zbiorowa nieśmiertelność biotechniczna nie jest rozwiązaniem. Bez śmierci człowiek nie może poznać siebie jako indywiduum⁴⁰. Zważywszy jednak na fakt, że świadomość śmierci nie pozwala mu marzyć o nieskończonym postępie, śmierć musi zostać wyparta, zapomniana, kulturowo zmarginalizowana. Być może właśnie dlatego Delsol z przypomnienia ludzkiej kruchości czyni punkt wyjścia swojego odzyskiwania człowieka i antropologii, zakładającej, iż „możemy wiedzieć, że człowiek ma pewną postać, pewien kształt, ponieważ nie akceptujemy jego od-kształcenia”⁴¹.

Temat stałych antropologicznych i kulturowych powraca w *Kamieniach węgielnych*. Delsol rozumie przez nie „to, na czym nam zależy, czego mimo naszego relatywizmu, nie chcemy się pozbyć [...], zasady, do których jesteśmy przywiązani prawie bezwiednie”⁴². W istocie rzeczy jednak, paradoksalnie i tragicznie, „pozbywamy się (pod pretekstem wyzwolenia) samych korzeni, tego, co kochamy”⁴³. „Jesteśmy wciąż przywiązani do postępu, ale odrzucamy koncepcję strzałki czasu, która go ukierunkowuje i warunkuje. Wciąż chcemy uniwersalizmu, ale oczerniamy ideę prawdy, bez której on nie istnieje. Żarliwie kochamy demokrację i wolność myślenia, ale próbujemy je zastępować formami politycznymi, które przeczą ich zasadom. Inaczej mówiąc, typ społeczeństwa, który zaczynamy tworzyć, jest nie tyle nieoczekiwany, ile niepożądany. Zmierzamy do tego, czego wcale nie chcemy”⁴⁴.

Przytoczone teksty są dość ciekawe już z samej perspektywy ich podmiotu. Delsol używa liczby mnogiej, podmiotem wypowiedzi jest tajemnicze, szerokie i niedookreślone „my”. Wskazuje to wyraźnie, iż omawiana autorka rozumie i akceptuje siebie jako uczestnika późnowspółczesnego projektu.

³⁸ Tamże, s. 43.

³⁹ Tamże, s. 45.

⁴⁰ Por. tamże, s. 17.

⁴¹ Tamże, s. 10.

⁴² Tamże, s. 7.

⁴³ T a ż, *Kamienie węgielne*, s. 6.

⁴⁴ Tamże.

Wyróżnia ją jednak wyraźna świadomość tego procesu i jego mechanizmów oraz konieczności jego naprawienia. „My” nie jest tu figurą retoryczną, ale pewnego rodzaju strategią retoryczną. Wskazuje, że Delsol rozumie wspomniany projekt od środka; dlatego też może zaproponować jego poprawkę. W propozycji tej chodzi nie tyle o marksistowskie, dialektyczne i rewolucyjne działanie, ale o majeutykę rodem z Sokratesa. Zanim przyjdzie czas na działanie, trzeba wyciągnąć spod gruzów „prawie bezwiednego przywiązania”, spod zgłiszczy spowodowanej wyrzeczeniem (rezygnacją) nieświadomości, nieporuszone fundamenty, na których opiera się współczesna kultura. Kamienie węgielne, o których pisze francuska filozof, mają w tym dopomóc. Nie mogą one pozostać przywalone żadną polityczną poprawnością. Dodajmy na marginesie, że Delsol ujawnia tym samym i jednocześnie odrzuca zasadę wszystkich zasad współczesnej kultury: „Drogie nam dziś odniesienia, jeżeli mają być zrozumiałe, powinny milczeć o swoich chrześcijańskich korzeniach i sprawiać wrażenie, że powstały w próżni”⁴⁵.

Majeutyčna archeologia Delsol wydobywa na światło dzienne kilka takich kamieni, fundamentów. Zarysowuje w ten sposób główne etapy drogi, które człowiek późnej nowoczesności powinien przebyć, aby nie tkwić w bezproduktywnej sprzeczności prowadzącej do ukrytej lub jawnej przemocy. Należą do nich: uznanie człowieka za osobę, istnienie obiektywnej prawdy, fundamentalna wartość szczęścia niezredukowanego do radości (przyjemności), zasadność nadziei jako motoru działania, a w końcu przekonanie, że religia wpisana jest w ludzkie serca. W iście mistrzowski sposób Delsol podsumowuje swoje przemyślenia w następujący sposób: „Opisane w książce kamienie węgielne tworzą spójny fundament. Rozumienie człowieka jako osoby zakłada wolność sumienia. Niedokonany charakter osoby odpowiada kulturze obietnicy, zatem nadziei, która jest spokrewniona z radością. Urzeczywistnienie wolności wymaga poszukiwania prawdy, bo tylko ona może usunąć partykularną dowolność. Ale przede wszystkim ludzka wolność nie może istnieć poza polem egzystencjalnego niepokoju, który nie odrzuca tajemnic, lecz je uznaje”⁴⁶. Jeśli podstawowym kamieniem węgielnym jest idea osoby, podmiotu, to jest ona możliwa jedynie i ostatecznie pod osłoną transcendencji⁴⁷. W ten sposób zarysowana przez Delsol spójność fundamentu, złożonego z kamieni węgielnych, wychodzi i zmierza do uznania kluczowej, chociaż wypieranej i niechcianej, roli religii w epoce późnej nowoczesności. Pokazuje ona dość przekonująco, iż alternatywa wiara (religia) – ateizm jest złudna czy nawet kłamliwa⁴⁸. Ludzie

⁴⁵ Tamże, s. 9.

⁴⁶ Tamże, s. 319.

⁴⁷ Por. tamże, s. 116-119.

⁴⁸ Por. tamże, s. 275.

nie dzielą się na religijnych i ateistów, ale na monoteistów i politeistów⁴⁹. „Istotna różnica między bogami politeizmu a Bogiem monoteizmu – dodaje Delsol – nie sprowadza się do różnicy między wieloma a jednym. Odróżnia ich źródło. Bogowie politeizmu są wymyśleni przez ludzkie społeczeństwa. Bóg monoteizmu się objawia. Jedni pochodzą z wewnątrz, drugi z zewnątrz”⁵⁰.

Chociaż Delsol pisze o religii, chodzi jej przede wszystkim o chrześcijaństwo. „Chrześcijaństwo to jedyna koncepcja pozwalająca połączyć filozofię podmiotu z poszanowaniem naturalnego porządku. Człowiek nie stapia się tu z naturą, co pozwala mu być podmiotem, ale też nad nią nie panuje, będąc tylko ogrodnikiem. Nie jest posiadaczem, bo to Bóg jest właścicielem miejsc, a człowiek jedynie dzierżawcą. Nie ma więc prawa robić, co mu się podoba. Ogródnik, dzierżawca muszą okazywać szacunek”⁵¹. W ten sposób przechodzimy płynnie do być może jednego z najistotniejszych tematów dla omawianej autorki, czyli do rozumienia miejsca chrześcijaństwa w dziejach człowieka – do czegoś, co nazwałbym jej miniteologią.

NIEŚMIAŁA TEOLOGIA

Praktyczna mądrość między wiarą a filozofią

Diagnozy i metoda leczenia współczesnej kultury, jakie spotykamy w myśli Delsol, przypominają do złudzenia pewne aspekty tego, co Hent de Vries określił jakiś czas temu, w odniesieniu do Theodora Adorna i Emmanuela Lévinasa, jako „minimal theologies”⁵². W książkach i esejach Delsol chrześcijaństwo jest „wszędobylskie”. Znajdujemy w nich odniesienia zarówno do jego historii, wielkich postaci, ideowych sporów teologicznych, jak i do podstawowych pojęć, dzięki którym opisuje ono swoje uniwersum znaczeniowe i swoją wizję świata. Miejsce i rola chrześcijaństwa w kulturze ponowoczesnej należą do uprzywilejowanych przez omawianą autorkę tematów. Dostrzega ona mocno zaawansowany proces odchodzenia społecznego od christianitas, pewnego historycznego zżycia się imaginariów powstałego na fundamencie Ewangelii oraz szeroko rozumianej kultury i polityki. W tym względzie diagnozuje ona koniec christianitas, choć nie oznacza to końca samego chrześcijaństwa. Kultura, cywilizacja chrześcijańska (christianitas) straciła, jej zdaniem, moc swego

⁴⁹ Por. tamże, s. 276.

⁵⁰ Tamże, s. 278.

⁵¹ Tamże, s. 117.

⁵² Por. H. de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2019. Kontynuowałem ten sposób myślenia, ujmując go za pomocą kategorii „symptomów powrotu” (por. R.J. Wozniak, *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 132-167).

społecznego oddziaływania, nie odznacza się już globalnym, powszechnym potencjałem kształtowania rzeczywistości ludzkiej⁵³.

Współczesne odchodzenie od chrześcijaństwa – odchodzenie, którego etapy i formy Delsol śledzi szerokim spojrzeniem właściwym wrażliwości filozofa-mędrca, nie prowadzi jednak, według niej, do społecznej pustki, lecz przybiera postać nawrotu mitu i pogaństwa. „Nasza historia – twierdzi Delsol – [to – R.J.W.] pojawienie się religii lub przynajmniej pewnego *sacrum* składającego się z osieroconych zasad zanikłej religii, przekształconych w mity i resakralizowanych w miejsce upadłych prawd”⁵⁴. Warto zauważyć zbieżność tych intuicji z wcześniejszymi przeczuciami Romano Guardiniego⁵⁵ i Josepha Ratzingera⁵⁶. Obaj spodziewali się – i to już z perspektywy lat dwudziestych i pięćdziesiątych ubiegłego wieku – gettyzacji chrześcijaństwa; tego, że będzie stawało się ono wysepkowe, oparte na małych, mocno zmarginalizowanych wspólnotach. Tym, co łączy Delsol z Guardinim i Ratzingerem, jest przeczucie społecznego wykluczania chrześcijaństwa. Jej opis tego zjawiska, oparty na bacznej obserwacji i analizie najnowszych wydarzeń i symptomów, jest znacznie dokładniejszy i chyba trochę bardziej pesymistyczny. Chociaż Delsol, jak wspomniałem, nie przewiduje upadku chrześcijaństwa jako wiary, to jednak spodziewa się kresu jego oddziaływania na szeroko rozumianą kulturę i sferę polityki. Być może nawet już stwierdza faktyczność tego kresu. W tym względzie jej opis sytuacji obecnej jest, moim zdaniem, mocno pesymistyczny. Co więcej, zakłada on w pewien sposób możliwość istnienia chrześcijaństwa bez *christianitas*, bez wcielenia w kulturę; chrześcijaństwa pozbawionego swojego wpływu społecznego. Może jednak lepiej byłoby mówić w tym miejscu nie tyle o końcu *christianitas*, ile o kresie pewnej jej formy, jednej z wielu, jakie przybierała w dziejach głoszenia Ewangelii. Czyż – słusznie zauważony – upadek obecnej postaci *christianitas* nie jest raczej preludium do powstania nowej jej formy? Ze względu na charakter i naturę samej Ewangelii trudno wyobrazić sobie takie jej istnienie, które pozbawione jest wpływu na kulturę, które jej nie tworzy, nie oddziałuje na nią. Zauważone przez Delsol w *Końcu chrześcijaństwa* zjawiska stanowią realną możliwość, istotny punkt wyjścia do przygotowania nowej postaci oddziaływania chrześcijaństwa w świecie.

⁵³ Por. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2023. W tym kontekście zob. T. Stawiszyński, *Chrześcijańska konserwatywna filozofka ogłasza koniec chrześcijańskiego świata*, „Tygodnik Powszechny” 2023, nr 25, Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/chrześcijańska-konserwatywna-filozofka-ogłasza-koniec-chrzescijanskiego-swiate-183631>.

⁵⁴ Delsol, *Zmierzch uniwersalności*, s. 20n.

⁵⁵ Zob. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. M. Turowicz, Z. Włodkowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969.

⁵⁶ Zob. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2007.

Zaczynało ono swoje dzieje niejako na marginesie antycznego świata zdominowanego przez pluralizm, przybierając postać małych wspólnot, budzących skrajne emocje i postawy – od sprzeciwu i odrzucenia, po podziw i radykalne zaangażowanie.

Jeśli wraz z Delsol przyjmiemy, że człowiek późnej nowoczesności nie potrafi poradzić sobie przede wszystkim z własną kruchością, to chrześcijaństwo może mu zaoferować jeszcze raz pociągającą odpowiedź. Pozbawione dotychczasowego znaczenia publicznego, przecierające nowe drogi do kultury, odzyska siłę przekonywania do prawdy, że „moc w słabości się doskonali” (2 Kor 12,10). Choć Delsol nie wzywa, przynajmniej w ostatnich publikacjach, do prostego powrotu do chrześcijaństwa, a tym mniej do christianitas, wydaje się przekonana, jeśli nie do trwałej atrakcyjności przesłania chrześcijańskiego w kategoriach globalnych, to do fundamentalnego założenia, że chrześcijaństwo udziela najlepszych odpowiedzi na ludzkie pytania i problemy, również te najnowsze. Praktycznie wszystkie jej teksty sugerują takie podejście. Dokonują tego nienachalnie. Są właśnie minimalnymi teologiami: bez ostentacyjnego epatowania kulturowym prozelityzmem, bez tonu kaznodziejskiego francuska filozof odważnie i zdecydowanie propaguje chrześcijańskie wartości. Jej zatroskana myśl posiada prawdziwy wymiar apologetyczny. Jest zachętą do powrotu do budowania życia społecznego na chrześcijańskich „kamieniach węgielnych” i tym samym cichym wezwaniem do ponownego przemyślenia chrześcijaństwa bez cynizmu i nowożytnych uprzedzeń.

Delsol zdaje sobie sprawę z chrześcijańskiej genealogii wartości i przekonań, które na stałe weszły do kanonu kultury, jeśli nie globalnej, to zapewne zachodniej. Chodzi przede wszystkim o rozumienie człowieka w kategoriach osoby. Tu jej miniteologia nie obawia się sięgnąć po mocne stwierdzenie, że „śmierć Boga nie wyzwala podmiotu, lecz go obala”⁵⁷. Ta minimalna teologia Delsol w pewnym stopniu jest radykalna, wskazuje bowiem na wagę korzeni, przeszłości, tradycji w każdym projekcie budowania przyszłości⁵⁸. Autorka uważa, że pozbawienie człowieka korzeni skutkuje odkształceniem jego człowieczeństwa. W tym względzie dostrzec można w jej myśli zbieżności z ruchem radykalnej ortodoksji zapoczątkowanym przez Johna Milbanka⁵⁹. Delsol, podobnie jak Milbank, utrzymuje, że kwestia chrześcijaństwa jest kwestią korzeni naszej kultury i w tym znaczeniu domaga się wyborów radykalnych. Ta radykalność, osadzenie na korzeniach (łac. radix – korzeń) nie oznacza jednak przyjęcia postawy muzealnego tradycjonalizmu. „Człowiek posiada

⁵⁷ D e l s o l, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, s. 208n.

⁵⁸ P o r. t a ż, *Zmierzch uniwersalności*, s. 303.

⁵⁹ Szerzej na temat Milbanka i ruchu radykalnej ortodoksji zob. P. P o p i o ł e k, *Herezja sekularności. Tropami myśli Johna Milbanka*, Teologia Polityczna, Warszawa 2025.

jednocześnie korzenie i skrzydła”⁶⁰. Przeszłości nie powinno się odłączać od przyszłości, jeśli chce się wykluczyć ryzyko radykalnych totalitarystycznych utopii. Ponieważ chrześcijaństwo z jego koncepcją osoby jest korzeniem uniwersalnej kultury nowożytności, nie powinno ono nigdy zostać wymazane z ludzkiej pamięci⁶¹. Konserwatywny liberalizm Delsol, prowadzona przez nią obrona i promocja zasady pomocniczości, opowiedzenie się za humanizmem przeciw areligijnemu humanitaryzmowi⁶², w końcu idea europejskiej federacji państw szanująca ich odrębność⁶³ zbiegają się tu w jedność, wskazując na swoje teologiczne korzenie.

Jeśli Delsol w swojej wizji świata i życia społecznego opowiada się jednocześnie za jednostką i wspólnotą, to jej postawa jest w dużej mierze pochodną chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości, ewangelicznego odkrycia osoby i jej wartości zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Centralna kwestia tej autorki – relacja osobowego, podmiotowego indywidualizmu i wspólnotowego uniwersalizmu – jest bowiem fundamentalnym tematem teologii chrześcijańskiej. W *Zmierzchu uniwersalności* Delsol opisuje, w jaki sposób kwestia ta nabierała w późnej nowoczesności cech dialektycznego sporu i doprowadziła do wyłonienia się totalitaryzmów oraz „wielu nowożytności”, które w imię uniwersalizmu przeciwstawiają się tak charakterystycznemu dla europejskiego ducha i osobiście cennemu dla niej samej indywidualizmowi⁶⁴, rozumianemu w relacyjnych kategoriach personalistycznych. Ta współcześnie tocząca się „wojna bogów” jest skutkiem zapomnienia i wyrzeczenia się chrześcijańskiej syntezy obu aspektów ludzkiego świata. Ta rezygnacja z chrześcijańskich korzeni, co Delsol pokazuje praktycznie w każdym swoim tekście, wynaturza wszystkie wielkiej wartości kultury zachodniej: zarówno jej indywidualizm, jak i uniwersalizm tego indywidualizmu. Kiedy indywidualizm staje się ponowoczesną kulturą radykalnej emancypacji, coraz większej destrukcji ulegają społeczne więzi solidarności. Tym samym wykształca się „indywidualna samotność”, której państwa opiekuńcze potrafią zaradzić jedynie w wymiarze materialnym, nigdy zaś duchowym. Współczesnym społeczeństwom zagraża zatem nie tyle bieda, „ile rozpacz i wstręt do życia”⁶⁵.

Jak już powiedziano, pomimo jednoznaczności swojej diagnozy w odniesieniu do losu christianitas Delsol widzi przyszłość dla samego chrześcijaństwa. Ujmując rzecz dokładniej, można powiedzieć, że spogląda ona nieustannie na przyszłość zachodniej cywilizacji poprzez powrót do chrześcijańskich ko-

⁶⁰ T a ż, *Czym jest człowiek?*, s. 238.

⁶¹ Por. t a ż, *Zmierzch uniwersalności*, s. 304.

⁶² Por. tamże, s. 24.

⁶³ Por. tamże, s. 329.

⁶⁴ Por. tamże, s. 29.

⁶⁵ Tamże, s. 328.

rzeni. Przyszłość chrześcijaństwa i przyszłość Europy są ze sobą powiązane. Delsol delikatnie, subtelnie i nienachalnie wskazuje – co właśnie nazywam jej minimalną teologią – na konieczność powrotu do tych korzeni, sprawiedliwego historycznie uznania wartości Ewangelii dla życia społecznego i dla europejskiego sposobu myślenia, dla ducha kultury europejskiej⁶⁶. Uznanie chrześcijańskich korzeni Zachodu jest istotne w przekraczaniu dręczącego całą nowożytność, szczególnie jej późną formę, nihilizmu. „Czas już przekroczyć nihilizm” – czyż to wezwanie nie oznacza subtelnego, choć jednoznacznego zaproszenia duchowo-myślowej formacji holistycznego neopoganizmu do ponownego zrozumienia wartości chrześcijaństwa?

Mądrościowe filozofowanie Chantal Delsol, jej minimalna teologia, staje się tym samym ciekawą propozycją i wyzwaniem myślowym i to nie tylko dla zlaicyzowanej, wyrzekającej się korzeni współczesnej kultury, ale i dla samej teologii. Należy tu podkreślić zdecydowanie tę drugą, istotnie teologiczną perspektywę. Chrześcijańscy teolodzy powinni dogłębnie przyswoić sobie dzieło Delsol. Ma ona wiele do powiedzenia nie tylko apologetom, ale i tym z teologów, którzy zajmują się systematyką teologiczną – do tych zalicza się piszący te słowa. Analizy i diagnozy omawianej autorki pomagają dość dokładnie zrozumieć „znaki czasu” w całej ich historyczno-kulturowo-społecznej złożoności. Pomagają zrozumieć współczesnego adresata teologii, jego duchowe i myślowe środowisko życiowe. Zwracając baczną uwagę na dzieje idei teologicznych we współczesności, na dynamikę i logikę ich mutacji, nie tylko uczą hermeneutycznej ostrożności, ale sugerują konkretne założenia metodologiczne, jakie współczesny teolog powinien uwzględnić w swojej pracy, aby nie była ona naiwnym, sterylnym i w konsekwencji bezowocnym wysiłkiem. Minimalna teologia Delsol może stać się tym samym jedną z ważnych składowych punktu wyjścia współczesnej refleksji teologicznej. Autorka ta ma rzeczywiście coś ważnego do powiedzenia i to nie tylko na temat kondycji naszej kultury, polityki i w ogóle życia społecznego, ale także sposobu uprawiania teologii i zapewne także duszpasterstwa.

Warto w tym miejscu przypomnieć mocne wezwanie, jakie Delsol skierowała do środowisk akademickich i do Kościoła podczas uroczystości wręczenia jej tytułu honorowego doktora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Mówiła wtedy: „Jeżeli misja ma oznaczać podbój, możemy natychmiast odrzucić tę ambicję. Nie uratujemy świata chrześcijańskiego, albowiem nie mamy już w sobie pragnienia podboju i zrozumieliśmy zło dominacji. Będziemy jednak kontynuować historię chrześcijaństwa w ten oto sposób – w filozofii, zastępując dogmatykę fenomenologią; w duszpasterstwie,

⁶⁶ Por. Ch. Delsol, *L'Irrévérence. Essai sur l'esprit européen*, Mame, Paris 1993.

zastępując dogmatykę świadectwem”⁶⁷. Zauważmy, że zrazu Delsol nie proponuje odstąpienia od dogmatu teologom, lecz filozofom. Mają oni zabrać się za fenomenologiczny opis rzeczywistości. Jednocześnie artykułuje, że dogmat powinien zostać pozostawiony również i przez duszpasterzy. W tekście tym ujawnia się jakiś resentyment autorki względem pojęcia dogmatu, który, jak można przypuszczać, rozumie ona dość wąsko i niewłaściwie jako formułę zniewalającą myślenie, zamykającą na rzeczywistość. Takie ujęcie dobrze pasuje do jej podkreślenia roli świadka – zamiast roli autorytetu. Okazuje się w tym dziedziczką Kantowskiego rozumienia Oświecenia. Dlatego też nie dostrzega, że dogmat, autorytet i świadectwo mogą jednak współistnieć; co więcej, że źródłowo jest autorytet formułą świadectwa, opiera się na świadectwie męczenników i jest próbą jego przechowania dla przyszłości. Należy przyznać przynajmniej częściowo, intuicyjnie rację Delsol w jej krytyce pustego, przemocowego, skupionego na władzy rozumienia autorytetu. Ma ona słuszość również w tym, co pisze o świadectwie – to temat, do którego często powraca. Bardzo podobną myśl wyraził przed laty Leszek Kołakowski, również na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, podczas pierwszego Kongresu Kultury Chrześcijańskiej, stwierdzając, że chrześcijaństwo przetrwa tak długo, jak długo będzie miało w sobie świadków, męczenników⁶⁸. Można w tym usłyszeć echa teologii Pawła VI i jego podkreślenia roli świadectwa w ewangelizacji. W tym samym duchu Delsol przekonuje: „Jeśli nadal chcemy żywić szacunek dla naszego powołania misyjnego, to liczy się tutaj jedynie świadek, prosty, pokorny, zwyczajny, chcę powiedzieć: zwykły świadek. Nawracać powinien on jedynie poprzez swoją własną osobę, swoje własne postępowanie. Niech nie otwiera ust, przynajmniej na razie. O wiele za dużo już mówiliśmy i zbyt często t y l k o mówiliśmy. Potrzebujemy długiego okresu wstrzemięźliwości – mam na myśli wstrzemięźliwość od słów, od kazań. Pozwólmy ujrzeć, pozwólmy ukazać żywą postać dobrej nowiny”⁶⁹. Waga świadka jest oczywista, jego postać przewija się zresztą praktycznie od samych początków eseistycznej działalności Delsol⁷⁰. Czy jednak, jak sugeruje autorka, świadek powinien iść do świata zupełnie bez wyposażenia, jakie dostarcza żywa i szlachetna Tradycja ewangelizacji? Wszystko to, co Delsol oddziela (fenomenologia, dogmat, autorytet), może stanowić spójną całość. Diagnoza postawiona przez Delsol Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu jest dość trudna do zaak-

⁶⁷ T a ż, *Misja i osoba świadka*, w: *Profesor Chantal Delsol, doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, tłum. P. Matyaszewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2024, s. 71.

⁶⁸ Zob. L. K o ł a k o w s k i, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?*, w: tenże, *„Kościół w krainie wolności” i inne pisma*, Znak, Kraków 2011, s. 60-86.

⁶⁹ D e l s o l, *Misja i osoba świadka*, s. 67n.

⁷⁰ Por. A. K i j e w s k a, *Chantal Delsol – świadek naszych czasów*, w: *Profesor Chantal Delsol, doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 41-63.

ceptowania przez teologów, dowodzi bowiem pewnego rodzaju radykalizacji jej minimalnej teologii⁷¹. Jednocześnie jest ona konieczna do uwzględnienia przez teologów, którzy powinni dostrzec i zrozumieć, że niektóre z historycznych dróg hermeneutyki dogmatu⁷², rozumienia ewangelizacji oraz natury i struktury Kościoła były błędne i muszą zostać skorygowane. W tym względzie świadectwo francuskiej filozof ma wiele do powiedzenia współczesnym teologom i ewangelizatorom (jeśli te postacie w ogóle powinno się odróżniać i rozłączać).

Na koniec warto zauważyć, że minimalna teologia Delsol umiejętnie wskazuje na możliwość osiągnięcia prawdziwej symbiozy rozdzielonych niegdyś rozumu i wiary. Wykazuje chociażby, że zachodnia nowoczesność szeroko czerpała z teologicznych wynalazków chrześcijaństwa⁷³. Pokazuje tym samym na własnym przykładzie, że nowoczesność nie musi obawiać się wiary i teologii, że w kontakcie z nimi może wiele zyskać, a być może nawet siebie ocalić. Dowodzi zatem ogromnej wagi społecznej przymierza filozofii i teologii⁷⁴, podpowiadając, że jest ono dzisiaj jeszcze możliwe oraz w jaki sposób może zostać zawarte.

*

Zarysowana powyżej skrótkowo zatroskana mądrościowa filozofia Delsol zasługuje bez wątpienia na uwagę i szerokie docenienie. Delsol jest myślicielem spójnym, integralnym, dojrzałym i kompletnym. Jej interdyscyplinarna wiedza, osobista odwaga i wrażliwość, sposób uprawiania refleksji filozoficznej, pisarski styl, umiejętne posługiwanie się wieloma gatunkami literackimi, prostota i bezpośredniość przekazu, a także sympatia do czytelnika zasługują na podziw i próby naśladowania. Jest ona prawdziwym doktorem poszukiwania i odkrywania korzeni naszej kultury, doktorem wrażliwym na spójność jej różnych elementów i wymiarów, z całych sił pracującym nad odzyskaniem

⁷¹ Zob. J. S z y m i k, *Pani Profesor Chantal Delsol się myli*, „Gość Niedzielny” (2004) nr 45, Gość Niedzielny, <https://www.gosc.pl/doc/9034490.Pani-Profesor-Delsol-sie-myli>; T. R o w i ń s k i, *Kapitulacja Pani Chantal Delsol*, Christianitas, <https://christianitas.org/news/kapitulacja-profesor-delsol/>; F. A d a m u s, „Zło” dominacji. *Chantal Delsol chce końca cywilizacji chrześcijańskiej... Dlaczego się myli?*, 30 X 2024, PCh24, <https://pch24.pl/zlo-dominacji-chantal-delsol-chce-konca-cywilizacji-chrzcijanskiej-dlaczego-sie-myli/>.

⁷² Zob. np. R. J. W o ń n i a k, *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*, WAM, Kraków 2022.

⁷³ Por. D e l s o l, *Zmierzch uniwersalności*, s. 189n.

⁷⁴ W podobnym kierunku podąża Emmanuel Falque (zob. E. F a l q u e, *Passer le Rubicon*, Lessius, Bruxelles 2013).

tej, dzisiaj w dużej mierze utraconej, europejskiej organicznej jedności kulturowej.

Jeśli papierkiem lakmusowym dobrej filozofii jest jej oddziaływanie społeczne, wymiar współcześnie szczególnie podkreślany i doceniany, to trzeba stwierdzić, iż w stylu myślenia Delsol elementy spekulatywne, teoretyczne i praktyczne stanowią organiczną i nierozdzielną całość. Teoria i praxis służą sobie i istnieją w niej dla siebie nawzajem. Zatroskana filozofia Delsol nie traci przez swoje serdeczne zaangażowanie nic z oczekiwanych obiektywności, rygoru i systematyczności. Uniwersalistyczne myślenie dla prawdy staje się w jej mądrościowej filozofii wybitnie praktyczne i otwarte na egzystencję współczesnego człowieka.

Mądrościowy i zatroskany charakter filozofowania potwierdza dodatkowo rozmach i zdecydowanie interdyscyplinarny charakter wizji Delsol. Wskazuje on na chęć jednoczesnego uwzględnienia wielu perspektyw badawczych. Delsol jest wrażliwa na pluralizm spojrzeń, podejść i wizji świata, nie tracąc przy tym swojego własnego miejsca, z którego konsekwentnie podejmuje trudne i zobowiązujące zadanie myślenia. W jej tekstach odnajdziemy wątki: filozoficzne, teologiczne, religiologiczne, prawne; łączą się w nich duchowość i socjologia; symbiotycznie współwystępują w nich polityka i nauka. We wszystkich dziedzinach i analizach zachowuje jednocześnie pożądany krytyczny dystans, który w żaden sposób nie ma nic wspólnego z obojętnością i brakiem zaangażowania. Delsol zdecydowanie odcina się od nowoczesnej brutalizacji języka i wszędobylskiej taktyki ośmieszania⁷⁵.

W końcu myśl Delsol rodzi się z fascynacji i obrony roli jednostki pojętej jako osoba istniejąca w relacjach. Cały wysiłek podjęty z wielkim profesjonalizmem zmierza do ocalenia jednostki i jej radykalnego bycia w relacjach, które ostatecznie tworzą solidarną, subsydiarną wspólnotę zdolną przekroczyć ponowoczesną, zrodzoną z rozczarowania i bólu, wyemancypowaną samotność. W tym względzie jej filozoficznego świadectwa powinni wysłuchać wszyscy, szczególnie zaś ci, którym w szczególny sposób powierzono troskę o dobro wspólne, poczynając od filozofów i teologów, po kreujących rzeczywistość polityków i dziennikarzy. W istocie rzeczy – i stanowi to jeden z głównych powodów, dla których Delsol zasługuje na szerszą recepcję – nie tylko walczy ona o uniwersalizm, ale jest myślicielem uniwersalistycznym, zarówno co do treści, jak i formy swojego zatroskanego filozofowania.

⁷⁵ „Bronią, jakiej używa się do zmarginalizowania i, na ile to możliwe, zlikwidowania religii, jest ośmieszenie. Ta strategia wydaje się dzisiaj być szeroko wykorzystywana w różnych dyskursach i sytuacjach, staje się w pewien sposób tym samym uniwersalna”. D e l s o l, *Kamienie węgielne*, s. 287.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adamus, Filip. „Zło” dominacji: Chantal Delsol chce końca cywilizacji chrześcijańskiej...; *Dlaczego się myli?* October 30, 2024. PCh24, <https://pch24.pl/zlo-dominacji-chantal-delsol-chce-konca-cywilizacji-chrzescijanskiej-dlaczego-sie-myli/>.
- Brague, Rémi. *Curing Mad Truths: Medieval Wisdom for the Modern Age*. Southband: University of Notre Dame Press, 2022.
- Delsol, Chantal. *Essai sur le pouvoir occidental: Démocratie et despotisme dans l'Antiquité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.
- Delsol, Chantal. *L'Irrévérence: Essai sur l'esprit européen*. Paris: Mame, 1993.
- Delsol, Chantal. *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- Delsol, Chantal. *La République: Une question française*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- Delsol, Chantal. *Esej o człowieku późnej nowoczesności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 2003.
- Delsol, Chantal. *Le souci contemporain*. Paris: La Table Ronde, 2004.
- Delsol, Chantal. *Éloge de la singularité, essai sur la modernité tardive*. Paris: La Table Ronde, 2000.
- Delsol, Chantal. “La modernité contre l'homme intérieur.” *La Nef*, April 4, 2008.
- Delsol, Chantal. *L'État subsidiaire: Ingérence et non-ingérence de l'État, le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2010.
- Delsol, Chantal. *Czym jest człowiek? Kurs antropologii dla niewtajemniczonych*. Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 2011.
- Delsol, Chantal. *Nienawiść do świata: Totalitaryzmy i ponowoczesność*. Translated by Marek Chojnacki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2017.
- Delsol, Chantal. *Kamienie węgielne: Na czym nam zależy?* Translated by Małgorzata Kowalska. Kraków: Znak, 2018.
- Delsol, Chantal. *Czas wyrzeczenia*. Translated by Grażyna Majcher. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2020.
- Delsol, Chantal. *Zmierzch uniwersalności: Postmodernistyczny Zachód i jego oponenci, globalny konflikt paradygmatów*. Translated by Krystyna Belaid. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2022.
- Delsol, Chantal. *Koniec świata chrześcijańskiego: Inwersja normatywna i nowa era*. Translated by Piotr Napiwodzki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2023.
- Delsol, Chantal. “Misja i osoba świadka.” In *Profesor Chantal Delsol, doktor honoris causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*. Translated by Paweł Matyaszewski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2024.
- Falque, Emmanuel. *Passer le Rubicon*. Bruxelles: Lessius 2013.

- Guardini, Romano. "Koniec czasów nowożytnych." "Świat i osoba." "Wolność, łaska, los." Translated by Maria Turowicz and Zofia Włodkowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1969.
- Hall, Lauren K., and Paul Seaton, eds. *Lucid Mind, Intrepid Spirit: Essays on the Thought of Chantal Delsol*. Lanham: Lexington Books, 2011.
- Kant, Immanuel. "Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która ma wystąpić jako nauka." Translated by Tomasz Kupś. In Immanuel Kant. *Dziela zebrane*. Vol. 3. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2012.
- Kołodkowski, Leszek. "Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?" In Kołodkowski, "Kościół w krainie wolności" i inne pisma. Kraków: Znak, 2011.
- Lesueur, Jean-Thomas, ed. *Le souci de l'homme et du monde: Autour de l'oeuvre de Chantal Delsol*. Paris: Cerf, 2024.
- Nietzsche, Friedrich. *Wola mocy*. Translated by Konrad Drzewiecki and Stefan Frycz. Warszawa: Wydawnictwo bis, 1993.
- Nietzsche, Friedrich. *Wiedza radosna*. Translated by Leopold Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.
- O jednostce godnej i niepodległej: Z Chantal Delsol rozmawiał Marcin Darmas. Teologia Polityczna. <https://teologiapolityczna.pl/o-jednostce-godnej-i-niepodleglej-przeczytaj-rozmore-z-chantal-delsol-tpct-22->.
- Popiołek, Piotr. *Herezja sekularności: Tropami myśli Johna Milbanka*. Warszawa: Teologia Polityczna, 2025.
- Ratzinger, Joseph. *Wiara i przyszłość*. Translated by Jarosław Merecki. Kraków: Wydawnictwo Salwator, 2007.
- Rowiński, Tomasz. *Kapitulacja Pani Chantal Delsol*. Christianitas. <https://christianitas.org/news/kapitulacja-profesor-delsol/>.
- Stawiszyński, Tomasz. "Chrześcijańska konserwatywna filozofka ogłasza koniec chrześcijańskiego świata." *Tygodnik Powszechny*, no. 25 (2023). *Tygodnik Powszechny*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/chrzescijanska-konserwatywna-filozofka-oglasza-koniec-chrzescijanskiego-swiata-183631>.
- Szymik, Jerzy. "Pani Profesor Chantal Delsol się myli." *Gość Niedzielny*, no. 45 (2004). *Gość Niedzielny*, <https://www.gosc.pl/doc/9034490.Pani-Profesor-Delsol-sie-myli>.
- Teodoret z Cyru. *Leczenie chorób hellenizmu*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1981.
- Trueman, Carl R. *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution*. Wheaton: Crossway Books, 2020.
- Vries, Hent de. *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019.
- Woźniak, Robert J. *Przyszłość, teologia, społeczeństwo*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Woźniak, Robert J. *Praca nad dogmatem: Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2022.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Robert J. WOŹNIAK – Chantal Delsol i jej mądrościowa filozofia. Próba syntezy
DOI 10.12887/38-2025-3-151-07

Niniejszy artykuł poświęcony jest syntetycznej prezentacji głównych linii działalności intelektualnej Chantal Delsol. Ta francuska historyk idei i myślicielka należy do ścisłego grona bacznych obserwatorów przemian zachodzących współcześnie w kulturze i życiu społecznym. Jej dorobek zawiera nie tylko opis sytuacji, ale także cenne sugestie dotyczące przyszłości zachodniej cywilizacji, zbudowanej i opartej na chrześcijaństwie. Delsol dostrzega wyraźnie, że kultura chrześcijańska i jej kulturowy produkt w postaci cywilizacji zachodniej przeżywają obecnie dziejowy moment kryzysu. Delsol nie tylko opisuje, jak doszło do tego kryzysu, ale także proponuje konkretną postawę wobec niego. Broni zdecydowanie demokracji i roli jednostki w niej, nie rezygnując w niczym z dążenia do uniwersalności. Jest zdecydowanym adwokatem prawdy, jej roli i miejsca w życiu społecznym i indywidualnym. Jej analizy pozostają punktem odniesienia dla nauk o kulturze, socjologii, filozofii, teologii, a nawet dla duszpasterstwa. W społeczeństwie naznaczonym sceptycyzmem i pragmatyzmem Delsol pozostaje filozofem zatroskanym, promującym myślenie i działanie w stylu mądrościowym, łączącym dane historyczne, spekulację oraz praktyczne działanie.

Słowa kluczowe: Chantal Delsol, sekularyzacja, filozofia, kultura, indywidualizm, uniwersalizm.

Kontakt: Wydział Teologii, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie,
ul. Kanonicza 25, 21-002 Kraków
E-mail: robert.wozniak@upjp2.edu.pl
ORCID 0000-0003-3419-1514

Fr. Robert J. WOŹNIAK, Chantal Delsol and Her Sapiential Philosophy: An Attempt at a Synthesis

DOI 10.12887/38-2025-3-151-07

The following article presents a synthetic overview of the main aspects of Chantal Delsol's intellectual activity. This French historian of ideas and thinker belongs to a close circle of keen observers of the changes taking place in culture and social life today. Her body of work includes not only a description of the situation, but also valuable suggestions for the future of Western civilization, built and based on Christianity. Delsol sees clearly that Christian culture and its cultural product, in the form of Western civilization, are currently experiencing their historic moment of crisis. Delsol not only describes how this crisis occurred but also proposes a concrete attitude toward it. She strongly defends democracy and the role of the individual in it without abandoning in any way

the quest for universality. She is a strong advocate for truth, its role and place in social and individual life. Her analyses remain a point of reference for cultural studies, sociology, philosophy, theology, and even pastoral care. In a society marked by skepticism and pragmatism, Delsol remains a concerned philosopher, promoting wisdom-oriented thinking and action, combining historical data, speculation, and practical action.

Keywords: Chantal Delsol, secularization, philosophy, culture, individualism, universalism.

Contact: Faculty of Theology, The Pontifical University of John Paul II in Kraków, ul. Kanonicza 25, 31-002 Cracow, Poland
E-mail: robert.wozniak@upjp2.edu.pl
ORCID 0000-0003-3419-1514



Jarosław JĘCZEŃ*

JOHN PAUL II'S THEOLOGY OF THE BODY REREAD IN THE DIGITAL WORLD

Digital anthropology provided by AI systems is not necessarily opposed to the anthropology worked out by Wojtyła or the theology of the body developed against it; on the contrary, it can become one of the tools used in the search for answers to the question: Who is the human being, and who should the human being become? Digital anthropology can follow the example of Wojtyła's anthropology and thus be more formative than demonstrative.

Olga Tokarczuk, the Polish psychologist and writer who was awarded the 2018 Nobel Prize in Literature, once wrote, "Whatever happens to you, happens to me."¹ This very thought of a person representing the liberal-atheistic trend resonates with the words of the Christian philosopher and theologian Karol Wojtyła: "For I do not have another access to the other man as an 'I' except through my own 'I'."² Not only are these two thoughts separated by forty years, but above all, they are also divided by the adopted methodology of the perception of human beings, often obscured by ideological, cultural, and religious preferences, sometimes simply by emotions, stereotypes, and the obsession with personal subjectivity.³ Today, human vision is also determined by access to new technologies, including artificial intelligence. Classical anthropology has increasingly become dependent on digital anthropology, which is how modern man uses new technologies and, therefore, what views man thus develops. Man's history is the history of man's pursuit of himself (*Homo quaerens*), or more precisely, the story of man searching for himself (*Homo quaerens se*

* Ks. dr hab. Jarosław Jęczeń – Katedra Nauk o Rodzinie, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: jaroslaw.jeczen@kul.pl, ORCID 0000-0002-1825-0345 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Olga Tokarczuk, "Maski zwierząt," *Krytyka Polityczna*, no. 15 (2008): <https://krytyka-polityczna.pl/kultura/maski-zwierzat/>.

² Karol Wojtyła, "Participation and Alienation," in Karol Wojtyła, "*Person and Act*" and *Related Essays*, eds. Antonio López et al., trans. Grzegorz Ignatik (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021), 523.

³ See Deborah Sage, "When the Starting Place is Lived Experience: The Pastoral and Therapeutic Implications of John Paul II's Account of the Person," *Christian Bioethics Journal: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 26, no. 3 (2020): 269–97.

ipsum). In the past, questions about man have always aroused controversy and will probably always give rise to different answers, which does not mean that access to knowing the truth about man is denied. Although there is a plethora of views, still there is and must be a platform for discussion about man, because every “man is in a sense an eyewitness of himself, his humanity, and his person”⁴. This is the irreducible in man; on this level, we can reach what seems to differentiate, yet this is what unites us.

The intention of the author of this article is not to recall and explain what the theology of the body is, as presented during John Paul II’s pontificate (previously systematically taught by him at the Catholic University of Lublin). Such a presentation has been made available in scholarly literature, media discussions, and in the teaching of the Roman Catholic Church many times since the world first heard reflections on the holistic vision of man (both male and female), man’s origins, history, and destiny. It is worth recalling that Pope John Paul II’s theology of the body was expressed in a series of a hundred and twenty-nine general audiences given by the Pope between September 1979 and November 1984. Grounded in biblical revelation, this vast reflection on the human person encompasses topics like sexuality, creation, redemption, eternal life, marriage, celibacy, and Christian morality. The essential point is this: By reflecting on sexual differences—male and female, and our desire for union with opposite sex—we discover the most profound reality of human identity, and we even penetrate to the mystery of the trinitarian God⁵. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*⁶ is a multi-faceted and philosophically dense work. Still, the central themes John Paul II is concerned with are the personal experiences found within existence and sexual embodiment, the metaphysical structure of these specific experiences, and the proper ethical view of Christian marriage, love, and sexuality in light of both his personalist phenomenology and Thomistic metaphysics.⁷

In the 1960s and 1970s, the thesis that one’s body reveals our identity and that one’s gender is a gift from the Creator bestowed from the moment of conception sparked much controversy. Additionally, during the sexual revolu-

⁴ Karol Wojtyła, “Subjectivity and the Irreducible in Man,” in Wojtyła, “*Person and Act*” and *Related Essays*, 542.

⁵ See Teresa Pirola, “Theology of the Body,” *Landmarks*, no. 23 (2000): <https://teresapirola.net/files/landmarks/LM23.pdf>.

⁶ See John Paul II, *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*, trans. Michael Waldstein (Boston: Pauline Books and Media, 2006).

⁷ See Mitchell Johnson, “John Paul II’s Theology of the Body: The Human Person, Self-gift, and the Sacramental Dimension of Human Love” (dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for Graduation with Honors from the South Carolina Honors College, 2019), Scholar Commons: University Libraries; University of South Carolina, https://scholarcommons.sc.edu/libraries_award/3/, 5.

tion, the opinion that the body is a “sacrament” of the person was perceived as highly conservative. John Paul II explained that the body can make visible what is invisible, spiritual and divine; thus, in his Letter to Families,⁸ he emphasized that the body cannot be reduced to the dimensions of pure matter, as the body is spiritualized. The body has not been created to be shaped, manipulated, or mutilated. Masculinity and femininity are not cultural inventions but have their own destiny: marriage and parenthood⁹. This happened many years before today’s gender theory proponents successfully purport that a person’s true identity is not determined by her body.¹⁰ However, today, John Paul II’s theology of the body gains increased understanding in the circles that reliably analyze the methodology developed by the philosopher Karol Wojtyła at the Catholic University of Lublin and consistently implemented by the theologian John Paul II. John Paul II did not begin by explaining what a person should do, but who she really is. The answer to this question is a fundamental assumption of Wojtyła’s phenomenological-Thomistic anthropology. The second question, one of the ethical-existential nature, is the following: Who should man become and what is man called to do? People will know how to live, what love, marriage, and sexuality are, when they are aware of who they are, when they discover that they are called to be a person, and how to fulfil this calling. Today, even ChatGPT makes a favorable reference to John Paul II’s theology of the body, but artificial intelligence will also provide us with abundant information that contradicts this theology. Artificial intelligence, as is the case also in many other areas of life, can bring us closer to the truth about man or, conversely, distance us from the truth. The fact is that AI, which is a collection of different views or worldviews about humans, is becoming the primary vehicle of the transmission of culture, science, religion, and faith.¹¹ As a result, digital anthropology is a research field where a dispute about humans, a “war of views,” is continued.

Wojtyła’s anthropology is “a philosophical and theological anthropology that is meant to compete in the modern philosophical arena, which John Paul II saw as a great and important contest surrounding the fundamental questions regarding the essence of man. What is at stake for John Paul II is much more than systematizing church doctrine on marriage and human sexuality, but he is

⁸ See Letter to Families from Pope John Paul II *Gratissimam Sane*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.

⁹ See Jason Evert, *Theology of the Body in One Hour* (n.p.: Totus Tuus Press, 2017), EPUB. See also Beth Zagrobelny Lofgren, “The Ontological Priority of Being a Body,” *Journal of Moral Theology* 9, no. 1 (2020): 153–67.

¹⁰ See Evert, *Theology of the Body in One Hour*.

¹¹ See Francisco Osoño, “Proposal for Mass Media Anthropology,” in *Media Anthropology*, eds. Eric W. Rothenbuhler and Mihai Coman (Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications, 2005), 43.

concerned with positively responding to the particular worldviews that outline a particular metaphysics of personhood and, therefore, of the entire natural order.”¹²

Digital anthropology provided by AI systems is not necessarily opposed to the anthropology worked out by Wojtyła or the theology of the body developed against it; on the contrary, it can become one of the tools used in the search for answers to the question: Who is the human being, and who should the human being become? Digital anthropology can follow the example of Wojtyła’s anthropology and thus be more formative than demonstrative.¹³ The article aims to point out the key to a new reading of John Paul II’s theology of the body or, even more, to discover the truth about man in every era, including the digital era. The research question, therefore, is how to reinterpret what initially divided us but what can unite us today in a common search for the truth through self-insight. As it is stated in the article’s title, this goal may be reached by a rereading of John Paul II’s theology of the body, which will be done here for a reason—this theology can be reread, rediscovered, and even considered as pioneering. Such was the case of the writer David Herbert Lawrence (1885–1930), whose reputation has been contested. Though the Pope and Lawrence do differ on some points, they do not differ substantially in their philosophical stances regarding the mind/body relationship or the absolute necessity of full reciprocity in sexual intercourse. Lawrence had made a clean break with Christianity. But as some of his late essays extol the virtues of the Catholic Church’s development of the sacrament of marriage, Lawrence might not have been surprised to see how thoroughly his thoughts on sex and marriage align with those of the late Pope.¹⁴

It turns out that people of different eras and views can be close to the truth. How is this accomplished?

EXPERIENCE: A SELF-INSIGHT

The modern obsession with personal “subjectivity” has contributed substantially to our public and private quandaries, including subjectivism and its

¹² See Johansson, “John Paul II’s Theology of the Body: The Human Person, Self-gift, and the Sacramental Dimension of Human Love,” 9.

¹³ See Leah Claire Perrault, “The Formative Anthropology of Pope John Paul II in the Theology of the Body” (dissertation submitted to the Faculty of Theology at the University of St. Michael’s College and the Department of Pastoral Theology of the Toronto School of Theology in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Theology awarded by the University of St. Michael’s College, 2009), 7.

¹⁴ See N. S. Boone, “D. H. Lawrence’s Theology of the Body: Intersections with John Paul II’s *Man and Woman He Created Them*,” *Religion and the Art* 18, no. 4 (2014): 498.

well-known twin, relativism, as well as the elevated status now afforded any individual point of view, no matter how ill informed. All this has resulted in the widespread view that the only “truth” that exists is the “truth” of one’s own experience. Claims about the existence of universal truth or an objective moral order often cannot find a foothold when confronted with the argument that such realities do not resonate with a particular individual’s personal “experience.”¹⁵ Thus, Cardinal Angelo Scola calls the human experience the genuine and real cross of philosophy and theology of all time.¹⁶

Also according to Wojtyła, lived experience is precisely the starting point in the search for the universal truth about man. This is the experience of the world and, at the same time, of oneself in the world—through contrast with it. This experience, this insight, precedes the view of both the world and man, precedes all worldviews.¹⁷ Insight into and experience of oneself, here called self-awareness, go hand in hand with the contrasting awareness of the world. In a direct experience, man sees that, as a subject who remains in an unmediated contact with an actually existing world of objects, he is distinct from the world and absolutely irreducible to what is—and what can be—the object of his cognitive acts and what is itself incapable of such acts. What makes man different from the world of objects simultaneously distinguishes him from that world. It makes him separate and simultaneously makes him experience himself as infinitely transcending the world. As a separate being, he finds his nature different and higher than that of the objects that surround him. Therefore, his existence is marked by ontological aloneness and loneliness, and yet it is precisely due to this loneliness that he remains himself. Such is the starting point of and the basis for man’s further insights into himself and for his further reflection on his being.¹⁸ For Karol Wojtyła, the direct, exclusive and personal cognitive contact of man with himself is the starting point of

¹⁵ See Savage, “When the Starting Place is Lived Experience: The Pastoral and Therapeutic Implications of John Paul II’s Account of the Person.”

¹⁶ See Angelo Scola, *L’esperienza elementare: La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Bologna: Marietti 1820, 2003.

¹⁷ “Self-insight is that which lies at the roots of what Bell and Leite ... describe as experiential self-understanding, a process of increasing articulate awareness of one’s psychic life. So conceived, self-insight has four key characteristics: (1) it is distinct from merely intellectual self-knowledge, (2) it arises directly out of first-person experience, (3) it encompasses a lived perspective, and (4) it often requires the overcoming of resistance.” Michael T. Michael, “Self-insight,” *The International Journal of Psychoanalysis* 100, no. 4 (2019): 693–710 (abstract). See also Daniel Bell and Abe Leite, “Experiential Self-understanding,” *The International Journal of Psychoanalysis* 97, no. 2 (2016): 305–32.

¹⁸ See Tadeusz Styczeń, “Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły: Posłowie,” in Wojtyła, *“Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne* (Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1994), 496.

anthropology, the only source of the knowledge of man and the only basis for recognizing it as valid. "The experience of everything that exists outside man is always linked with some experience of man himself, and man never experiences something outside himself without in some way experiencing himself in this experience."¹⁹ Anthropology—according to the Kraków–Lublin philosopher and theologian—has its own source "in a just the right experience."²⁰ Wojtyła's concept is that of actual experience, which expresses his "sober empiricism."²¹

Man is the subject of experience and, at the same time, the object of experience. On the one hand, cognition of the external world happens in man; on the other hand, the subject recognizes himself as someone who exists in the world, understanding himself as a human being, i.e., as one of the beings of the world.²² We refer to inner and external experience, although the experience itself is deeply homogeneous. "The external experience enlightens the internal experience and is enlightened by it. So also the experience which I have of the other man clarifies that which I have of myself and is also illuminated by it"²³.

Wojtyła says: I have no other access to another person as "I" except through my "I" (I choose within myself, affirm her, accept her).²⁴ And then: By discovering myself within myself, I discover the truth about everyone else within myself, I simply discover everyone else within myself.²⁵ By being bound by the normative power of this truth, the person thus falls into the "ambush" of the truth about any other person: from then on, the person is unable to deny or disrespect it without disrespecting the truth about herself, without disregarding herself and others. What I deserve, the other person deserves, too. I owe the same to the other.

Man's experience in the world conceived this way precedes any theory of either man or the world; it is the exclusive source for constructing the theory of man, anthropology, and the exclusive basis of its legitimacy. At its starting point, anthropology is epistemologically independent of any philosophical system and

¹⁹ Karol Wojtyła, "Pre-1969 Synopsis and Fragments," in Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*, 44. See also "Person and Act," in Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*, 95.

²⁰ Jerzy Krzaniowski, "The Concept of the Personal and Axiological Experience in the Philosophy of K. Wojtyła—John Paul II: A Starting Point of Philosophical Anthropology," *The Person and the Challenges* 11, no. 2 (2021): 14.

²¹ Karol Wojtyła, "The Problem of Experience in Ethics," in Karol Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, trans. Theresa Sandok (New York: Peter Lang, 1993), 108.

²² See Rocco Buttiglione, *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope*, trans. Paolo Guetti and Francesca Murphy (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009), EPUB (Chapter "Experience").

²³ See *ibidem*.

²⁴ See Karol Wojtyła, "Participation and Alienation," 523.

²⁵ See Styczeń, "Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły: Posłowie," 507.

it is methodologically autonomous. This also means that, in principle, all people can meet on the plane of human experience, regardless of the philosophical or religious views they profess.²⁶ Wojtyła's 1969 study *Person and Act* exemplifies the construction of anthropology on such an experimental basis, where everything originates: both as the source of information and as the basis of the information validity, in direct cognitive contact with the reality of "I act" in opposition to "something is happening inside me."²⁷ "This study will concern the act that reveals the person; it will be a study of the person through the act. For such is the nature of the correlation inhering in experience, in the fact 'man acts': the act constitutes a particular moment of revealing the person.... We experience that man is a person, and we are convinced of this because he performs acts."²⁸

By performing acts, a person experiences herself, who she is: her self-insight (a dynamic structure of cognition²⁹) gives rise to the view.

INSIGHT AND VIEW

Introducing the dichotomy between "insight" and "view" is the author's deliberate methodological measure intended to enable dialogue and a rereading of John Paul II's theology of the body in a world which is, on the one hand, united (in its digital aspect) and, on the other, divided in the pursuit of the truth about man. The dichotomy between the aforementioned concepts may seem intuitive or even metaphorical to the readers.³⁰ Still, the author aims to remain within Karol Wojtyła's thought and propose "insight" as a hermeneutical principle. For Wojtyła, initially, experience alone counts, as does insight; this is the experience of the world and, at the same time, of oneself in the world, through contrast. This insight into oneself, known as self-awareness, goes hand in hand with world-awareness. Therefore, in Wojtyła's anthropology, the source of the knowledge about man is the direct, personal cognitive contact that man has with himself, which co-occurs with his direct cognitive contact with the existing and surrounding world. Man's experience in the world conceived this way precedes any theory of either man or the world.³¹

²⁶ See *ibidem*, 496–97.

²⁷ See *ibidem*, 498.

²⁸ Wojtyła, "Person and Act," 104.

²⁹ See Monika Walczak, "Wgląd jako element dynamicznej struktury poznania," *Analiza i Egzystencja*, no. 9 (2009): 105–9.

³⁰ See Stanisław Grygiel, "Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości," *Analecta Cracoviensia* 5–6 (1973–1974): 139–51.

³¹ See Styczeń, "Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły: Posłowie," 496.

However, we can critically examine this approach and ask whether anthropology built in this way may be limited to merely random information about humans drawn from experience. Such “chaos” is prevented by questions prompted and provoked by experiences and insights. In light of the questions, “experience data” (data) turns into “data to be explained” (*explananda*). The process of explaining the data of experience, therefore, involves logic, especially the logic of reduction, with its function of data ordering. Thus, based on the data of human experience (*juxta-positio*), the system is emerging (*compositio*), and a theory is created, a science about man, i.e., anthropology, which unites experience and logic.³²

What distinguishes “insight” from “view” to such an extent that the dichotomy between these categories seems intuitive? Does Wojtyła, through this division, refer to some anthropological system, or does he build his own system? Wojtyła perceives his role as that of a midwife who wants to enable every person to discover self-knowledge and uncover the truth about herself within herself; in this way he wishes to prepare the person to choose the truth about herself, that is, to make her perform the act through which she is, in a sense, born as a human being, transcending herself by her choice of the truth about her. Wojtyła believes that anthropology must go beyond finding out the truth about man. Indeed, it reaches its ultimate goal in anthropo-praxis, that is, in man acknowledging and adopting in his life the truth about himself. Self-cognition and self-choice are the essence of insight. Man recognizes the truth about himself and simultaneously, with an act of free choice, affirms this truth. The moment of man’s affirmation of truth is what distinguishes an insight from a view. Moreover, no one is capable of making an insight (a self-acknowledged self-cognitive act) for another person; one can merely become an “intellectual midwife,” i.e., help another person in her acknowledgement of the truth about herself.³³

Recalling such an “anthropological procedure” in this article is not intended to provide a critical reflection on digital modernity, but rather to propose a new, timeless (not only theological, but rather interdisciplinary) hermeneutics of man as a person.³⁴ Interdisciplinarity offers a platform for scientific and social dialogue. The author recognizes the need for methodological reflection not only in the field of classical anthropology, but also in that of digital anthropol-

³² See *ibidem*, 499–500.

³³ See *ibidem*, 500.

³⁴ See Grzegorz Barth, *Hermeneutyka osoby* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), 79–125. See also Czesław S. Bartnik, Review of Grzegorz Barth’s *Hermeneutyka osoby* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013), *Roczniki Teologiczne* 61, no. 2. (2014): 217–20.

ogy, a subdiscipline of cultural anthropology,³⁵ or the cultural anthropology of human embodiment.

FREEDOM AND TRUTH: THE VIEW

While a recognition of the person's primacy results from her confrontation with nature, which our earlier analysis of Karol Wojtyła's thought demonstrates, the foundations of this primacy must be sought within her. While analyzing who the person is, we need to consider not only her primacy, or her relationship to the world of objects, but also, and above all, her interior, which is where the source of all her acts lies. It is here that we find the person's rationality (her allegiance to truth) and her freedom as the ultimate grounding for her actions. Reason and freedom are the person's essential faculties which provide the natural basis for her dignity. What must not be overlooked is that the goal of the person's life is by no means simply partaking of technology, artificial intelligence, civilization or even culture; rather, she is to act by virtue of her intrinsic finality, while all the technological advances and culture are to help her reach this objective. The ultimate goal any human person is to attain in her life is to follow truth and good and to achieve self-fulfillment by way of performing good acts in her relationships with others. Human persons are relational and dialogical beings, through which they fulfil themselves, realize themselves, reveal and manifest themselves in relation to other people by creating personal communities, which Wojtyła, in reference to marriage and family, calls *communio personarum* (personal communion).³⁶ The selfless gift of oneself, being "for the other" lies at the basis of this community. A reference to the gift of self is frequently found in John Paul II's theology of the body.³⁷

Freedom and truth are two values that people constantly refer to in their statements, where they identify truth with their own views; freedom is a fundamental ontological property of man, rooted in him as the power to choose and decide (the will). The "I want" (not "I feel like") experience is present in the "I may—I need not" experience between "I may" and "I need not."³⁸ Wojtyła claims that man's sensitivity and his desire for true good is to be found at the foundations of his volition. The dynamism of the will is assigned to the truth,

³⁵ See Piotr Zawoj ski, *Cyberkultura: Syntopia sztuki, nauki i technologii* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018), 113, 170, 229.

³⁶ See Karol Wojtyła, "The Family as a Community of Persons," in Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, 315–27; Karol Wojtyła, "Parenthood as a Community of Persons," in Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*, 329–42.

³⁷ See John Paul II, *Gratissimam Sane*, Section 6.

³⁸ See Wojtyła, "Person and Act," 203–204.

it is dependent on the truth. For human freedom is not accomplished in bypassing truth, but it finds its fulfilment by the person's realization and surrender to truth. The dependence upon truth marks out the borderlines of the autonomy appropriate to the human person. Wojtyła writes that "freedom belongs to the human person not as pure independence but as self-dependence, which entails dependence on truth."³⁹ Freedom constitutes the person's spiritual dynamism and indicates the dynamics of the person's fulfilment in the ethical sense. The person fulfils herself as a person through a morally good act, and, one can say, that through a morally evil act, the person does not fulfill herself as a person. The dividing line, the opposition between good and evil as a moral value and its counter-value, comes down to truth, and consequently, the dividing line in debates and in the practice of life comes down to the views. Man remains himself only and solely thanks to the truth which has been recognized and accepted by him with an act of his will as his own. We manifest the truth to ourselves through our own cognitive acts, in our experience, by looking into ourselves. And then the truth becomes a moral imperative for us, and thus even a moral auto-imperative. Having recognized any truth, man falls into a kind of ambush of its normative power and can remain himself, and remain on his own side, only when he declares himself as being on the side of truth as its witness, spokesman, and guarantor, even if, for this purpose, he must reach out of himself.⁴⁰ In the *Sign of Contradiction*,⁴¹ the person-truth relation is summed up by Wojtyła in the following way: "Thus it is truth that makes man what he is. His relationship with truth is the deciding factor in his human nature (*humanum*) and it constitutes his dignity as a person."⁴² "The dignity proper to man, the dignity that is held out to him both as a gift and as something to be striven for, is inextricably bound up with truth."⁴³ In any debate (including the debate on John Paul II's theology of the body), the dignity of the human person and respect for the truth (for opinions, views) are the starting point, but the objective of any debate is that the ones who participate in it can encounter each other on the plane of what we have termed as "insight," on the plane of experience, or what Wojtyła called "the irreducible."⁴⁴ Only by looking into ourselves can we begin to follow the path towards the views we share, towards the truth about who man is and what man has been destined for. It is only in an insight into ourselves that the path originates towards our shared beliefs,

³⁹ Ibidem, 257.

⁴⁰ See S t y c z e ń, "Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły: Posłowie," 494.

⁴¹ See Karol W o j t y ł a, *Sign of Contradiction* (New York: The Seabury Press, 1979).

⁴² Ibidem, 119.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ See W o j t y ł a, "Subjectivity and the Irreducible in Man," 536–37.

towards the truth about who man is and about his final destiny. This aspiration for truth, reaching out towards truth, is man's primary task, because it is truth that constitutes him. It is in this context that Wojtyła refers to transcendence and calls it "the second name of the person."⁴⁵

DIGITAL ANTHROPOLOGY AND WOJTYŁA'S ANTHROPOLOGY

"Digital anthropology, once literally unthinkable, at best a contradiction in terms, is well on its way to becoming a full-fledged subdiscipline, alongside formations like legal anthropology, medical anthropology, and economic anthropology,"⁴⁶ or theological and philosophical anthropologies—one might add.

There is an ongoing debate on the definition of digital anthropology; as of today, digital anthropology is assumed to be the study of the relationship between humans and digital technologies. Digital anthropology can only be a source of various philosophical, political, social, and religious views; it will not replace insight, i.e., human experience. Insight, indeed, develops when influenced by views, but it must be a personal experience of each person: knowledge plus acceptance of what has been known equals truth and freedom. Such is one of many, if not the most important, barriers to AI achieving all the capabilities that humans possess; the division into insights and views may never allow AI to stand on an equal footing with humans. AI is a tool in the hands of modern civilization. According to Marshall McLuhan's technological determinism, humans shape tools (including new technologies) and then human life.⁴⁷ This is conceived in a much broader sense than shaping the infrastructure of the rhythm of life and all kinds of amenities⁴⁸; communication technologies, previously the press, radio, television, the Internet, and now AI, keep changing people's thinking about themselves, about who man is, and what man has been called to do. Today, these tools, i.e., technologies, may be said to replace humans. A question often appears in the media: Can AI completely replace humans? AI is certainly capable of acting on behalf of a person ("I act"), but is it capable of experiencing itself in action ("something is hap-

⁴⁵ Karol Wojtyła, "The Person: Subject and Community," in Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*, 481.

⁴⁶ Tom Boellstorff, "Rethinking Digital Anthropology," in *Digital Anthropology*, eds. Haidy Geismar and Hannah Knox (New York: Routledge, 2021), 44.

⁴⁷ See Marshall McLuhan, *Understanding Me: Lectures and Interviews*, eds. Stephanie McLuhan and David Staines (Toronto: McClelland & Stewart, 2003), 76–97. Marshall McLuhan, *Essential McLuhan*, eds. Eric McLuhan and Frank Zingrone (Toronto: House of Anansi Press Limited, 1995), 151–61.

⁴⁸ See Heather A. Horst, "New Media Technologies in Everyday Life," in *Digital Anthropology*, eds. Heather A. Horst and Daniel Miller (London & New York: Berg, 2012), 62.

pening within me”)? The problem with the future is that it cannot be explored; the present is that man as *Homo quaerens se ipsum* finds himself as a person called to dialogue with himself, with other people, with a world full of views (including AI views).⁴⁹ In dialogue, which is preceded by experience and insight into oneself, one discovers the truth about humanity and its vocation to experience the “nuptial meaning of the body.”⁵⁰ This expression is at the heart of John Paul II’s theology of the body⁵¹ and means that the human body can “express love, that love in which the person becomes a gift and—by means of this gift—fulfils the meaning of his being and existence.”⁵² In this way, one becomes a witness to a personal experience for oneself and for others. John Paul II says that the person “experiences the body,”⁵³ thus becoming a witness to her own personal experience both for herself and for others. By having a lived experience of her body, the person experiences herself in herself and by experiencing herself, experiences every other person through her own being. The phrase “witness of personal experience” offers a category of experience common to the experience of many persons, or even all persons.⁵⁴ The truth discovered constitutes the human being as someone who is constantly becoming “someone”: it constitutes him as a person. The root of this truth is the person’s insight into herself which is timeless and which transcends the person’s worldview, religion, and—as it appears—her immersion in the digital world. First the insight, then the view. Insight is the key to rereading everything that differentiates people’s views, and this is the case in relation both to John Paul II’s

⁴⁹ “We humans seek relationships because we have a sense of incompleteness and deep hunger for a kind of fulfilment that cannot be achieved solely within ourselves. Unlike the AI, we do not entirely understand our internal states and motivations, so we try to know ourselves better in relationships with others. That incompleteness drives us to seek the companionship of other humans, and it is arguably one of the main drivers of our religiosity, of why we seek God. This restlessness of our hearts, as Augustine called it, or what Wolfhart Pannenberg refers to as exocentricity, comes from deep within ourselves, from way below our rational minds. A purely rational being would not behave like this. Falling in love is certainly not a rational thing to do. However, it is such irrational things, from love to art to spirituality, that make human life enjoyable. Perhaps it is precisely because we are not as intelligent as AI that we can image God relationally.” Marius Dorobantu, “Imago Dei in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for a Science-engaged Theology,” *Christian Perspectives on Science and Technology* 1 (2022): 192.

⁵⁰ See John Paul II, *The Nuptial Meaning of the Body*, General Audience, Vatican, January 9, 1980, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800109.html.

⁵¹ See Evert, *Theology of the Body in One Hour*.

⁵² John Paul II, “The Human Person Becomes a Gift in the Freedom of Love,” General Audience, Vatican, January 16, 1980, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800116.html.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ See John Corrigan, “The Meaning of ‘Witness’ in Wojtyła’s Works,” *Wojtyła Studies* 1, no. 1 (2024): 78–98.

theology of the body and to digital anthropology. It is insight that provides a return to the “beginning” encouraged by Christ in the Sermon on the Mount (see Mt 19:4–8). Precisely this kind of insight is proposed by John Paul II in his theology of the body in order to help us recover the integral image of man as a person not only within the framework of Christian thought or the Roman Catholic Church, but globally, beyond divisions.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Barth, Grzegorz. *Hermeneutyka osoby*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Bartnik, Czesław. Review of Grzegorz Barth's *Hermeneutyka osoby* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013). *Roczniki Teologiczne* 61, no. 2. (2014): 217–20.
- Bell, Daniel, and Abe Leite. “Experiential Self-understanding.” *The International Journal of Psychoanalysis* 97, no. 2 (2016): 305–32.
- Boellstorff, Tom. “Rethinking Digital Anthropology.” In *Digital Anthropology*. Edited by Haidy Geismar and Hannah Knox, New York: Routledge, 2021.
- Boone, N. S. “D. H. Lawrence's Theology of the Body: Intersections with John Paul II's *Man and Woman He Created Them*.” *Religion and the Art* 18, no. 4 (2014): 498–520.
- Buttiglione, Rocco. *Karol Wojtyła: The Thought of the Man Who Became Pope*. Translated by Paolo Guietti and Francesca Murphy. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.
- Corrigan, John. “The Meaning of ‘Witness’ in Wojtyła's Works.” *Wojtyła Studies* 1, no. 1 (2024): 78–98.
- Dorobantu, Marius. “Imago Dei in the Age of Artificial Intelligence: Challenges and Opportunities for a Science-engaged Theology.” *Christian Perspectives on Science and Technology* 1 (2022): 175–96.
- Evert, Jason. *Theology of the Body in One Hour*. n.p.: Totus Tuus Press, 2017.
- Grygiel, Stanisław. “Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości.” *Analecta Cracoviensia* 5–6 (1973–1974): 139–51.
- Horst, Heather A. “New Media Technologies in Everyday Life.” In *Digital Anthropology*. Edited by Heather A. Horst and Daniel Miller. London and New York: Berg, 2012.
- Johansson, Mitchell. “John Paul II's Theology of the Body: The Human Person, Self-gift, and the Sacramental Dimension of Human Love.” Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for Graduation with Honors from the South Carolina Honors College, 2019. Scholar Commons: University Libraries; University of South Carolina. https://scholarcommons.sc.edu/libraries_award/3/.
- John Paul II. “The Human Person Becomes a Gift in the Freedom of Love.” General Audience. Vatican, January 16, 1980. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800116.html.

- [John Paul II]. Letter to Families from Pope John Paul II *Gratissimam Sane*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1994/documents/hf_jp-ii_let_02021994_families.html.
- John Paul II. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. Translated by Michael Waldstein. Boston: Pauline Books and Media, 2006.
- John Paul II. "The Nuptial Meaning of the Body." General Audience. Vatican, January 9, 1980. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audience-s/1980/documents/hf_jp-ii_aud_19800109.html.
- Krzanowski, Jerzy. "The Concept of the Personal and Axiological Experience in the Philosophy of K. Wojtyła—John Paul II: A Starting Point of Philosophical Anthropology." *The Person and the Challenges* 11, no. 2 (2021): 7–25.
- McLuhan, Marshall. *Essential McLuhan*. Edited by Eric McLuhan and Frank Zingrone. Toronto: House of Anansi Press Limited, 1995.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Me: Lectures and Interviews*. Edited by Stephanie McLuhan and David Staines. Toronto: McClelland & Stewart, 2003.
- Michael, Michael T. "Self-insight." *The International Journal of Psychoanalysis* 100, no. 4 (2019): 693–710.
- Osorio, Francisco. "Proposal for Mass Media Anthropology." In *Media Anthropology*. Edited by Eric W. Rothenbuhler and Mihai Coman. Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications, 2005.
- Perrault, Leah Claire. "The Formative Anthropology of Pope John Paul II in the Theology of the Body." Dissertation submitted to the Faculty of Theology at the University of St. Michael's College and the Department of Pastoral Theology of the Toronto School of Theology in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Theology awarded by the University of St. Michael's College, 2009.
- Pirola, Teresa. "Theology of the Body." *Landmarks*, no. 23 (2000): <https://teresapirola.net/files/landmarks/LM23.pdf>.
- Savage, Deborah. "When the Starting Place is Lived Experience: The Pastoral and Therapeutic Implications of John Paul II's Account of the Person." *Christian Bioethics Journal: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality* 26, no. 3 (2020): 269–97.
- Scola, Angelo. *L'esperienza elementare: La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*. Bologna: Marietti 1820, 2003.
- Styczeń, Tadeusz. "Być sobą to przekraczać siebie – o antropologii Karola Wojtyły: Posłowie." In Karol Wojtyła, "*Osoba i czyn*" oraz *inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1994.
- Tokarczuk, Olga. "Maski zwierząt". *Krytyka Polityczna*, no. 15 (2008): <https://krytykapolityczna.pl/kultura/maski-zwierzat/>.
- Walczak, Monika. "Wgląd jako element dynamicznej struktury poznania", *Analiza i Egzystencja*, no. 9 (2009): 99–119.
- Wojtyła, Karol. "The Family as a Community of Persons." In Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*. Translated by Theresa Sandok. New York: Peter Lang, 1993.

- Wojtyła, Karol. "Parenthood as a Community of Persons." In Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*. Translated by Theresa Sandok. New York: Peter Lang, 1993.
- Wojtyła, Karol. "Participation and Alienation." In Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.
- Wojtyła, Karol. "Person and Act." In Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.
- Wojtyła, Karol. "The Person: Subject and Community." In Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.
- Wojtyła, Karol. "Pre-1969 Synopsis and Fragments." In Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.
- Wojtyła, Karol. "The Problem of Experience in Ethics." In Wojtyła, *Person and Community: Selected Essays*. Translated by Theresa Sandok. New York: Peter Lang, 1993.
- Wojtyła, Karol. *Sign of Contradiction*. New York: The Seabury Press, 1979.
- Wojtyła, Karol. "Subjectivity and the Irreducible in Man." In Wojtyła, *"Person and Act" and Related Essays*. Edited by Antonio López et al. Translated by Grzegorz Ignatik. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2021.
- Zagrobelny Lofgren, Beth. "The Ontological Priority of Being a Body." *Journal of Moral Theology* 9, no. 1 (2020): 153–67.
- Zawojski, Piotr. *Cyberkultura: Syntopia sztuki, nauki i technologii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2018.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Jarosław JĘCZEŃ, John Paul II's Theology of the Body Reread in the Digital World
DOI 10.12887/38-2025-3-151-08

Whenever we have questions and doubts regarding the human body, do we seek answers in the digital world? Artificial intelligence is devoid of the body; however, it creates a living space for humans and families whose understanding of body and spirit keeps changing. Artificial intelligence has increasingly become a knowledge source about humans. Digital anthropology comes into existence before our eyes. The article discusses the opportunities and threats this kind of anthropology has brought about, with John Paul II's theology of the body as the reference point. We put forward the thesis that John Paul II's theology of the body, which raises a lot of controversy in the modern world, remains valid. However, we need a new understanding, a new key to understanding and applying John Paul II's theology. The theses proposed further in this article are

the following: (1) The comprehension of the person and the act is a fundamental onset for constructing the theology of the body, and, consequently, digital anthropology. (2) John Paul II's theology of the body is still valid. The article proposes a new key, built around the concepts of "insight" and "view," to the understanding of John Paul II's theology of the body.

Keywords: John Paul II, person, act, insight, view, theology of the body, anthropology, artificial intelligence

Contact: Department of Family Sciences, Faculty of Theology, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: jjeczen@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/jjeczen>

ORCID: 0000-0002-1825-0345

Jarosław JĘCZEN, *Teologia ciała Jana Pawła II, odczytana na nowo w świecie cyfrowym*

DOI 10.12887/38-2025-3-151-08

Czy w świecie cyfrowym poszukujemy odpowiedzi na pytania i wątpliwości dotyczące ciała ludzkiego? Sztuczna inteligencja nie ma ciała, ale tworzy przestrzeń życia dla człowieka i rodziny, w których rozumienie ciała i ducha ulega nieustannym przemianom. W coraz większym stopniu sztuczna inteligencja staje się źródłem wiedzy o człowieku, a na naszych oczach rodzi się swego rodzaju antropologia cyfrowa. Artykuł formułuje szanse i zagrożenia, jakie niesie owa antropologia, a punktem odniesienia jest teologia ciała Jana Pawła II. Stawiamy tezę, iż teologia ciała Jana Pawła II, budząca we współczesnym świecie wiele kontrowersji, pozostaje aktualna, a do jej zrozumienia i aplikacji potrzebne jest jej nowe rozumienie, nowy klucz. Tezy postawione w artykule to: (1) Zrozumienie osoby i czynu jest fundamentalnym punktem wyjścia dla konstrukcji teologii ciała, a w konsekwencji antropologii cyfrowej. (2) Teologia ciała Jana Pawła II jest nadal aktualna. Artykuł proponuje nowy klucz do zrozumienia teologii ciała Jana Pawła II, zbudowany wokół dwóch pojęć: „wgląd” i „pogląd”.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, osoba, czyn, wgląd, pogląd, teologia ciała, antropologia, sztuczna inteligencja

Kontakt: Katedra Nauk o Rodzinie, Wydział Teologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: jjeczen@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/jjeczen>

ORCID 0000-0002-1825-0345

O WŁAŚCIWY KSZTAŁT WSPÓLNOTY



Jove Jim S. AGUAS*

JUST SOCIETY AND THE CULTURE OF PEACE

In a just and humane society, there is respect for the human person and her dignity. The human person is not an abstract or faceless individual, and her dignity is not an abstract idea. We see the human person in workers toiling every day, in the hungry and homeless refugees, and in victims of war. Since the ultimate concern for justice is the human person, there is a need to always safeguard her dignity and rights. We need to confront any ideology that destroys or degrades the human person based on a populist, materialistic, and consumerist orientation.

Chapter 1, Article 1 of the United Nations Charter states that one of the purposes of the UN is “to maintain international peace and security, and to that end: to take effective collective measures for the prevention and removal of threats to the peace, and for the suppression of acts of aggression or other breaches of the peace, and to bring about by peaceful means, and in conformity with the principles of justice and international law, adjustment or settlement of international disputes or situations which might lead to a breach of the peace.”¹ Goal 16 of the UN Sustainable Development Goals is about “promoting peaceful and inclusive societies, providing access to justice for all and building effective, accountable, and inclusive institutions at all levels. People everywhere should be free of fear from all forms of violence and feel safe as they go about their lives, whatever their ethnicity, faith, or sexual orientation.”² World peace and a just society are noble goals. Unfortunately, however, they are still elusive ideals.

Historical facts attest to this sad reality. Many studies show that in the twentieth century alone, with two world wars, almost two hundred million people were killed by war, oppression, and other forms of conflicts and atrocities. Equally horrible are the unreported violence against helpless and innocent

*Prof. Jove Jim S. Aguas – Philosophy Department, University of Santo Tomas, Manila, Philippines, e-mail: jsaguas@ust.edu.ph, ORCID 0000-0002-0129-1693 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ United Nations General Assembly, United Nations Charter (June 26, 1945), United Nations, <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text>.

² United Nations Office for Sustainable Development, Sustainable Development Goals (Sept. 27, 2015), United Nations, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/peace-justice/>.

civilians, especially children and women, all around the globe, the unreported murders, rapes, kidnappings, child prostitution, and other acts of violence. Racial injustice and discrimination, as well as poverty, unemployment, unequal opportunity, and malnutrition, are still the big problems that humanity faces today.

Nevertheless, humanity continues to dream of attaining these ideals. This is manifested by the many declarations and resolutions on peace and proposals on how to attain a just society. There are many declarations and resolutions on peace: the Universal Declaration of Human Rights³ adopted in 1948, the Declaration on the Preparation of Societies for Life in Peace⁴ of 1978, the Declaration on the Right of Peoples to Peace⁵ of 1984, the Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace⁶ of 1999, The Bruxelles Declaration *Pledge to Peace*⁷ of 2011, and the Annex to the Declaration on the Right to Peace⁸ adopted in 2016.

We want peace; who does not want peace? However, the facts and intentions, as evidenced by the declarations and resolutions, seem inconsistent or do not match. There are initiatives to promote world peace, but every time we make a breakthrough, another conflict happens, e.g., the Russia–Ukraine war, the war in Gaza, the Myanmar coup d'état, gang violence in many parts of the world, and many others. Furthermore, there is unending and often unreported violence against children and women, there are unreported murders, rapes, kidnappings, child prostitution, religious violence, cyber-attacks, and instances of bullying. Moreover, discrimination, in various forms, is still in the headlines of news reports. In the Philippines, for example, during the term of President Rodrigo Duterte, hundreds of thousands fell victim to the bloody war on drugs that claimed many lives, mostly the poor.⁹ This deplorable situation is compounded by the unabated spread of fake news and troll farms. Can we ever feel safe and secure in our homes, in our community, in the world?

³ See United Nations General Assembly, Universal Declaration of Human Rights (Dec. 10, 1948), United Nations, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

⁴ See United Nations General Assembly, Declaration on the Preparation of Societies for Life in Peace (Dec. 15, 1978), UN Documents, <http://un-documents.net/a33r73.htm>.

⁵ See United Nations General Assembly, Declaration on the Right of Peoples to Peace (Nov. 12, 1984), United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-peoples-peace>.

⁶ See United Nations General Assembly, Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace (Sept. 13, 1999), UN Documents, <http://un-documents.net/a53r243.htm>.

⁷ See Parlement européen, Déclaration d'intention *Pledge to Peace* (Engagement pour la paix) (Nov. 28, 2011), Associazione Percorsi, <https://www.associazionepercorsi.org/wp-content/uploads/2011/12/Pledge-to-Peace-FRANCAIS.pdf>.

⁸ See United Nations General Assembly, Annex: Declaration on the Right to Peace (Dec. 19, 2026), United Nations, <https://docs.un.org/en/A/RES/71/189>.

⁹ See Danielle P. Ochoa and Michelle G. Ong, "Negotiated Harms in Moralized Policies: The Case of Duterte's War on Drugs," *Journal of Social and Political Psychology* 10, no. 2 (2022): 554.

Aside from peace, we want a just society, and it has been the aspiration of man since time immemorial. Philosophers and other thinkers have expounded on this ideal state, and yet equality, inclusion, respect for human rights, just distribution of wealth, access to basic services, and many other goods are still unreachable, especially for those marginalized and poor. It is not difficult to see that a culture of peace and a just society are two ideals that are intertwined; justice and peace precondition each other.

The question is, how can we attain this ideal? Needless to say, politics and social structures are very much a part of attaining it. There must be political will on the part of the stakeholders: the individuals, the communities, and the nations must all not just have the political will but perform concrete actions in order to attain such an ideal. Social structures must be put in place to make this a reality. Moreover, while the political and social components are important, the ethical component is equally significant. The political resolutions and accords among nations are in place, but if ethical considerations are not part of the equation, then attaining such ideals is impossible. After all, these political and social structures depend on the ethical conduct of men. There is a reason why Aristotle linked ethics and politics. While ethics and politics are both practical sciences that deal with human beings as moral agents, ethics is primarily about the actions of human beings as individuals, and politics is about the actions of human beings in communities.¹⁰ Aristotle believed that ethics and politics were closely linked and that ethical and virtuous conduct and life are only available to someone who participates in politics, while moral education is the main purpose of the political community. The goal of politics is the best of ends, and the main concern of politics is to engender a certain character in the citizens and to make them good and disposed to perform noble actions.¹¹ Ethics, on the other hand, is concerned with the right conduct and proper or ethical way of life. Attaining the ideals of peace and a just society has something to do with the right way of living, not only in our personal lives but also in society.

A CULTURE OF PEACE AND A JUST SOCIETY

What is the world peace that we aspire for? A definition of world peace may be difficult to formulate, but perhaps a description of that ideal is workable. It is the ideal state of societal friendship and harmony among peoples and nations

¹⁰ See Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book 6, 5–8, trans. W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1925), The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.2.ii.html>.

¹¹ See *ibidem*, Book 1, 9.

where there is no hostility or violence, the condition where there is no conflict, such as war, and where there is freedom from fear of violence between individuals or groups: the condition where the rights and dignity of every human being are respected and safeguarded, where truth and justice prevail, where every person and family have food on their table and a comfortable place to live, where every child can go to school without fear and get an education, where everyone, man or woman, can have a stable job and provide for their family, the condition where Mother Earth is safe from destruction caused by humans. Such a perfect scenario will require a global harmony, stability, global cooperation, non-violent resolution of conflicts, and respect for the human person and her dignity.

What is a just society? Based on the social teachings of the Catholic Church, we gather key considerations, namely, to respect and protect human life from conception to natural death, to prioritize the well-being of all people, especially the marginalized, disadvantaged, and vulnerable, to empower local communities and individuals to address social issues, to promote unity and cooperation among people, to strengthen and support the family, to provide quality education for all, especially the poor, to protect the rights of the workers, to care for the environment, which is God's creation.¹²

In a just society, there is, first and foremost, respect for the human person and her dignity. There is recognition and promotion of the good of others, the family, and the whole human community; there is a commitment to strengthen the community politically, socially, and economically; there is protection against the structural causes of poverty, inequality, lack of work, land, and housing, the denial of social and labor rights; there are no barriers caused by gender, age, race, ethnicity, religion, culture or disability; there are equal

¹² These are highlighted in several Church documents, such as Leo XIII's encyclical addressing the issue of workers' rights (see L e o XIII, Encyclical on Capital and Labor *Rerum Novarum* (1891), The Holy See, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) and Pius XI's encyclical on social justice (see P i u s XI, Encyclical on Reconstruction of the Social Order *Quadragesimo Anno* (1931), The Holy See, https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html). See also J o h n XXIII, Encyclical on Christianity and Social Progress *Mater et Magistra* (1961), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html, and The Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* (1965), The Holy See, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html. In a similar vein John Paul II addressed the issue of economic justice (see J o h n P a u l II, Encyclical Letter *Centesimus Annus* (1991), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) and Francis that of environmental stewardship (see F r a n c i s, Encyclical Letter on Care for Our Common Home *Laudato Si'* (2015), The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html).

economic, political, and social rights and opportunities; there is priority for the needs of the marginalized and disadvantaged; there is an economy that serves people, and all persons have a right to dignified work and to fair wages and working conditions. And, finally, there is recognition and protection of the intrinsic value of the environment and the whole of God's creation.

Furthermore, a just and peaceful society must pursue the common good.¹³ We must all consider the good of others and the good of the whole human family in organizing our society: economically, politically, and legally. John XXIII, quoting Pius XI, recommends the "re-establishment of the economic world within the framework of the moral order and the subordination of individual and group interests to the interest of the common good as the principal remedies for these evils."¹⁴

In a just society, there is due consideration and respect for the intrinsic value of our mother Earth as God's creation. We are responsible for protecting and cherishing the Earth's ecological diversity, beauty, and life-sustaining properties. According to Pope Francis, we must practice responsible stewardship since caring for our common home, the Earth, is important.¹⁵ Our task is "not only to protect the environment but also to ensure economic betterment for all people, not only for the rich but, more importantly, for the poor and marginalized."¹⁶

Moreover, it is our duty to remove barriers that people face due to their gender, age, race, ethnicity, religion, culture or disability, because while we are not all the same and equal, we are all equally human. Pope Francis optimistically says: "Let us dream, then, as a single human family, as fellow travelers sharing the same flesh, as children of the same earth which is our common home, each of us bringing the richness of his or her beliefs and convictions, each of us with

¹³ See L e o XIII, *Rerum Novarum*; P i u s XI, *Quadragesimo Anno*; J o h n XXIII, *Mater et Magistra*; J o h n XXIII, Encyclical on Establishing Universal Peace in Truth *Pacem in Terris* (1963), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html; P a u l VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens* (1971), The Holy See, https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html; The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*; J o h n P a u l II, Encyclical Letter *Redemptor Hominis* (1979), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html; J o h n P a u l II, *Centesimus Annus*; *Catechism of the Catholic Church*, The Holy See, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM; B e n e d i c t XVI, Encyclical Letter on Integral Human Development in Charity and Truth *Caritas in Veritate* (2009), The Holy See, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

¹⁴ J o h n XXIII, *Mater et Magistra*, Section 37.

¹⁵ See F r a n c i s, *Laudato Si'*, Section 13.

¹⁶ Jove Jim S. A g u a s, "Sustainable Development and Integral Ecology in the *Laudato Si'* and the Philippine Ecological Experience," *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics* 8, no. 1 (2018): 1.

his or her own voice, brothers and sisters all.”¹⁷ The state must promote equal economic, political, and social rights and opportunities so that fairness can be advocated.¹⁸ It must serve the people and not the other way around. All persons have a right to dignified work, fair wages, and working conditions.

LAW AND JUST SOCIETY

The law reflects the universal moral principles that ensure justice and fairness. It is the objective of the law to maintain social order and justice and to balance individual rights and societal justice. Hence, the law is one of the anchors of a just society. All natural and human laws emanate from the eternal law of God. St. Thomas Aquinas, in his discussion of the purposes of human law, stresses that human law, aside from providing the missing details that the natural law leaves out due to its generality, also compels those under the law to observe the standards of justice and morality, even those which the natural law does not specify. Thus, even though killing is already prohibited by natural law, human laws must still include prohibitions against murder, assault, and similar criminal acts.¹⁹ St. Thomas Aquinas stressed that human laws are essential for the maintenance of any organized and civilized society. This implies the necessity of human law to include an additional coercive incentive to respect and promote the common good. By means of the law, those who show hostility to their fellow citizens are restrained from their evildoing through “force and fear” and may even eventually come “to do willingly what hitherto they did from fear, and thus become virtuous.”²⁰ There are two dimensions of the common good that human law relates, namely, peace and justice. Peace requires social order, and in maintaining social order, the citizens must be free from the aggression of wrongdoers and other preventable threats to safety or livelihood.

Following Aristotle, St. Thomas further added that in preserving social order at its most basic level human law should strive to instill virtue, specifically the kind of virtue that has to do with the common good of society; the virtue in question is justice, and legal justice to be specific, because thereby man is in harmony with the law, which directs the acts of all the virtues to the common

¹⁷ Francis, Encyclical Letter on Fraternity and Social Friendship *Fratelli Tutti*, Section 8, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.

¹⁸ See John XXIII, *Mater et Magistra*, Section 147.

¹⁹ See Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a. 2, trans. Laurence Shapcote (Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, 2012), vol. 16, 239–40.

²⁰ Ibidem, I-II, q. 95, a. 1, vol. 16, 238.

good.²¹ The human law must be concerned with instilling virtues insofar as those virtues perfect human beings in their dealings with fellow citizens and the broader community as a whole. St. Thomas Aquinas explains that “the good of any virtue, whether such virtue direct man in relation to himself, or in relation to certain other individual persons, is preferable to the common good, to which justice directs: so that all acts of virtue can pertain to justice, insofar as it directs man to the common good.”²² St. Thomas Aquinas regards legal justice as the political virtue *par excellence*; it signifies not only obedience to the law but an inner disposition of the human will by which those possessing it refer all their actions to the common good. Human law, therefore, should promote both justice and peace. Moreover, human law must also seek to preserve justice as a certain kind of fairness. This means that citizens become just by cultivating the “perpetual and constant will to render to each one his right”²³ and that legislators and judges make sure that the right of particular situations between individuals is established or restored, that each person receives what is “due” to him, such that a certain equality is maintained among citizens.²⁴ Since world peace is an ideal state of societal global harmony, the legislation of just laws and their fair implementation is a necessary requirement of world peace.

FOUNDATION FOR A JUST AND HUMANE SOCIETY

When we imagine a humane, just, orderly, peaceful society, we cannot help but think of the moral values—justice, integrity, honesty, truthfulness, fairness, equality, respect, etc. Without these moral values, our society will be chaotic, disorderly, and unjust. However, forming a just and humane society entails certain basic principles that serve as the foundation for a just and humane society. In the succeeding discussion, I present certain principles inspired by my readings of *Gaudium et Spes* and other Church teachings and documents.

RESPECT FOR THE HUMAN PERSON, HUMAN DIGNITY, AND RIGHTS

In a just and humane society, there is respect for the human person and her dignity. The human person is not an abstract or faceless individual, and her dignity is not an abstract idea. We see the human person in workers toiling every

²¹ See *ibidem*, II-II, q. 58, a. 5–6, vol. 17, 542–43.

²² *Ibidem*, II-II, q. 58, a. 5, vol. 17, 542.

²³ *Ibidem*, II-II, q. 58, a. 1, vol. 17, 536.

²⁴ See John XXIII, *Mater et Magistra*, Section 122.

day, in the hungry and homeless refugees, and in victims of war. No less than St. Thomas Aquinas and St. John Paul II expressed such a coherent expression of the mystery of the human person and her inherent dignity. Since the ultimate concern for justice is the human person, there is a need to always safeguard her dignity and rights. We need to confront any ideology that destroys or degrades the human person based on a populist, materialistic, and consumerist orientation. When governments and states employ policies that only promote the material well-being but ignore the spiritual aspect of the human person, well-meaning people must oppose such policies. In times of political, cultural, economic, and moral confusion and ambiguities, our guiding principle must be the spiritual rootedness of the human person: the human person as *imago Dei*, or the image of God. The *Compendium of the Social Doctrine of the Church* states, “A just society can become a reality only when it is based on the respect of the transcendent dignity of the human person. The person represents the ultimate end of society. The social order and its development must invariably work to the benefit of the human person... not the other way around.”²⁵

Pope Francis stresses the invitation for us to acknowledge the dignity of the person and contribute to the rebirth of a universal aspiration to fraternity.²⁶ To better understand the call to fraternity, Pope Francis adds, “Only by cultivating this way of relating to one another will we make possible a social friendship that excludes no one and a fraternity that is open to all.”²⁷ Fraternity is a call to uphold and respect the dignity of one another to develop a better society.

Moreover, we need to realize that man is not only a spiritual being, but also a social one. Thus, society must be formed so that the dignity and rights of every human person can be guaranteed. People have the right to productive work, fair wages, private property, and economic initiative, among others. In *Rerum Novarum*, Pope Leo XIII emphasized the need to respect the workers’ dignity and that the good of their souls must be kept in mind, to secure their rights, and to provide them with better working conditions for a better life, which are demands of justice.²⁸ For this reason, the Church calls for social action to improve how workers are treated. Thus, the dignity of workers becomes a priority so that human beings can enjoy life and fully live authentically and creatively.²⁹

²⁵ Pontifical Council of Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church* (London: Burns & Oates, 2006), 132.

²⁶ See Francis, *Fratelli Tutti*, Section 94.

²⁷ Ibidem.

²⁸ See Leo XIII, *Rerum Novarum*, Section 20.

²⁹ See John Paul II, Encyclical Letter on Human Work *Laborem Exercens* (1981), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.

UPHOLDING THE VALUE OF REASON AND WISDOM

Man is gifted with reason, and by his intellect, he is able to surpass the material universe precisely because he shares in the light of the divine mind. By relentlessly employing his talents through the ages, he has made progress in the practical sciences and in technology, and liberal arts. In our time, man has been more successful in probing the material world and subjecting it to himself.³⁰ However, the intellectual nature of man must be perfected by wisdom because it is wisdom that gently attracts the mind of man to a quest and a love for what is true and good. Through wisdom, he passes through visible realities to those which are unseen.³¹

Our modern era needs such wisdom more than the past eras, so that the discoveries and progress that man has attained can be further humanized. Science and technology, including artificial intelligence, have brought immense progress. However, this technological progress must promote the integral development of man, that is, both his physical and material aspects as well as his spiritual and religious aspects. Our future could be compromised unless wiser men are forthcoming. So, while reason allows us to progress, it is wisdom that will humanize the progress we have attained so that our future is secured.³² A just and humane society is anchored on the values of reason and wisdom.

FORMING RIGHTFUL CONSCIENCE AND AUTHENTIC FREEDOM

In the depths of his conscience, man recognizes a law that he does not impose upon himself but one that holds him to obedience. A rightful conscience always loves the good and avoids evil; when necessary, the voice of conscience speaks to his heart: do this, shun that. For man has in his heart a law written by God, to obey it is the very dignity of man; according to it, he will be judged.³³ Hence, man, by forming a rightful conscience, affirms and perfects his inherent dignity. A just and humane society is composed of men with a rightful conscience that guides them in moral living. In conscience, the truth presents itself as the source of moral duty, a sort of “categorical imperative.”³⁴ According to Karol Wojtyla, it is in conscience that the good is subordinated to the

³⁰ See The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 15.

³¹ See *ibidem*.

³² See *ibidem*.

³³ See *ibidem*, Section 16.

³⁴ Jove Jim S. Agua s, *Person, Action and Love: The Philosophical Thought of Karol Wojtyla (John Paul II)* (Manila: University of Santo Tomas Publishing House, 2014), 281.

truth. "Conscience directs the person towards the truth and in the direction of a good, willed, and chosen in the light of truth."³⁵

It is only in authentic freedom that man can direct himself toward goodness. Many people have fought for and eagerly pursued freedom to the point of sacrificing their lives. However, there are also orientations that distort the very essence of freedom by interpreting it as the liberty to do whatever is pleasurable, even if it is evil. Authentic freedom is the ability to determine one's own actions guided by what is true and good. "Authentic freedom is an exceptional sign of the divine image within man. For God has willed that man remain 'under the control of his own decisions.'"³⁶ Man's dignity demands that he acts according to a knowing and free choice that is personally motivated and prompted from within, not by a blind internal impulse or merely external pressure. Man achieves such dignity when he emancipates himself from all captivity to passion, when he pursues what is good through a self-determined, effective, and skillful action.³⁷ There is no freedom if people are determined by the conditioning of materialistic and consumerist propaganda. Some people act by impulse; they buy or patronize products because of the excessive and sometimes false advertising. The exercise of freedom is crucial in establishing a just society, and man is most himself when subject to his own destiny and in his pursuit of goodness, truth, and beauty.

UPHOLDING TRUTH AND ACCOUNTABILITY

According to Pope John Paul II, man is called to freedom and truth. Truth is man's unshakable foundation. There is no freedom without truth. Unfortunately, false claims and fake news proliferate, and they are becoming the usual staple on social media. And many people pass these false claims and fake news as the "truth," and make these the basis of their choices and opinions. How can there be true freedom if there is no genuine truth? Freedom and truth are integrated phenomena fused into one. Truth enlightens man's intelligence and shapes his freedom, leading him to know and love the Lord and fellow men. Only freedom stemming from truth begets good; otherwise, freedom can be a force for evil, as it degenerates into license. Man's free creative forces will only develop to the full if they are based on the truth, which is given to every man as an unshakable foundation. Only then will he be able to realize himself fully and even outgrow himself. There is no freedom without truth. According to Wojtyła, the ability to decide and to choose is connected to the truth; thus, freedom has reference to the truth, and

³⁵ Karol Wojtyła, "Person: Subject and Community," *Review of Metaphysics* 33, no. 2 (1979): 274.

³⁶ The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 17.

³⁷ See *ibidem*.

such reference to the truth is an intrinsic part of the very nature of decision-making and choice.³⁸ The basic condition of choice and the ability to make a choice lies in the specific reference of the will to truth. This reference to the truth permeates the intentionality of willing and constitutes the inner principle of volition.³⁹ Free choices must be based on truth. However, truth forces something on us, namely, accountability: accountability for our actions and decisions. In a just and human society, these are two crucial elements. Truth is our armor against falsehoods, and accountability is our shield against impunity. Pope John Paul II laments that “once the idea of a universal truth about the good, knowable by human reason, is lost, inevitably the notion of conscience also changes.”⁴⁰ Hence, the idea of an objective and universal truth, a truth that is not “only true for me,” must be defended against the onslaught of falsehoods and relative truths.

PROMOTING SOCIAL RESPONSIBILITY

There is a need to be responsible not only for God’s creation but also for the welfare of our fellow human beings. Our social nature makes it evident that the progress of the human person and the advancement of society are based on our relationship with one another. While there are ideologies that promote individualism and personal interests, they actually run counter to the very social nature of man. “No man is an island,”⁴¹ is maybe an old cliché, but it is very much true; we need one another and must be responsible for one another.

In our time, human interdependence and interaction have grown rapidly all over the world. And because of this, the common good—the conditions of social life that allow social groups and their individual members to attain their own fulfillment—takes an increasingly universal character. This involves the recognition of the rights and duties with respect to the whole human race. Every social group, therefore, must consider and respect the needs and legitimate aspirations of other groups and the general welfare of the entire human family.⁴²

Social responsibility calls for equality and respect for the rights of others, especially for the right to life and to a decent living. But man can scarcely

³⁸ See Aguiar, *Person, Action and Love*, 279.

³⁹ See Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trans. Andrzej Potocki (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979), 137.

⁴⁰ John Paul II, Encyclical Letter *Veritatis Splendor* (1993), Section 32, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

⁴¹ John Donne, “‘Meditation XVII’ from ‘Devotions Upon Emergent Occasions,’” in John Donne, *Complete Poetry and Selected Prose*, ed. John Hayward (London: The Nonesuch Press, 1945), 538.

⁴² See The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 26.

arrive at the needed sense of responsibility unless his living conditions allow him to become conscious of his dignity and rise to his destiny by spending himself for God and others. Human freedom is often crippled when a human being encounters extreme poverty, just as it withers when he indulges in too many of life's comforts and imprisons himself in a kind of splendid isolation. Freedom acquires new strength, by contrast, when a human being consents to the unavoidable requirements of social life, takes on the manifold demands of human partnership, and commits himself to the service of the human community.

PROMOTING A CULTURE OF PEACE

As already mentioned, justice and peace must go together. A just and humane society is anchored in a culture of peace. Respect for and development of human life and promoting human dignity require peace. Peace is not merely the absence of war; world peace cannot be attained without safeguarding all persons' welfare, respecting their dignity, and the rights of individuals to free association and interaction with one another. It cannot be attained whenever there are poverty, discrimination, exploitation, corruption, violence, and falsehoods, or whenever there is no solidarity among people and communities. So, the challenge now is to promote a culture of lasting peace, a culture where the human person with her dignity is respected, a culture where communities and peoples live harmoniously with each other, and the social and political ills are at least mitigated.

In a paper published many years ago, I proposed specific initiatives and courses of action through which we can promote a culture of peace.⁴³ The significance of these proposals, I believe, is still valid today, because we are still facing the same problems: the absence of peace, the culture of violence and death, the lack of respect for the human person and her dignity, the deplorable condition of the marginalized and poor sectors of society, and many others. So, I reiterate them here, with some modifications and additions, as they are relevant to the discussion of the topic undertaken in this paper. The context of these proposals was the culture of violence that disregards human dignity, and so the proposals are countermeasures against violence, formulated in the hope that peace could be attained. I stress that while theoretical principles provide us with certain guidelines and intellectual foundations for peace, concepts alone

⁴³ Jove Jim S. Aguas, "Promoting Human Dignity in a Culture of Peace," *Philosophy, Culture, and Traditions* 3 (2005): 55–80.

cannot create a concrete culture of peace. Attitudes and a concrete course of action are needed to establish the kind of culture we hope to attain.

CHANGE IN HUMAN ATTITUDES

Violence is not only caused by social factors; it is also due to a human being's aggressive nature, which sometimes predisposes him to violent behavior. However, that aggressive nature is rooted in the physiological aspect of the human being; it stems from his lower order of passions and instincts. Such a lower order can be governed and controlled by the higher order of reason. The mind and the heart can check a human being's violent or aggressive nature. And this can be done by allowing the mind and the heart to rule over the lower order of passions and instincts. We cannot ignore our passions and instincts, but we can put them under the mind and heart's guidance and control.

A change of mind and heart, word, and action is essential to our work for peace; what we need most is not a change of human beings but a change in human beings. In a culture of violence, the human person is both the victim and the culprit; therefore, there must be a change in the attitudes towards the person, her life, her rights, her dignity, and the basic institutions of human persons, like the family and the community. We can achieve this through (1) love and respect for the human person, (2) understanding of and sensitivity to differences, and (3) genuine concern and dialogue.

Love and Respect

The first basic element of this change in human attitudes is love and respect for the human person. The human person has a higher value than things or objects. Every human person enjoys the same dignity and equal rights. All of us are human persons, and we are all equal in the eyes of God. Hence, everyone must work toward that proper attitude of loving and respecting human life and human dignity. Love and respect transcend boundaries and differences; what is important is the commonality shared by people. "Respect and love should also be extended to those who think and act differently than we do in social, political, and even religious matters."⁴⁴ As a Catholic, I have to be respectful and accommodating also to a Muslim co-worker or neighbor, not because he is a Muslim, but because he is a human person. According to Pope Francis, in promoting love and respect, one must promote the inalienable dignity of each

⁴⁴ The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 28.

human person, regardless of her origin, race, or religion, and the supreme law of fraternal love.⁴⁵

Understanding and Sensitivity

While we are all persons, we also have our differences. We represent different nations, races, and religions, and have our own cultures and practices. However, these differences should not be the source of conflict among men. Different people must overcome these differences and work for harmony among them. One basic element of the promotion of harmony among people of different cultures, races, and religions is the proper understanding of the differences among religions, races, cultures, and peoples. This understanding should bring about sensitivity to these differences. We know that each group of people has its own religious and cultural practices and doctrines; we need to be understanding and sensitive to these practices and beliefs. This does not mean acceptance of their beliefs, but respect for other people's beliefs, individuality, and uniqueness, as long as those beliefs do not undermine or violate the dignity and rights of others. In the Philippines, for instance, to address the challenges, conflicts, and tensions brought about by religious diversity and differences, programs and initiatives have been undertaken. Such programs and initiatives to promote interreligious dialogue were implemented to reduce tension, build trust, and cross religious boundaries among or between ethno-religious identities. One common practice is the interfaith prayer, which is usually done during interreligious activities.

Genuine Concern and Dialogue

Another element that helps promote an atmosphere of harmony is genuine concern and dialogue. We know that certain ideas or interests cannot be easily reconciled, and whenever there are seemingly irreconcilable differences, the best option is a genuine concern and dialogue. In genuine concern and dialogue, one need not abandon one's own standpoint but try to extend one's hand over the other in a dialogue characterized by respect and sensitivity. Genuine dialogue is an open exchange of ideas and beliefs with the hope that such an exchange will bring about mutual understanding and harmony. This can be done in issues or matters of religion, culture, or some other interests. Genuine dialogue is not limited to the exchange of ideas and views; it can also

⁴⁵ See Francis, *Fratelli Tutti*, Section 39.

be at the level of day-to-day life and experiences in the workplace, in schools, and in communities.

According to Martin Buber, in a genuine dialogue, “each should regard his partner as the very one he is.”⁴⁶ Each one becomes aware of the other as different and unique in each particular way, but still accepts the other as the person that each one is. Therefore, “I can direct what I say to him as the person he is.”⁴⁷ I must, at certain points, offer opposition to his beliefs and personal conviction, but what is essential, according to Buber, is that I accept this person with whom I struggle; I struggle with him as his partner; I oppose his conviction, but I affirm him as a person. In genuine dialogue, I confirm my partner as this existing unique being even while I oppose him and his conviction. It is true, Buber notes, that it now depends on the other whether genuine dialogue can arise between us, but I must trust him and suppose that he is also ready to deal with me as his partner. “But if I thus give to the other who confronts me his legitimate standing as a man with whom I am ready to enter into dialogue, then I must trust him and suppose him to be also ready to deal with me as his partner.”⁴⁸

In the Philippines, dialogue workshops are organized and focused on social issues, conflict resolution, and peacebuilding. One particular example is the program of the Initiative for International Dialogue (IID), a regional advocacy institution doing policy, campaigns, and solidarity work to advocate for people-to-people solidarity through its peacebuilding and thematic work in the Philippines and Southeast Asia. Its peace process program aims to highlight various civil society engagement and advocacy initiatives on both formal and community-based peace processes happening in the Philippines, as well as those in the region.⁴⁹

MORAL REVOLUTION

One cause of the culture of violence is the deterioration of our social and moral lives and values. Today, corruption, falsehoods, immorality, and unethical practices are almost everywhere. Social media are saturated with accounts of the deterioration of our moral values. The best way to counter this is a change in our moral life. What is needed is a moral revolution, a drastic change in our

⁴⁶ Martin B u b e r, “Elements of the Interhuman,” trans. Ronald Gregor Smith, in Martin Buber, *Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*, trans. Maurice Friedman and Ronald Gregor Smith (New York: Harper & Row Publishing, 1965), 79.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, 80.

⁴⁹ See Initiatives for International Dialogue, “What We Do,” <https://iidnet.org/what-we-do/>.

moral values, and this could be done through (1) a renewed ethic of justice and caring, (2) the promotion of personal responsibility, (3) the strengthening of fundamental moral values, and (4) the formation of ethical character.

Renewed Ethic of Justice and Caring

“Peace is an enterprise of justice.”⁵⁰ Justice is a virtue that requires us to give to others what is due to them. It consists of the constant and firm will to give what is due to fellow man. It disposes an individual to respect the rights of others and to establish harmonious human relationships. It promotes equity concerning the person and the common good and requires that we share the fruits of the earth with others. In promoting a culture of peace, justice must be a priority in society. As John Rawls states, “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought.”⁵¹ Thus, peace can only be attained if justice is achieved and promoted.

However, justice alone is not enough. Justice may emphasize the autonomy of the moral person in giving to others what is due to her and may put more emphasis on autonomy and separateness; a renewed ethic of justice should stress more the interconnection and interrelation of persons. This renewed ethic of justice is based on an ethic of caring. This ethic of caring stresses our concern for others and our interpersonal relations with them as the basis for giving them what is due to them. While justice tells us to regulate our actions or lives following certain general moral principles, a renewed ethic of justice based on caring stresses the good and the welfare of others, unmediated by principles, rules, or judgments. It tells us that we ought to be concerned about their welfare. One who cares about the welfare of others without having to rely on or be guided by explicit moral principles or thinking is more connected with those others than someone who acts only on the basis of such mediating principles or thoughts. This ethic of caring stresses our concern for others and our interpersonal relations with them as the basis for giving them what is due to them.⁵² During times of calamities, extending a helping hand through donations and offering shelter to the victims are gestures of an ethic of caring.

⁵⁰ The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 78.

⁵¹ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 3.

⁵² See Jolanda van Dijke et al., “Care Ethics: An Ethics of Empathy?” *Nursing Ethics* 26, no. 5 (2018): 1282–91.

Promotion of Personal Responsibility

Most of the problems we experience in life and society are due to our failure to accept personal responsibility. With all the problems in our society, it seems no one is willing to admit that he or she is responsible. Whatever happens to our world is the responsibility of everyone; if there is violence all over us, that is because we fail to be responsible for everyone and for our society.

As persons, we are given our freedom; as persons, we are free moral agents, and as such, we must be responsible for our acts and the consequences of our actions. Therefore, the notion of individual freedom requires a concomitant view of personal responsibility. Since, as individuals, we are free to choose how to lead our lives and take our actions, then we must be held accountable for those choices and actions. The promotion of personal responsibility requires that everyone not only be responsible for their actions but also for the consequences of their actions, especially those that affect others. For instance, throwing or disposing of garbage and trash anywhere, especially into waterways, has negative and often catastrophic consequences; hence, any responsible person would refrain from doing such an irresponsible act.

Personal responsibility extends to our fellow men, neighbors, society, and the world. This responsibility for the other starts with the person being responsible for himself or herself. This responsibility for the other then originates from the self, or person, and returns to the self, so that the immensity of this responsibility can only be understood by someone who has a complete awareness of the value of the person, both his or her own and that of the other. Irresponsible garbage disposal would have negative consequences not only for oneself but also for others and Mother Earth.

Strengthening of Fundamental Moral Values

The modern world is marked by great progress in economics, commerce, technology, and science. However, parallel with this progress is the weakening or, worse, the abandonment of certain fundamental moral values. We are pressured to keep up with the pace of development, and in the rush of everyday life, we become absorbed into the prevailing materialism and individualism which are so characteristic of the modern world. In a fast-changing world, we often change our values; fundamental moral values are either ignored or totally abandoned. Values like honesty, truthfulness, justice, and respect for others are delegated to the background and replaced by dishonesty, falsity, injustice, selfishness, and other pragmatic, relativistic, and individualistic values.

There is a need to strengthen our moral values, which should start in our families and our schools, because values are formed during the early years of a person's life. Pope Francis writes that a moral conscience must be formed at a very young age so that the foundation for striving for a moral society is strong.⁵³ If these values are not fortified during the age of formation, then chances are the person will abandon these moral values for pragmatic or selfish values in the face of the demands and pressures of the modern world. Thus, value formation must begin even in the early stages of a child's life in the family.

We need to nurture and strengthen our values. By nurturing the value of faith and hope, we strengthen our spirits; by strengthening the value of compassion, we are moved to show concern towards others; by strengthening humility and kindness, we put the needs and interests of others ahead of our own; by nurturing patience and perseverance, we endure the long struggle for justice and peace; and with charity, we treat others with respect and love.

Formation of Ethical Character

The real ethical character involves the adoption of absolute values and norms.⁵⁴ The formation of ethical character is significantly oriented towards absolute values, moral virtues, and nurturing interpersonal relations with fellow men. Thus, a moral character is a well-rounded moral personality—imbued with good values and moral virtues and the capacity to care for others.⁵⁵

Strengthening our moral values can be done through character formation or education. Character education or formation is about developing good virtues and moral values and deepening the individual's capacities for interpersonal relations. Character formation is not just about acquiring the right views or politically correct opinions and concepts about politics, family, economy, ecology, and other controversial issues. It is more than just forming one's mind and acquiring motor skills; it is about building a well-rounded moral personality.⁵⁶

⁵³ See Francis, Postsynodal Apostolic Exhortation on Love in the Family *Amoris Laetitia* (2016), Section 263, the Holy See, https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf.

⁵⁴ See Martin Buber, *Between Man and Man*, trans. Ronald Gregor Smith (Glasgow: Collins, Sons & Co., 1979), 108.

⁵⁵ See Jove Jim S. Aguas, "Character Formation: A Challenge to Educational Institutions," *Karunungan: Journal of Philosophy* 19 (2002): 182–96. In this article, I developed and discussed the essence of ethical character. In the present discussion I am following my views expressed in the article, using the term "formation" instead of "education."

⁵⁶ See *ibidem*: 186.

The formation of ethical character is not simply educating the mind or the intellect, disregarding the importance of the affective and moral aspect of the person, or just depositing information into the minds of individuals, especially young people. It is developing values in their hearts. When we feed them with information and ideas only, they simply become smart or bright, but devoid of values like honesty, love, generosity, respect, and understanding. Any character formation conceived independently of its relational contexts would ultimately lead to solitariness and to a human being all for himself. Sometimes, those who sow violence are gifted with intelligence and skills, but because they are devoid of ethical character, they use their intelligence and skills to hurt or kill others.

SOCIAL ACTION

A change in human attitude and moral revolution is not enough; there must be some concrete actions in the social realm if we hope to promote a culture of peace. The forces of competition, conflict and aggression, and domination advanced by some sociological theories can be confronted and countered by the forces and principles of dialogue, cooperation, community-building, and development. The following are concrete steps that should be undertaken in order to promote a culture of peace: (1) participation in the community, (2) intercultural and interreligious dialogues, (3) conflict resolution, and (4) social development.

Participation in Community and the Common Good

Participation in communal life is oriented towards the value of the common good. Community is not simply a plurality of persons, but the dynamic unity of that plurality. In a community, the individuals simply exist and act together with others. If one looks at a community, there is a shared commonality in almost all communities.⁵⁷ According to Karol Wojtyła, the coexistence and cooperation of members in a community have a fundamental norm: the common good.⁵⁸

The common good in the subjective sense conditions and somehow initiates in the persons acting together with others.⁵⁹ In this sense, the common good

⁵⁷ See Aguirre, *Person, Action and Love*, 134.

⁵⁸ See Wojtyła, "The Person: Subject and Community": 291.

⁵⁹ See Wojtyła, *The Acting Person*, 281.

corresponds to the social nature of man. The common good in the subjective sense is the principle of correct participation, which “allows the person acting together with other persons to perform authentic actions and fulfill himself through these actions.”⁶⁰ Participation in the community and the common good enable the person to realize her full potential in communion with her fellow men. In the Philippines, for instance, joint community service projects are planned for collaborative initiatives for social development. One good example is the Madaris Volunteer Program, a joint initiative of the Catholic Educational Association of the Philippines and the Ateneo de Davao University to promote interreligious and intrareligious dialogue. In the southern Philippines, where the majority of the population is Muslim, the Ateneo, a Catholic university run by the Jesuits, has been promoting dialogue and social peace through education for some years. The Madaris, traditional Islamic schools that teach Arabic, the Quran, and Islamic principles, the Office of the Presidential Adviser for Peace, Reconciliation and Unity, and the National Association for Bangsamoro Education support the Jesuit initiative in collaboration with the regional government of Mindanao. According to Fr. Joel E. Tabora, SJ, the goal was to support and promote education as it is essential to advance the culture of respect between denominations, common well-being, and peace.⁶¹

Interreligious Dialogues

The term “interreligious dialogue” is meant to cover the various forms of relations with people of different religious traditions. Such interaction and collaboration are aimed at mutual knowledge, enrichment, lessening tensions and misunderstandings, and promoting common goals.

There are many forms of interreligious dialogue.⁶² First, interreligious dialogue is an intellectual exchange in which learned people expose their religious beliefs, moral codes, and rituals, and hold a debate with their interlocutors. However, this form of doctrinal discourse may not be beneficial, especially if those involved are not prepared enough and have not reached a certain level of mutual trust. The second form is the dialogue at the level of daily life, where people of different religions interact in the family, in the place of work or recreation, and in society in general, drawing from the ideals of their religions

⁶⁰ Ibidem, 282.

⁶¹ See Santosh D i g a l, “Mindanao: Jesuits Promote Peace and Interreligious Dialogue through Education,” PIME Asia News, July 20, 2023, <https://www.asianews.it/news-en/Mindanao%3A-Jesuits-promote-peace-and-interreligious-dialogue-through-education-58836.html>.

⁶² See Francis A r i n z e, “Christian Humanism and Interreligious Dialogue,” *Ad Veritatem* 1, no. 2 (2002): 301–302.

without discussing specific religious questions. The third is the dialogue of social works by which believers of different religions join hands to promote some projects for the benefit of the community. The fourth is the exchange of religious experiences, where people who are deeply committed to their religious beliefs share their experiences on topics such as union with God, prayer, silence, self-control, and surrender to God or the Absolute. Whatever form they may take, interreligious dialogues promote mutual respect and understanding among people of different religious beliefs.

All faiths share a common openness to God's action, a sincere search for religious truth and values, openness to other people and respect for differences, a readiness for self-examination and criticism, and a willingness to work and collaborate with others.⁶³ In any form of dialogue, there must always be love and respect for the human person, an understanding and sensitivity to differences, especially in religious convictions and beliefs, a genuine concern, trust, and sincerity, and the attitude of solidarity. We must take a gentler and more accommodating stance regarding the differences in our religious convictions and regard other religions with understanding, openness, and respect.⁶⁴

Pope John Paul II stressed that those engaged in interreligious dialogue "must be consistent with their own religious traditions and convictions and be open to understanding those of the other party without pretense or close-mindedness, but with truth, humility, and frankness, knowing that dialogue can enrich each side."⁶⁵

Conflict Resolution

A conflict⁶⁶ may stem from a clash of interests, values, or from deprivation of one party's basic human needs. These interests and values are basically grounded in our need for recognition, development (and self-actualization), security, identity,

⁶³ See John Paul II, "Dialogue for Peace, a Challenge for our Time: Message for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1983," The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19821208_xvi-world-day-for-peace.html.

⁶⁴ See Jove Jim S. Aguas, "A Critical Look at Religious Diversity and Responding to Its Challenges," In *Philosophies of Appropriated Religions: Perspectives from Southeast Asia*, eds. Soraj Hongladarom, Jeremiah Joven Joaquin, and Frank J. Hoffman (Singapore: Springer Nature, 2023), 349–50.

⁶⁵ John Paul II, Encyclical on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate *Redemptoris Missio* (1990), The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.

⁶⁶ Conflict is a natural and typical phenomenon that is part of every type of human relationship at every level, from interpersonal to social and to global. People and communities get involved in conflicts because their interests or their values are challenged or because their needs are not met.

and bonding. Disagreements and clashes of interests, values, motives, and beliefs cannot be totally avoided as they are parts of human interaction; thus, conflicts will always be part of social living, organizational structure, and the community. While conflict cannot be totally avoided, discussions can be facilitated, its understanding can be promoted, and emotional responses can be put under control. One can end a conflict through violence or war and by destroying one's opponent. Or one can also end a conflict by surrender and capitulation. One can still temporarily de-intensify a conflict by deceiving one's opponent. While these ways may end conflicts, they cannot be regarded as beneficial options for ending conflicts.

Conflict resolution is the process of ending a disagreement or dispute and reaching an agreement that satisfies all parties involved. Since conflict is an essential part of being human, effective conflict resolution is not designed to avoid disagreements. Instead, conflict resolution skills are used to facilitate discussions, increase understanding, control emotional responses, and eventually come to a mutual agreement. Conflict resolution is a peaceful and mutually satisfactory way to end or significantly or permanently de-escalate a conflict. Hence, the key to conflict resolution is the recognition and satisfaction of these basic needs of both parties. The conflicting parties, the people or groups directly involved in a conflict, can be the true conflict resolvers.

Conflicting parties may come into a negotiation where two or more parties come together to reach some goal through compromise or resolution that is agreeable to all those involved. However, parties' perceptions of each other and of the issues of the conflict may be so biased and limiting that they cannot see mutually satisfactory, mutually beneficial, or integrative options, even when they desire to settle their differences. In such cases, intermediaries or third parties can be the most helpful.

While mediators, intermediaries, third parties, etc., are not themselves conflict resolvers, they can facilitate directly involved parties in their endeavor to resolve their conflict. The identity and interests of minority groups must be recognized and given more opportunities for development, and their culture must be respected. Both parties must be willing to work out their differences and avoid actions that will aggravate the conflicts. The keys to conflict resolution include the preservation of the right of peoples to peace, the renunciation of the use of force, and the settlement of disputes by peaceful means. Pope John Paul II has always advocated dialogue as an open communication to resolve conflicts.

Social Development

Social development is a key element in establishing a just and orderly world. In such a world, people need not resort to violent means to secure their

basic needs. In the words of Pope John Paul II, just as there is a collective responsibility for avoiding war, so too is there a collective responsibility for promoting development. He adds that an integral and authentic development is needed if we want to have a peaceful society. This idea is true because development is a new language of peace due to the fact that a developed society will strive for justice and goodness.⁶⁷

In most cases, the root of war is real, and serious grievances like injustices are suffered, legitimate aspirations frustrated; there are poverty and exploitation of multitudes of desperate people who see no real possibility of improving their conditions through peaceful means. Development not only serves the interest of justice but also contributes greatly to lasting peace. Hence, social development initiatives, like generous and targeted assistance, sustainable development, economic empowerment of the poor, and support for human rights and democracy, are essential works of peace.

In the Philippines, there are numerous programs and legal frameworks specifically designed to address injustices, exploitation, and poverty, particularly for the most vulnerable sectors of society. These initiatives often fall under the umbrella of social protection and are implemented by various government agencies, with the Department of Social Welfare and Development (DSWD) at the forefront. For instance, the Comprehensive Program for Children in Especially Difficult Circumstances (CEDC) provides a range of services for children who have experienced abuse, neglect, exploitation, or are victims of an armed conflict. The program includes residential care, psychosocial intervention, and reintegration into their families and communities.⁶⁸ The Recovery and Reintegration Program for Trafficked Persons (RRPTP) provides comprehensive services for victims of human trafficking, including temporary shelter, legal assistance, psychosocial counseling, medical aid, and livelihood support to help them rebuild their lives.⁶⁹ The Assistance to Individuals in Crisis Situations (AICS) is also a program for addressing immediate poverty and injustice. It provides swift financial and material aid to people who are facing an emergency, such as those displaced by disasters, victims of violence, or those with urgent medical and burial needs.⁷⁰

⁶⁷ See John Paul II, Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Sections 27 and 33, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_en_c_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.

⁶⁸ See Department of Social Welfare and Development, "Comprehensive Emergency Program for Children," Republic of the Philippines: Disaster Response Management, <https://drm.dswd.gov.ph/comprehensive-emergency-program-for-children/>.

⁶⁹ See Department of Social Welfare and Development, "Recovery and Reintegration Program for Trafficked Persons (RRPTP)," Assistance in the Philippines, <https://dswdcashassistance.ph/dswd-recovery-and-reintegration-program-for-trafficked-persons-rrptp/>.

⁷⁰ See Department of Social Welfare and Development, "Assistance to Individuals in Crisis Situations (AICS) Program," DSWD, <https://old.dswd.gov.ph/aics/>.

The Philippine government often works closely with international bodies like the International Committee of the Red Cross (ICRC) and the United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) to address the consequences of armed conflict. This collaboration is vital for providing specialized humanitarian assistance, ensuring adherence to international humanitarian law, and addressing the needs of refugees and asylum seekers.

GLOBAL SOLIDARITY

The final requirement is global solidarity. The promotion of peace and human dignity is not just the concern of some people or some countries; it is the concern of the whole world. And what we hope for can only be realized if the whole world is one and united in this goal. Though this task is difficult, a just and humane society can only be peaceful if human persons can commit to solidarity. Global solidarity and shared responsibility are important since they evoke our genuine concern for the other.⁷¹ Global solidarity can be anchored on: (1) the recognition of global citizenship and shared humanity, (2) the promotion of universal dignity and rights, (3) the promotion of social justice, equity, and fairness, (4) empathy, understanding, and compassion.

Recognition of Global Citizenship and Shared Humanity

The radical bases of our solidarity are our common origin, nature, and destiny as human beings. St. Thomas Aquinas argues that “all men born of Adam may be considered as one man, inasmuch as they have one common nature, which they received from their first parents; even as in civil matters, all who are members of one community are reputed as one body, and the whole community as one man.... Accordingly, the multitude of men born of Adam are so many members of one body.”⁷² Men also have one common ultimate end, which is happiness. As part of one human family, we share common experiences, values, dignity, rights, and identity as human beings. We relate to and understand each other’s experiences. We recognize the universality of human experiences of suffering and resilience, hope and aspiration, struggle and perseverance, love and affection. Despite our differences, we are all part of one

⁷¹ See Farhang T a h z i b, “Global Solidarity, Justice and Moral Failures,” *European Journal of Public Health* 31, no. Supplement_3 (2021): https://academic.oup.com/eurpub/article/31/Supplement_3/ckab164.456/6405867.

⁷² T h o m a s A q u i n a s, *Summa Theologica*, I-II, q. 81, a. 1, vol. 16, 115.

human family, and we have duties to others, especially the underprivileged, the oppressed, the victims of wars, the poor, and the hungry.

However, though we are part of one family, there are ideologies that somehow keep us apart, one of which is individualism. Individualism is a stance or position that prioritizes the needs of an individual over the needs of a group as a whole. According to Karol Wojtyła—John Paul II, “it isolates the person from others by conceiving him solely as an individual who concentrates on himself and on his own good; this latter is also regarded in isolation from the good of others and the community.”⁷³ Individualism goes against the principle of participation that emphasizes acting together with others. Wojtyła writes: “It isolates the person from others by conceiving him solely as an individual who concentrates on himself and on his own good; this latter is also regarded in isolation from the good of others and the community.”⁷⁴ To counter such an ideology, we need to apply the principle of participation we have already discussed and to recognize our global citizenship; that is, understand that we are citizens of the world. A global citizen recognizes that each of us is part of the human family, and we are all interconnected and interdependent. Thus, loving our neighbor has global dimensions. We must see ourselves in others and collaborate in meaningful activities. We must see the world as a human family and that we are children of God. Each of us is part of the human family, and we are all interconnected and interdependent. Solidarity is a recognition that we are “all in this together” and a commitment to strengthening the community and promoting a just society.

Promotion of Universal Dignity and Rights

Human solidarity, which makes humanity one family, is based upon the equal dignity of all human beings and presupposes the ethical mediation of justice. Thus, we cannot have human solidarity without respect for human dignity and human rights.⁷⁵ However, although human solidarity is mediated by justice, solidarity goes beyond justice, especially since, as Christians, we are all united with each other by the bond of mutual love. Hence, Christian solidarity goes further than justice and perfects the natural love of human solidarity.⁷⁶ According to St. Thomas, following Aristotle, as social animals, we need to be helped by other men in order to attain our own end; as social and

⁷³ Wojtyła, *The Acting Person*, 273.

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ See Fausto Gomez, *Solidarity: The Heart of Human Praxis* (Manila: UST Social Research Center, 1984), 11.

⁷⁶ See ibidem.

political animals, our flourishing is inextricably linked to the well-being of the community. Hence, the good of one man is not the last end, but is ordained to the common good, that is, to common happiness.⁷⁷ He further stresses that the ultimate bond of human solidarity is the theological virtue of charity (*caritas*). Charity is the “friendship of man for God,”⁷⁸ and from this primary friendship flows the love of one’s neighbor. The mutual love should motivate us to respect and promote the dignity and rights of all our fellow men.

In this regard, education plays a vital role in shaping virtues, values, attitudes, and behaviors towards others. Promoting peace education, which emphasizes empathy, conflict resolution skills, and intercultural understanding can help cultivate a culture of peace from a young age. Similarly, fostering global citizenship education can instill a sense of solidarity, interconnectedness, and responsibility towards the global community. Civil society organizations and grassroots movements also play a vital role in promoting peace, human rights, and social justice at the local, national, and international levels. Supporting their efforts and creating an enabling environment for their work is essential for building a more just and peaceful world from the bottom up.

Promotion of Social Justice, Equity, and Fairness

The defense and promotion of human dignity and rights entails a practice of social justice. While we have already talked about justice in the earlier part of this paper, we now relate justice to the praxis of solidarity. The realization of social justice is a permanent and necessary condition of solidarity,⁷⁹ otherwise, the supposed practice of solidarity is nothing but lip service. The realization of social justice carries with it the task of fighting injustices and violence, not only in our communities, but on the global stage. Global solidarity anchored on social justice, equity, and fairness must be established against poverty, hunger, child prostitution, drug trafficking, kidnapping, and other forms of violence. We also need to establish solidarity to promote children’s welfare, women’s rights, labor rights, and the welfare of war victims and other victims of violence. In the face of global evil—injustice, worldwide poverty, violence, the inequalities between developed and developing countries, and between the rich and the poor—there must be a global effort to fight all these evils. Of course, we acknowledge the efforts of governments and non-governmental organizations in fighting these global evils, many of which we have already mentioned.

⁷⁷ See Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I-II, q. 90, a. 2, vol. 16, 199.

⁷⁸ Ibidem, II-II, q. 23, a. 1, vol. 17, 204.

⁷⁹ See Gomez, *Solidarity: the Heart of Human Praxis*, 16.

Global solidarity could be manifested in the following concrete steps: economic equality, mutual cooperation, and de-escalation of armed conflicts.

Global Empathy and Compassion

Solidarity requires that we think and act in terms of our obligations as members of a global community despite our race, religion, or cultural differences. In an increasingly interconnected world, loving our fellow men and neighbors has a global dimension. Global solidarity challenges us to give more of ourselves emotionally, financially, and spiritually, and to receive more by seeing with our own eyes the struggles and joys inherent in the lives of our fellow men around the world. It reflects the recognition that our responsibility to our fellow men has an international dimension and that we are called to work for justice and peace for people in all areas of the world. John XXIII stresses that “the solidarity which binds all men together as members of a common family makes it impossible for wealthy nations to look with indifference upon the hunger, misery, and poverty of other nations whose citizens are unable to enjoy even elementary human rights.”⁸⁰ The nations are “becoming more and more dependent on one another, and it will not be possible to preserve a lasting peace so long as glaring economic and social imbalances persist.”⁸¹ John XXIII further adds: “Justice and humanity demand that those countries which produce consumer goods, especially farm products, in excess of their own needs should come to the assistance of those other countries where large sections of the population are suffering from want and hunger.”⁸² Global compassion encompasses empathy, kindness, and understanding across cultures, borders, and ideologies. It requires understanding diverse perspectives. There are, of course, global compassion initiatives being undertaken by non-governmental organizations like the Red Cross / Red Crescent and Caritas International, among others, that advocate and initiate poverty alleviation, disaster relief, refugee support, and healthcare programs.

JUSTICE AND WORLD PEACE A GLOBAL CHALLENGE

A just and humane society is an ideal that, although lofty and elusive, is not impossible. There are hindrances and challenges, and time and again, efforts to

⁸⁰ John XXIII, *Mater et Magistra*, Section 157.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem, Section 161.

attain it or at least approximate such an ideal are impeded and suffer setbacks because of social and political factors: inequality, discrimination, violence, corruption, and poverty, just to name a few. But for those who are optimistic and believe in the goodness of man, such an ideal is not an impossible utopia. There are means to achieve such an end.

World peace is a global challenge, and our response must also be global. Almost sixty years ago, the Catholic Church, through Pope John XXIII, laid out before us a visionary framework for world peace in his encyclical letter *Pacem in Terris*, which retains its freshness today. *Pacem in Terris* proposed a political order in service of the common good, defined in terms of the defense and promotion of human rights. According to John XXIII, human society “demands that men be guided by justice, respect the rights of others, and do their duty. It demands, too, that they be animated by such love as will make them feel the needs of others as their own and induce them to share their goods with others and to strive in the world to make all men alike heirs to the noblest of intellectual and spiritual values.”⁸³ In a prophetic insight, anticipating the globalization of our problems, Pope John XXIII called for new forms of political authority adequate to satisfy the needs of the universal common good.⁸⁴

World peace does not consist merely in the absence of war, nor can it be reduced solely to the maintenance of a balance of power between enemies, nor is it brought about by dictatorship.⁸⁵ World peace is found in sharing the goodness of life and in living together in harmony despite our differences. Peace can never be attained if every human person’s personal well-being and dignity are not safeguarded and if everyone does not truly and trustingly share with others the riches of his inner spirit and talents.⁸⁶

The Catholic Church’s positive vision of a peaceful world includes, among others (1) the primacy of the global common good for political life, (2) the role of social and economic development in securing the conditions for a just and lasting peace, (3) the moral imperative of solidarity between affluent, industrial nations and poor, developing ones, (4) the recognition of the universal common good.⁸⁷

A peaceful world is a global order oriented to the full development of all peoples, with governments committed to the rights of citizens and a framework of authority that enables the world community to address fundamental

⁸³ John XXIII, *Pacem in Terris*, Section 35.

⁸⁴ See United States Conference of Catholic Bishops, “‘The Harvest of Justice is Sown in Peace’: A Reflection of the National Conference of Catholic Bishops on the Tenth Anniversary of ‘The Challenge of Peace’” (November 17, 1993), United States Conference of Catholic Bishops, <https://www.usccb.org/resources/harvest-justice-sown-peace>.

⁸⁵ See The Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 78.

⁸⁶ See *ibidem*.

⁸⁷ See United States Conference of Catholic Bishops, “The Harvest of Justice is Sown in Peace.”

problems that individual governments fail to resolve. In this framework, sovereignty is in the service of the people. All political authority has as its end the promotion of the common good, particularly the defense of human rights.⁸⁸

Forming a just and human society and promoting a culture of peace is arduous, considering that behind us is a human history marked by violent struggles and transformation. This challenging task is compounded by an environment and culture where falsehoods, impunity, and acts of violence are so much a part of our daily life and often glorified or magnified by the media. The challenge to create a world where the human person is respected, a culture where her human dignity is promoted, and her human rights are protected in a just and humane society is a big task. However, peace is humankind's hope for a blissful and happy life in this world. We hope that in the near future, we will be living in a world of peace and not violence; we hope that our society will be just, orderly, and humane, and our children will no longer live in fear but in trust, security, and harmony. Such is an immense task among the very serious obligations incumbent upon men of high principles. John XXIII admonishes that we must establish "new relationships in human society, under the mastery and guidance of truth, justice, charity and freedom—relations between individual citizens, between citizens and their respective States, between States, and finally between individuals, families, intermediate associations and States on the one hand, and the world community on the other."⁸⁹ Pope Francis says we need to restore the fabric of relationships for the sake of a more fraternal humanity and develop new universal solidarity and a more welcoming society.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- Aguas, Jove Jim S. "Character Formation: A Challenge to Educational Institutions." *Karunungan: Journal of Philosophy* 19 (2002): 182–96.
- Aguas, Jove Jim S. "A Critical Look at Religious Diversity and Responding to Its Challenges." In *Philosophies of Appropriated Religions: Perspectives from Southeast Asia*. Edited by Soraj Hongladarom, Jeremiah Joven Joaquin, and Frank J. Hoffman. Singapore: Springer Nature, 2023.
- Aguas, Jove Jim S. *Person, Action and Love: The Philosophical Thought of Karol Wojtyla (John Paul II)*. Manila: University of Santo Tomas Publishing House, 2014.
- Aguas, Jove Jim S. "Promoting Human Dignity in a Culture of Peace." *Philosophy, Culture, and Traditions* 3 (2005): 55–80.

⁸⁸ See *ibidem*.

⁸⁹ John XXIII, *Pacem in Terris*, Section 163.

- Aguas, Jove Jim S. "Sustainable Development and Integral Ecology in the *Laudato Si'* and the Philippine Ecological Experience." *Solidarity: The Journal of Catholic Social Thought and Secular Ethics* 8, no 1 (2018): 1–23.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologica*. Translated by Laurence Shapcote. Green Bay, Wisconsin: Aquinas Institute, 2012.
- Arinze, Francis. "Christian Humanism and Interreligious Dialogue." *Ad Veritatem* 1, no. 2 (2002): 295–308.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1925. The Internet Classics Archive. <http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachean.2.ii.html>.
- Benedict XVI. Encyclical Letter on Integral Human Development in Charity and Truth *Caritas in Veritate*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.
- Buber, Martin. *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor Smith. Glasgow: Collins, Sons & Co., 1979.
- Buber, Martin. "Elements of the Interhuman." Translated by Ronald Gregor Smith. In Buber, *Knowledge of Man: A Philosophy of the Interhuman*. Translated by Maurice Friedman and Ronald Gregor Smith. New York: Harper & Row Publishing, 1965.
- Catechism of the Catholic Church*. The Holy See, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- Department of Social Welfare and Development. "Assistance to Individuals in Crisis Situations (AICS) Program." DSWD. <https://old.dswd.gov.ph/aics/>.
- Department of Social Welfare and Development. "Comprehensive Emergency Program for Children." Republic of the Philippines: Disaster Response Management, <https://drm.dswd.gov.ph/comprehensive-emergency-program-for-children/>.
- Department of Social Welfare and Development. "Recovery and Reintegration Program for Trafficked Persons (RRPTP)." Assistance in the Philippines. <https://dswdcashassistance.ph/dswd-recovery-and-reintegration-program-for-trafficked-persons-rrptp/>.
- Digal, Santosh. "Mindanao: Jesuits Promote Peace and Interreligious Dialogue through Education." PIME Asia News, July 20, 2023. <https://www.asianews.it/news-en/Mindanao%3A-Jesuits-promote-peace-and-interreligious-dialogue-through-education-58836.html>.
- van Dijke, Jolanda, et al. "Care Ethics: An Ethics of Empathy?" *Nursing Ethics* 26, no. 5 (2018): 1282–129.
- Donne, John. "'Meditation XVII' from 'Devotions Upon Emergent Occasions.'" In Donne, *Complete Poetry and Selected Prose*. Edited by John Hayward. London: The Nonesuch Press, 1945.
- Francis. Postsynodal Apostolic Exhortation on Love in the Family *Amoris Laetitia*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_en.pdf.

- Francis. Encyclical Letter on Care for Our Common Home *Laudato Si'*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- Francis. Encyclical Letter on Fraternity and Social Friendship *Fratelli Tutti*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html.
- Gomez, Fausto. *Solidarity: The Heart of Human Praxis*. Manila: UST Social Research Center, 1984.
- Initiatives for International Dialogue. "What We Do." <https://iidnet.org/what-we-do/>.
- John XXIII. Encyclical on Christianity and Social Progress *Mater et Magistra*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.
- John XXIII. Encyclical on Establishing Universal Peace in Truth *Pacem in Terris*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.
- John Paul II. "Dialogue for Peace, a Challenge for our Time: Message for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1983." The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19821208_xvi-world-day-for-peace.html.
- John Paul II. Encyclical Letter *Centesimus Annus*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- John Paul II. Encyclical Letter on Human Work *Laborem Exercens*. The Holy See https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.
- John Paul II. Encyclical on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate *Redemptoris Missio*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html.
- John Paul II. Encyclical Letter *Redemptor Hominis*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- John Paul II. Encyclical Letter *Sollicitudo Rei Socialis*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html.
- John Paul II. Encyclical Letter *Veritatis Splendor*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Leo XIII. Encyclical on Capital and Labor *Rerum Novarum*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html.

- Ochoa, Danielle P., and Michelle G. Ong. "Negotiated Harms in Moralized Policies: The Case of Duterte's War on Drugs." *Journal of Social and Political Psychology* 10, no. 2 (2022): 554–69.
- Parlement européen. Déclaration d'intention *Pledge to Peace* (Engagement pour la paix) (Nov. 28, 2011). Associazione Percorsi. <https://www.associazionepercorsi.org/wp-content/uploads/2011/12/Pledge-to-Peace-FRANCAIS.pdf>.
- Paul VI. Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html.
- Pius XI. Encyclical on Reconstruction of the Social Order *Quadragesimo Anno*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html.
- Pontifical Council of Justice and Peace. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. London: Burns & Oates, 2006.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- The Second Vatican Council. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*. The Holy See. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.
- Tahzib, Farhang. "Global Solidarity, Justice and Moral Failures." *European Journal of Public Health* 31, no. Supplement_3 (2021): https://academic.oup.com/eurpub/article/31/Supplement_3/ckab164.456/6405867.
- United Nations General Assembly. Annex: Declaration on the Right to Peace (Dec. 19, 2026). United Nations. <https://docs.un.org/en/A/RES/71/189>.
- United Nations General Assembly. Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace (Sept. 13, 1999). UN Documents. <http://un-documents.net/a53r243.htm>.
- United Nations General Assembly. Declaration on the Preparation of Societies for Life in Peace (Dec. 15, 1978). UN Documents. <http://un-documents.net/a33r73.htm>.
- United Nations General Assembly. Declaration on the Right of Peoples to Peace (Nov. 12, 1984). United Nations Office of the High Commissioner for Human Rights. <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-peoples-peace>.
- United Nations General Assembly. United Nations Charter (June 26, 1945). United Nations. <https://www.un.org/en/about-us/un-charter/full-text>.
- United Nations General Assembly. Universal Declaration of Human Rights (Dec. 10, 1948). United Nations. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- United Nations Office for Sustainable Development. Sustainable Development Goals (September 27, 2015). United Nations, <https://www.un.org/sustainabledevelopment/peace-justice/>.
- United States Conference of Catholic Bishops. "'The Harvest of Justice is Sown in Peace': A Reflection of the National Conference of Catholic Bishops on the

Tenth Anniversary of ‘The Challenge of Peace’” (Nov. 17, 1993). United States Conference of Catholic Bishops. <https://www.usccb.org/resources/harvest-justice-sown-peace>.

Wojtyła, Karol. “Person: Subject and Community.” *Review of Metaphysics* 33, no. 2 (1979): 273–308.

Wojtyła, Karol. *The Acting Person*. Translated by Andrzej Potocki. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Jove Jim S. AGUAS, *Just Society and the Culture of Peace*

DOI 10.12887/38-2025-3-151-09

A just society and world peace are ideals that have remained elusive. Historical facts attest to this sad reality. Many studies show that in the twentieth century alone, with two world wars, almost two hundred million people were killed by war, oppression, and other forms of conflicts and atrocities. But still, humanity continues to dream of attaining these ideals. This is attested by the many declarations and resolutions on peace and proposals on how to achieve a just society. It is not difficult to see that a culture of peace and a just society are two ideals that are intertwined. From a Christian perspective, based on the Church’s social teachings, I propose certain basic principles that serve as the foundation for a just and humane society and specific initiatives and courses of action through which we can promote a culture of peace and create a just society. Forming a just and human society and promoting a culture of peace is arduous, considering that behind us is a human history marked by violent struggles and transformation. However, peace is humankind’s hope for a blissful and happy life in this world.

Keywords: culture of peace, global solidarity, justice, society, peace

Contact: Philosophy Department, Research Center for Theology, Religious Studies, and Ethics, University of Santo Tomas, España Blvd, Sampaloc, Manila, 1008 Metro Manila, Philippines

E-mail: jsaguas@ust.edu.ph

<https://ust-ph.academia.edu/JoveJimSAguas>

Jove Jim S. AGUAS, Sprawiedliwe społeczeństwo a kultura pokoju

DOI 10.12887/38-2025-3-151-09

Sprawiedliwe społeczeństwo i światowy pokój to ideały, które dotychczas pozostają nieosiągalne. O tej smutnej rzeczywistości świadczą fakty historyczne. Liczne opracowania ukazują, że w samym dwudziestym stuleciu, w którym doszło do dwóch wojen światowych, w ich wyniku, a także wskutek wszelkich innych konfliktów, prześladowań i okrucieństw śmierć poniosło dwieście milionów ludzi. Ludzkość nie przestaje jednak marzyć o osiągnięciu ideałów, którymi są sprawiedliwość i pokój. Dowodem tego pragnienia są liczne deklaracje i rezolucje dotyczące pokoju, a także propozycje dróg wypracowania społeczeństwa sprawiedliwego. Nietrudno dostrzec, że kultura pokoju i społeczeństwo sprawiedliwe to ideały, które są ze sobą splecione. Z perspektywy chrześcijańskiej, w oparciu o nauczanie społeczne Kościoła, proponuję z jednej strony pewne fundamentalne zasady, które mogą służyć jako podstawa do budowy sprawiedliwego społeczeństwa humanitarnego, z drugiej zaś konkretne inicjatywy i sposoby działania pozwalające na promocję kultury pokoju i społeczeństwa sprawiedliwego. Formowanie społeczeństwa sprawiedliwego, humanitarnego, i promowanie kultury pokoju to proces żmudny, zważywszy na fakt, że mamy za sobą historię pełną zmagañ i transformacji, którą naznaczyła przemoc. Pokój pozostaje jednak nadzieją ludzkości na radosne i szczęśliwe życie w świecie doczesnym.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Słowa kluczowe: kultura pokoju, globalna solidarność, sprawiedliwość, społeczeństwo, pokój

Kontakt: Philosophy Department, Research Center for Theology, Religious Studies, and Ethics, University of Santo Tomas, España Blvd, Sampaloc, Manila, 1008 Metro Manila, Philippines

E-mail: jsaguas@ust.edu.ph

<https://ust-ph.academia.edu/JoveJimSAguas>



JULIANNA J. THOMSON*
MARK J. ROZELL**

CHALLENGES TO PROTECTING RELIGIOUS FREEDOMS The Roles of Government and Societal Norms

Societal discrimination against religious groups can arise for several reasons. In many cases, religious affiliation strengthens group identity, and this sense of belonging can contribute to discrimination against those perceived as outsiders. Religious and cultural identities are often deeply intertwined, making it easier for dominant religious and social groups to invoke historical and cultural traditions as justification for restricting religious freedoms or even legitimizing acts of violence.

Nation-states thrive when diverse groups can coexist, engage in open dialogue, and have their rights safeguarded. Yet, modern trends of rising nationalism and religious fundamentalism pose serious challenges to the protection of religious freedoms in both democratic and non-democratic countries. The suppressing of religious freedoms erodes the fundamental principles of democratic societies and it undermines everywhere broader human rights protections, ultimately threatening the stability of societies as a whole.¹

This paper addresses contemporary challenges to religious freedoms through several international case studies, highlighting not only the growing complexity of these conflicts but also the implications for democratic governance and social stability. The protection of religious freedoms has long been a foundational principle primarily in Western democracies, as well as in international organizations that promote certain universal principles of human rights. In many countries that profess a commitment to the protection of religious freedoms, ideals and practice often differ; in many parts of the world, such commitments are few or even non-existent. International organizations

* Julianna J. Thomson – George Mason University, e-mail: jthomso4@gmu.edu, ORCID 0009-0002-4290-7607 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

** Prof. Mark J. Rozell – Schar School of Policy and Government, George Mason University, e-mail: mrozell@gmu.edu [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ See Nolen D e i b e r t, “Protecting the Rights of Religious Minorities Is Crucial to Protecting Democracy Itself,” Freedom House, December 7, 2023, <https://freedomhouse.org/article/protecting-rights-religious-minorities-crucial-protecting-democracy-itself>.

profess the ideals of religious freedoms but have limited capacity to influence the behaviors of national states, especially at times such as now with rising nationalistic movements. Religious minorities thus often have few tools of protection either from governments or from international organizations. Contemporary studies document increasing threats to religious freedoms in much of the world today.

By analyzing cases from Nigeria, Russia, France, Egypt, and the United States, we demonstrate that the core issues are not simply that religious freedom is contested, but rather that specific patterns of restriction reveal pathways to understanding broader struggles over identity, nationalism, and state authority. Distinguishing these dynamics provides a clearer framework for how scholars might navigate the tensions between pluralism, secularism, and democracy.

GOVERNMENT ACTIONS AND SOCIETAL NORMS

Provisions safeguarding this fundamental right are enshrined in many global agreements, reflecting a shared international recognition by many nation-states of its importance. For example, the 1919 Covenant of the League of Nations affirmed the need for governance that ensures freedom “of conscience and religion” (Article 22).² Similarly, Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), adopted by all 193 United Nations member states, explicitly guarantees “freedom of thought, conscience, religion,”³ including the right to change and practice one’s beliefs publicly or privately. The 1966 International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR) further codified religious freedom as a legally binding obligation, requiring signatory states to respect and ensure individuals’ freedom to adopt and practice their religion or belief.⁴ The Helsinki Final Act of 1975 further underscored these principles, obligating states to respect “freedom of thought, conscience, religion, or belief for all” (Principle VII).⁵

In addition to these legal frameworks, religious freedom has been a focal point of international efforts led by European and North American nations.

² The Covenant of the League of Nations, Yale Law School, Lilian Goldman Yale Library, The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy, https://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp#art22.

³ United Nations General Assembly, Universal Declaration of Human Rights (Dec. 10, 1948), United Nations, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

⁴ See United Nations, International Covenant on Civil and Political Rights, United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.

⁵ Organization for Security and Co-operation in Europe, Conference on Security and Co-operation in Europe: Final Act, OSCE, <https://www.osce.org/helsinki-final-act>.

International organizations, state foreign policy initiatives, Non-Governmental Organizations (NGOs), and development agencies have led international advocacy efforts to promote and spread religious freedom and tolerance.⁶

Despite these commitments, recent trends show a troubling rise in religious restrictions globally. Recent Pew Research Center reports show an escalation in religious restrictions internationally that have remained at peak levels globally for the past five years⁷ and in 2021, 183 governments worldwide harassed religious believers.⁸ Aid to Church in Need's 2023 Religious Freedom Report found that over 62% of the world's population lives in countries where religious freedoms are severely restricted or violated.⁹ This global increase in religious intolerance and state-level restrictions reveals a significant disconnect between international norms and efforts and their implementation.

Equally concerning is the relative academic neglect of the study of religious restrictions, reflecting in part the heavily secular-oriented focus of the academy in much of the developed world. As Roger Finke notes, it is only in the recent decades that scholars have begun systemically collecting data on religious freedoms, in part due to the previous lack of comprehensive cross-national datasets.¹⁰ This gap in research makes it difficult to fully understand the drivers and consequences of rising religious restrictions, further complicating efforts to address them effectively.

The rise in religious restrictions can be traced to two primary sources: *government actions* and *societal pressures*.¹¹ Governments may impose re-

⁶ See Anna S u, *Exporting Freedom: Religious Liberty and American Power* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016); Elizabeth S h a k m a n H u r d, *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

⁷ See Pew Research Center, "In 2018, Government Restrictions on Religion Reach Highest Level Globally in More Than a Decade" (2020), Pew Research Center, https://www.pewresearch.org/religion/2020/11/10/in-2018-government-restrictions-on-religion-reach-highest-level-globally-in-more-than-a-decade/?gad_campaignid=22378837192; Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, Pew Research Center, https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2024/12/PR_2024.12.18_restrictions-on-religion-2022_report.pdf.

⁸ See Doug B a n d o w, "Rising Restrictions on Religion Driven by Government Controls," Cato Institute, June 13, 2024, <https://www.cato.org/commentary/rising-restrictions-religion-driven-government-controls>.

⁹ See ACN International, "Religious Freedom in the World Report 2023," ACN International, <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/reports/global/2023>.

¹⁰ See Roger F i n k e, "'Presidential Address' Origins and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview," *Sociology of Religion* 74, no. 3 (2013): 297–313; Brian J. G r i m and Roger F i n k e, "International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion," *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (2006): 1, https://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=13.

¹¹ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 2.

strictions through laws, policies, or direct actions aimed at limiting religious expression, particularly in cases where religion is perceived as a threat to state control, national identity, or political stability.¹² In some cases, governments actively suppress religious groups or individuals, while in others, religious minorities may be marginalized or discriminated against through bureaucratic processes, restrictions on places of worship, or limitations on religious practices.¹³

On the other hand, societal pressures—often fueled by cultural, ethnic, or sectarian tensions—can also contribute significantly to religious restrictions. These pressures may manifest through social stigmatization, violent acts against religious minorities, or broader forms of intolerance that limit the ability of certain religious groups to coexist peacefully in society.

Understanding these drivers is crucial for effectively addressing the challenges to religious freedom that persist globally. The dual role of governments and societies in shaping the religious landscape complicates efforts to protect and promote religious freedom. While international institutions and foreign policy initiatives have made progress in promoting religious freedom,¹⁴ the reality on the ground often reveals significant gaps between international norms and national practices. In what follows here, we explore the current state of religious restrictions worldwide, examining both government-imposed and societal-driven restrictions through case studies of various countries. Understanding these factors is essential for crafting effective strategies to support religious freedom worldwide and address the modern dilemma of religious intolerance.

RELIGIOUS FREEDOM AND RELIGIOUS RESTRICTIONS

We adopt the definitions outlined in *Religious Freedom: Pillar of the Human Rights Policy in the External Relations of the European Union*¹⁵ to clarify what is meant by religious freedom and religious restrictions. At its core,

¹² See F i n k e, “‘Presidential Address’ Origins and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview.”

¹³ See Ani S a r k i s s i a n, *The Varieties of Religious Repression: Why Governments Restrict Religion* (New York: Oxford University Press, 2015).

¹⁴ See, e.g., United States Policy: The International Religious Freedom Act of 1998, Congress. Gov, <https://www.congress.gov/bill/105th-congress/house-bill/2431>; National Strategy on Integrating Religious Leader and Faith Community Engagement into U.S. Foreign Policy, United States Institute of Peace, <https://www.usip.org/publications/2023/05/us-strategy-international-religious-engagement-10-years>; the 2016 Frank R. Wolf International Religious Freedom Act, Congress.Gov, <https://www.congress.gov/bill/114th-congress/house-bill/1150>.

¹⁵ See Commission of the Bishops’ Conferences of the European Union, *Religious Freedom: Pillar of the Human Rights Policy in the External Relations of the European Union* (Brussels,

religious freedom encompasses both the individual and collective dimensions of belief. At the individual level, this includes the freedom to hold or not to hold a particular faith, freedom of worship, the right to change one's religion or belief, the free choice of parents to educate their children in their religious convictions, the right to pastoral care, and the right to conscientious objection based on religious or moral beliefs.¹⁶ At the collective level, religious freedom entails the organizational autonomy of religious communities, the freedom to exercise ministry, the right to religious training and teaching, the freedom to proclaim one's faith and moral teaching, and the right to carry out charitable and collective activities in line with shared convictions.¹⁷

Religious restrictions, by contrast, refer to the fundamental hindrances to the exercise of these freedoms, whether imposed at the individual or collective levels.¹⁸ Drawing on international law and the COMECE typology, these restrictions can manifest in multiple forms: obstacles to worship or the profession of faith, restrictions on conversion or forced conversion, prohibitions on proclaiming faith publicly, destruction of places of worship, suppression of religious publications, or prohibitions on religious training and education.¹⁹

These violations can be broadly grouped into two categories: *government restrictions* and *social restrictions*. A main source of restrictions of religious freedoms is the legal, political, and regulatory measures that governments create. These measures can range from outright bans on all religious practices to preferential treatment for certain faiths over others.²⁰ According to the Government Restrictions Index (GRI) compiled by the Pew Research Center, these restrictions include laws prohibiting conversion, limiting religious preaching, banning certain religious groups, or criminalizing blasphemy. In 2022, while the global median score on the GRI remained steady at 3.0 out of 10, the number of countries with high or very high levels of government restrictions increased to 59—representing 30% of the 198 countries and territories studied.²¹ This marks the highest number recorded since the index was established in 2007.

Governments impose restrictions on majority religions for a variety of reasons. In some cases, secular or anti-religious national ideologies drive ef-

Belgium, 2010), COMECE, <https://www.comece.eu/wp-content/uploads/sites/2/2022/04/20100501-Pillar-of-the-Human-Rights-policy-in-the-external-relations-of-the-EU.pdf>.

¹⁶ See *ibidem*, 9.

¹⁷ See *ibidem*, 9.

¹⁸ See *ibidem*, 16.

¹⁹ See *ibidem*, 17-20.

²⁰ See Jonathan Fox, "Religious Regulation: The Regulation of All Religion in a Country," in *The Oxford Encyclopedia of Politics and Religion*, ed. Paul A. Djupe, Mark J. Rozell, and Ted G. Jelen (New York, NY: Oxford University Press, 2020).

²¹ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 16.

forts to limit religious influence;²² political leaders may perceive religious groups as a challenge to their authority and attempt to curb their influence.²³ This is especially true in autocratic regimes, where maintaining control over civil society—including religious institutions—is a key priority. In other cases, governments face social or electoral pressures to regulate religion,²⁴ either to appease dominant societal groups or to align with public sentiment on religious matters. These pressures can lead to policies that restrict religious expression or grant preferential treatment to certain religious groups while limiting others.

Another driver of religious intolerance and restrictions stems from different societies and non-government actors within a country. Acts of religious intolerance or violence carried out by private individuals, organizations, or non-state groups can include mob violence, sectarian conflict, religiously motivated terrorism, and harassment based on religious attire or beliefs. The Social Hostilities Index (SHI), also developed by Pew Research Center, tracks thirteen measures of religious hostilities, including incidents of religion-related armed conflict, attacks on places of worship, and other forms of religiously motivated intimidation.²⁵

Societal discrimination against religious groups can arise for several reasons. In many cases, religious affiliation strengthens group identity, and this sense of belonging can contribute to discrimination against those perceived as outsiders.²⁶ Religious and cultural identities are often deeply intertwined, making it easier for dominant religious and social groups to invoke historical and cultural traditions as justification for restricting religious freedoms or even legitimizing acts of violence.²⁷ These societal pressures often reinforce state-imposed restrictions, creating an environment where religious minorities face both legal constraints and social hostility.

CASE SELECTION

The following case studies were selected to capture both variation and commonalities in how religious restrictions are drawn from diverse geographical regions—Africa, Eurasia, Western Europe, and North America—to illu-

²² See F o x, “Religious Regulation: The Regulation of All Religion in a Country.”

²³ See Anthony James G i l l, *The Political Origins of Religious Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1–25.

²⁴ See F i n k e, “‘Presidential Address’ Origins and Consequences of Religious Freedoms”: 300–301.

²⁵ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 2.

²⁶ See Swee-Hoon C h u a h et al., “Religion, Discrimination and Trust across Three Cultures,” *European Economic Review* 90 (November 2016): 280–301.

²⁷ See F i n k e, “‘Presidential Address’ Origins and Consequences of Religious Freedoms”: 303.

strate how restrictions on religious freedom manifest across distinct political and cultural contexts.

Nigeria presents a case of both high government restrictions and significant societal hostilities, as religious tensions between Christian and Muslim communities frequently result in violence. Egypt similarly experiences both high levels of government-imposed religious restrictions and widespread societal discrimination, particularly against Coptic Christians and other religious minorities. Meanwhile, Russia exemplifies a case of high government restrictions, where the state exerts significant control over religious institutions, suppressing groups deemed politically or socially undesirable.

Some western democracies that profess a high degree of religious tolerance also confront issues of restrictions on freedom of religious practices. Long-standing controversies in the United States, for example, concern judicial interpretation of the principle of separation of Church and State, with such restrictions as prayer banned in public schools and prohibitions on religious displays in public places such as court houses and government buildings. In France, government restrictions on women wearing headscarves in public—a common practice, and even considered a religious requirement among Muslims—have led to criticisms of prohibiting religious freedoms, even as the government, as is the case in the United States, professes to be protecting the principle of religious neutrality.

Together, these cases were chosen not to provide an exhaustive global survey but to highlight a spectrum of restriction types—societal, governmental, and hybrid—in both democratic and non-democratic countries. The cases analyzed here provide insight into how different forms of religious restrictions manifest in diverse political and social contexts. We first take up the cases of those countries with high government restrictions and strong social-based discrimination.

NIGERIA

Despite constitutional protections for religious freedom, Nigeria experiences significant restrictions both from the government and society.²⁸ The Nigerian constitution prohibits the federal and state governments from adopting an official religion and guarantees individuals the right to practice, change, and propagate their faith without discrimination.²⁹ Religious demographics in Nigeria are nearly evenly split, with Muslims making up approximately half

²⁸ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 9, 41, 44.

²⁹ See *Constitution of the Federal Republic of Nigeria* (1999), Section 10, Section 38. Nigeria National Human Rights Commission, <https://nigeriarights.gov.ng/files/constitution.pdf>.

of the population, Christians comprising 40–45%, and 5–10% adhering to indigenous religious traditions.³⁰ This religious diversity has frequently been a source of tension, particularly in regions where different faith communities live in close proximity, resulting in high rankings in both governmental and societal restrictions on religion.³¹

Violence linked to religious extremism remains a significant challenge in Nigeria, driven primarily by militant Islamist groups such as Boko Haram and ISIS-West Africa (ISIS-WA). These groups frequently target religious sites and communities, attacking churches, mosques, and other places of worship; terrorist-related deaths in Nigeria rose by 34% in 2023.³² These groups continue to stage attacks on both Muslim and Christian populations, as well as military and civilian targets, particularly in the northeast. However, religious violence is not limited to terrorist activity. In the north central region, longstanding conflicts between predominantly Christian farmers and predominantly Muslim herders have resulted in numerous deadly clashes. Meanwhile, bandit groups have also carried out attacks on religious communities. For example, in September 2023, bandits attacked a Catholic residence in Kaduna State, killing a Catholic seminarian, and later targeted a mosque in the same state, killing seven worshippers.³³

Efforts to address religious tensions and violence have been undertaken by both governmental and nongovernmental organizations. The Nigeria Inter-Religious Council (NIREC)³⁴ works to foster dialogue between Christian and Muslim leaders, whereas groups such as the Christian-oriented Observatory for Religious Freedom in Africa (ORFA)³⁵ monitor religious persecution. In response to rising violence, Catholic bishops in Nigeria have urged national and state governments to uphold their responsibility to protect citizens and safeguard religious freedoms.³⁶ While Nigeria's constitution guarantees religious liberty, ongoing violence, government inaction, and deeply entrenched societal divisions continue to make religious restrictions a reality for many.

³⁰ See Timothy Robinson, Louisa Brooke-Holland, and Philip Loft, *Religious Minorities in Nigeria*, Research Briefing DP-2023-0081, April 12, 2023, UK Parliament: House of Commons Library, <https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CDP-2023-0081/CDP-2023-0081.pdf>, 2.

³¹ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 41.

³² See U.S. Department of State, "2023 Report on International Religious Freedom: Nigeria," 2023 Report on International Religious Freedom, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/nigeria/>.

³³ See *ibidem*.

³⁴ See Nigeria Inter-Religious Council, <https://www.nirec.org.ng/>.

³⁵ See Observatory for Religious Freedom in Africa, <https://orfa.africa/>.

³⁶ See U.S. Department of State, "2023 Report on International Religious Freedom: Nigeria."

EGYPT

Egypt is another country that scores highly on both Pew Research Center's SHI and GCI scores, highlighting significant barriers to religious freedom in both state policies and societal practices. While the Egyptian constitution calls for freedom of belief and religious practice, this applies only to followers of Christianity, Islam (specifically Sunni Islam, the state religion), and Judaism. Article 98(f) of Egypt's Penal Code states that any ridiculing or insulting of the Abrahamic religions is illegal, and this article is often invoked to target minority religions.³⁷

One of the primary tools of government restriction is Egypt's blasphemy law. Article 98(f) of the Penal Code criminalizes "disdaining and disrespecting" Islam, Christianity, or Judaism, imposing penalties ranging from six months to five years in prison and substantial fines. In practice, this law is frequently used to suppress dissenting religious views, particularly among religious minorities such as Shia Muslims, Ahmadi Muslims, and atheists.³⁸ Furthermore, Egypt's cybercrime law extends these restrictions into the digital sphere, penalizing online speech that is perceived as violating "family principles" or promoting blasphemy, a vague standard that authorities have used to punish individuals for their religious expressions.³⁹

Discrimination is also embedded within Egypt's identity card system, which officially recognizes only Islam, Christianity, and Judaism. For example, Jehovah's Witnesses, a movement that emerged from Christianity, are labeled as "Christian" on their identity cards, yet a presidential decree prohibits their religious activities.⁴⁰ This creates a system where religious identity is legally mandated.

Beyond government restrictions, social hostilities further entrench religious discrimination. Egypt's population is approximately 90% Sunni Muslim and 10% Christian, primarily Coptic Orthodox.⁴¹ Religious communities are often geographically segregated, as seen in the distinct districts of "Islamic Cairo" and "Coptic Cairo."⁴² While these divisions have historical roots, they

³⁷ See Saad A h m a d and Lucy R i d o u t, "Criminalizing Blasphemy: Implications for Egypt's Religious Minorities," Minority Rights Group, February 29, 2024, <https://minorityrights.org/criminalizing-blasphemy-implications-for-egypts-religious-minorities/>.

³⁸ See U.S. Department of State, "2023 Report on International Religious Freedom: Egypt," 2023 Report on International Religious Freedom, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/egypt/#>.

³⁹ See *ibidem*.

⁴⁰ See *ibidem*.

⁴¹ See *ibidem*.

⁴² See Megan S h u d d e, "Megan Shudde on Degrees of Religious Tolerance in Egypt," Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs: JYAN Blog, 2008, <https://berkleycenter.georgetown.edu/posts/megan-shudde-on-degrees-of-religious-tolerance-in-egypt>.

contribute to ongoing sectarian tensions, which have increasingly resulted in violent clashes. Intergroup conflict, mob violence, and attacks on places of worship have become more frequent in recent years, demonstrating the persistent role of religious hostility in Egyptian society.⁴³

RUSSIA

Russia is the only country in Europe classified as having very high levels of government restrictions on religion.⁴⁴ Despite its constitutional commitment to secularism and religious freedom, Russian authorities wield broad power to suppress religious activity deemed “extremist.”⁴⁵ While approximately 72% of the population identifies as Orthodox Christian,⁴⁶ official law identifies four traditional religions: Christianity, Islam, Judaism, and Buddhism. State policies and legal frameworks have increasingly marginalized religious groups outside these recognized traditions. A significant tool of repression is Russia’s expansive extremism laws, which authorities have used to imprison individuals from various religious groups. Recently, members of the Church of Scientology and Jehovah’s Witnesses have been targeted.⁴⁷

Beyond its broad extremism laws, Russia has introduced additional legal mechanisms to control religious expression. A 2022 law mandates that certain organizations, including religious groups and individuals, publicly identify themselves as “foreign agents” if they receive funding from abroad.⁴⁸ This designation carries significant stigma and legal consequences, further marginalizing minority religious communities. Due to these systematic and severe violations of religious freedom, the U.S. State Department has classified Russia as a “Country of Particular Concern” (CPC) since 2021 under the International Religious Freedom Act.⁴⁹ This designation has been accompanied by targeted sanctions, including those outlined in the Magnitsky Act and other legislative measures aimed at penalizing human rights abuses. Despite international con-

⁴³ See *ibidem*.

⁴⁴ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 36.

⁴⁵ See U.S. Department of State, “2023 Report on International Religious Freedom: Russia,” 2023 Report on International Religious Freedom, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/Russia/>.

⁴⁶ See *ibidem*.

⁴⁷ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 36.

⁴⁸ See U.S. Department of State, “2023 Report on International Religious Freedom: Russia.”

⁴⁹ See *ibidem*.

demnation, the Russian government continues to suppress religious minorities, framing these actions as necessary for national security and social cohesion.

Religious persecution in Russia reflects a broader pattern of state control, where political and legal mechanisms are used to reinforce the dominance of the Russian Orthodox Church while suppressing alternative religious movements. As state repression intensifies, religious freedom in Russia remains increasingly constrained, with little indication of reform in the near future.

FRANCE

France ranks high in both government-imposed religious restrictions and societal religious hostility.⁵⁰ While the country's legal framework upholds freedom of religion, it also grants authorities significant discretion in regulating religious expression. At the same time, religious minorities, particularly Jewish and Muslim communities, face rising discrimination and hostility in society—antisemitic acts nearly quadrupled from 2022 to 2023, increasing from 436 to 1,676 reported cases.⁵¹ In addition to restrictions affecting these communities, France has also seen a notable rise in violations targeting Christians and Christian institutions. In 2023, nearly 1,000 anti-Christian hate crimes were recorded in France, with approximately 90% directed at churches or cemeteries, according to police data.⁵²

France's legal framework is rooted in the principle of *laïcité*, or secularism, which mandates the strict separation of religion and state.⁵³ Although the constitution guarantees individuals the right to practice their religion freely, the government has broad authority to regulate religious expression, particularly in public spaces.⁵⁴ One of the most contentious aspects of France's approach to secularism is its ban on religious symbols in public schools. In 2004, the French government passed a law prohibiting students from wearing religious symbols, a measure widely understood to target Muslim girls who wear headscarves.⁵⁵ The law was based on recommendations from two commissions—one from Parliament and the

⁵⁰ See U.S. Department of State, "2023 Report on International Religious Freedom: France," 2023 Report on International Religious Freedom, <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/france/>.

⁵¹ See *ibidem*.

⁵² See OIDAC Europe, *Intolerance and Discrimination Against Christians in Europe Report 2024*, Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe. https://www.intoleranceagainsthchristians.eu/fileadmin/user_upload/publications/files/OIDAC_Report_2024_-_Online_Version.pdf.

⁵³ See John R. Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 1.

⁵⁴ See U.S. Department of State, "2023 Report on International Religious Freedom: France."

⁵⁵ See Bowen, *Why the French Don't Like Headscarves*, 1.

other called the Stasi Commission—which framed Islamic radicalism as a threat to France’s secular traditions.⁵⁶

Recently, the French government has expanded restrictions on religious attire in public spaces. In 2023, France’s highest administrative court upheld the government’s ban on wearing the abaya in public schools, ruling that the ban did not violate religious freedom.⁵⁷ Additionally, the national soccer federation’s decision to ban female players from wearing the hijab was upheld in June 2023, and the government extended this prohibition to French athletes participating in the 2024 Paris Olympics.⁵⁸ The abaya ban has sparked considerable debate. While some argue that it disproportionately targets Muslim students and exacerbates social divisions, its proponents view it as a necessary measure to uphold secularism in public institutions.⁵⁹ Despite the controversy, public opinion overwhelmingly supports these restrictions: a late 2023 poll indicated that over 80% of the French population approved of the ban, and the country’s highest court has upheld it twice.⁶⁰

Even in countries with strong government protections of religious freedoms there are significant challenges in advancing a general societal acceptance of the rights of different religious groups and practices. The United States stands as a notable example of a nation with among the strongest protections of religious freedoms but a history of struggles by religious groups to be able to freely engage in some religious practices.

UNITED STATES

Despite strong constitutional protections for religious freedom, the United States has experienced moderate government restrictions on religion. In 2022, the U.S. received a moderate Government Restrictions Index score and a low Social Hostilities Index score, ranking eighth highest in the Americas for government restrictions—behind countries like Mexico, Cuba, and Venezuela.⁶¹ Whereas the First Amendment of the U.S. Constitution explicitly prohibits

⁵⁶ See *ibidem*.

⁵⁷ See U.S. Department of State, “2023 Report on International Religious Freedom: France.”

⁵⁸ See *ibidem*.

⁵⁹ See Carol Ferrara, “French Schools’ Ban on Abayas and Headscarves Is Supposedly about Secularism—but It Sends a Powerful Message about Who ‘Belongs’ in French Culture,” *The Conversation*, September 29, 2023, <http://theconversation.com/french-schools-ban-on-abayas-and-headscarves-is-supposedly-about-secularism-but-it-sends-a-powerful-message-about-who-belongs-in-french-culture-213543>.

⁶⁰ See *ibidem*.

⁶¹ See Pew Research Center, December 2024, *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*, 5.

Congress from establishing a religion or restricting religious exercise, real-world applications of this principle are often more complex.

The United States of America struggles with the balancing test, intended to protect general societal principles but seen by some groups as discriminatory. The case of the U.S. demonstrates that there is not any perfect system of protecting religious freedoms, but only degrees of protections. The U.S. Supreme Court has upheld policies that limit certain religious practices while maintaining that individuals retain the right to believe as they choose. For example, the Court ruled that prohibiting plural marriage does not restrict the religious freedoms of Mormons because they retain the right to believe, but not practice, polygamy.⁶² Military regulations establish that Jewish and Muslim persons servicemembers are free to wear traditional head-coverings and facial hair, but they must conform to the military code of dress which imposes significant restrictions on these and other religious displays such as dreadlocks, tattoos and hijabs. Are these violations of religious freedoms or reflections of the reality that in any government there sometimes are compelling government and societal interests that override the claims of particular groups to engage in certain religious-based practices?

State-level policies have tested the boundaries of religious freedom and government authority. In 2024, Louisiana passed a law requiring all public-school classrooms—from kindergarten through state-funded universities—to display the Ten Commandments in large, readable font. Governor Jeff Landry signed the legislation into law, framing it as a reflection of the nation's religious heritage.⁶³ However, a federal judge later blocked the law, ruling it unconstitutional under the First Amendment's Establishment Clause.⁶⁴ This case exemplifies the ongoing tension between government actions promoting religious symbols and the constitutional limits on state endorsement of religion.

DISCUSSION

Religious restrictions have far-reaching political, social, and humanitarian consequences. As seen in the cases of Nigeria, Russia, France, and Egypt,

⁶² See *Reynolds v. United States*, 98 U.S. 145 (U.S. Supreme Court 1879).

⁶³ See Sara Cline, "New Law Requires All Louisiana Public School Classrooms to Display the Ten Commandments," *AP News*, June 20, 2024, AP News, <https://apnews.com/article/louisiana-ten-commandments-displayed-classrooms-571a2447906f7bbd5a166d53db005a62>.

⁶⁴ See Aubri Juhasz, "Judge Blocks Louisiana Law Requiring Display of Ten Commandments in Classrooms," *NPR Morning Edition*, November 13, 2024, NPR, <https://www.npr.org/2024/11/13/nx-sl-5188450/judge-blocks-louisiana-law-requiring-display-of-ten-commandments-in-classrooms#:~:text=Hourly%20News-,Judge%20blocks%20Louisiana%20law%20requiring%20display%20of%20Ten%20Commandments%20in,public%20school%20classrooms%20is%20unconstitutional.>

these restrictions not only affect religious minorities but also contribute to broader societal divisions, nationalism, and intolerance. Research consistently demonstrates the role that religion and religious leaders play in shaping social tensions, civil unrest, and even civil wars. When governments suppress religious freedoms or fail to prevent religious discrimination, they create conditions for further instability. Studies suggest that engaging religious actors in conflict prevention, peacebuilding, and governance is crucial to mitigating these risks.⁶⁵

Comparisons across cases reveal that restrictions take different forms but generate similar dynamics of exclusion and tension. In France, the strict secular policies designed to uphold *laïcité* often reinforce rising social hostility toward religious minorities. Government bans on religious attire, particularly those targeting Islamic dress, may legitimize broader societal discrimination, creating a reciprocal relationship between public attitudes and state policy. Similarly, in the United States, while explicit legal prohibitions on religious expression are less common, social and political battles over religious displays, education policies, and religious accommodations reflect ongoing tensions about the place of faith in public life. Together, these examples highlight that restrictions—whether state or reinforced by societal norms—can pose a threat to social stability and democratic principles.

There is no ideal governmental model for protecting religious freedoms. The United States has long portrayed its national practices as an international exemplar for the balancing of government interests and religious freedoms. And yet, many of the most intensely fought political conflicts in the country center on differing interpretations of what religious freedom entails. This contradiction illustrates that even states that champion religious freedom abroad are internally divided on its meaning and practice.

*

To conclude, religious restrictions and freedoms are not isolated issues; they intersect with broader modern dilemmas. Conflicts over religious expression often serve as proxies for deeper struggles over national identity, cultural integration, and the role of the state in regulating personal beliefs. As globalization facilitates greater religious diversity within nations, governments face mounting pressure to navigate the complexities of religious pluralism while maintaining social cohesion. These challenges underscore the need for ongoing

⁶⁵ See *Between Terror and Tolerance: Religious Leaders, Conflict, and Peacemaking*, ed. Timothy D. Sisk (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2011).

dialogue and policy adaptations that balance religious freedoms with evolving societal norms and political realities.

Beyond the immediate societal effects, the United States has long promoted religious freedom as a fundamental human right and a stabilizing force for democracies worldwide. Yet questions remain regarding the effectiveness of these policies. How religious freedom is measured and enforced globally is contested, and the U.S. itself faces ongoing challenges in balancing religious liberty with other legal and societal interests. This contradiction underscores the importance of treating religious freedom not as a settled principle, but as an evolving practice shaped by politics, culture, and international norms.

At its core, the debate over religious restrictions is about the limits of state power and the extent to which governments should intervene in matters of faith and conscience. As societies grapple with issues of secularism, nationalism, and human rights, the way religious freedoms are protected, or curtailed, will continue to shape the political and social landscapes of the modern world. Whether through legal frameworks, public discourse, or grassroots activism, the question of religious liberty remains central to broader discussions about democracy, identity, and governance in the twenty first century.

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

- ACN International. "Religious Freedom in the World Report 2023." ACN International. <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/reports/global/2023>.
- Ahmad, Saad, and Lucy Ridout. "Criminalizing Blasphemy: Implications for Egypt's Religious Minorities." February 29, 2024. Minority Rights Group. <https://minorityrights.org/criminalizing-blasphemy-implications-for-egypts-religious-minorities/>.
- Bandow, Doug. "Rising Restrictions on Religion Driven by Government Controls." Cato Institute, June 13, 2024. <https://www.cato.org/commentary/rising-restrictions-religion-driven-government-controls>.
- Bowen, John R. *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Constitution of the Federal Republic of Nigeria* (1999). Nigeria National Human Rights Commission. <https://nigeriarights.gov.ng/files/constitution.pdf>.
- The Covenant of the League of Nations. Yale Law School. Lilian Goldman Yale Library. The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy. https://avalon.law.yale.edu/20th_century/leagcov.asp#art22.
- Chuah, Swee Hoon et al. "Religion, Discrimination and Trust across Three Cultures." *European Economic Review* 90 (November 2016): 280–301.
- Cline, Sara. "New Law Requires All Louisiana Public School Classrooms to Display the Ten Commandments." *AP News*, June 20, 2024. AP News, <https://>

- apnews.com/article/louisiana-ten-commandments-displayed-classrooms-571a2447906f7bbd5a166d53db005a62.
- Commission of the Bishops' Conferences of the European Union. *Religious Freedom: Pillar of the Human Rights Policy in the External Relations of the European Union*. Brussels, Belgium, 2010. COMECE. <https://www.comece.eu/wp-content/uploads/sites/2/2022/04/20100501-Pillar-of-the-Human-Rights-policy-in-the-external-relations-of-the-EU.pdf>.
- Constitution of the Federal Republic of Nigeria*. 1999. Nigeria National Human Rights Commission, <https://nigeriarights.gov.ng/files/constitution.pdf>.
- Deibert, Nolen. "Protecting the Rights of Religious Minorities Is Crucial to Protecting Democracy Itself." Freedom House, December 7, 2023. <https://freedomhouse.org/article/protecting-rights-religious-minorities-crucial-protecting-democracy-itself>.
- Ferrara, Carol. "French Schools' Ban on Abayas and Headscarves Is Supposedly about Secularism—but It Sends a Powerful Message about Who 'Belongs' in French Culture." The Conversation, September 29, 2023. <http://theconversation.com/french-schools-ban-on-abayas-and-headscarves-is-supposedly-about-secularism-but-it-sends-a-powerful-message-about-who-belongs-in-french-culture-213543>.
- Finke, Roger. "'Presidential Address' Origins and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview." *Sociology of Religion* 74, no. 3 (2013): 297–313.
- Fox, Jonathan. "Religious Regulation: The Regulation of All Religion in a Country." In *The Oxford Encyclopedia of Politics and Religion*. Edited by Paul A. Djupe, Mark J. Rozell, and Ted G. Jelen. New York, NY: Oxford University Press, 2019.
- Frank R. Wolf International Religious Freedom Act. Congress.Gov. <https://www.congress.gov/bill/114th-congress/house-bill/1150>.
- Gill, Anthony James. *The Political Origins of Religious Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Grim, Brian J., and Roger Finke. "International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion." *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (2006): 1. https://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=13.
- Juhasz, Aubri. "Judge Blocks Louisiana Law Requiring Display of Ten Commandments in Classrooms." *NPR Morning Edition*, November 13, 2024. NPR. <https://www.npr.org/2024/11/13/nx-s1-5188450/judge-blocks-louisiana-law-requiring-display-of-ten-commandments-in-classrooms#:~:text=Hourly%20News-,Judge%20blocks%20Louisiana%20law%20requiring%20display%20of%20Ten%20Commandments%20in,public%20school%20classrooms%20is%20unconstitutional>.
- Nigeria Inter-Religious Council. <https://www.nirec.org.ng/>.
- OIDAC Europe. *Intolerance and Discrimination Against Christians in Europe Report 2024*. Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians in Europe. https://www.intoleranceagainstchristians.eu/fileadmin/user_upload/publications/files/OIDAC_Report_2024_-_Online_Version.pdf.
- Observatory for Religious Freedom in Africa. <https://orfa.africa/>.

- Organization for Security and Co-operation in Europe. Conference on Security and Co-operation in Europe: Final Act. OSCE, <https://www.osce.org/helsinki-final-act>.
- Pew Research Center. December 2024. *Government Restrictions on Religion Stayed at Peak Levels Globally in 2022*. Pew Research Center. https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2024/12/PR_2024.12.18_restrictions-on-religion-2022_report.pdf.
- Pew Research Center. "In 2018, Government Restrictions on Religion Reach Highest Level Globally in More Than a Decade." Pew Research Center. https://www.pewresearch.org/religion/2020/11/10/in-2018-government-restrictions-on-religion-reach-highest-level-globally-in-more-than-a-decade/?gad_campaignid=22378837192.
- Reynolds v. United States, 98 U.S. 145 (U.S. Supreme Court 1879).
- Robinson, Timothy, Louisa Brooke-Holland, and Philip Loft. *Religious Minorities in Nigeria*. Research Briefing DP-2023-0081. April 12, 2023. UK Parliament: House of Commons Library. <https://researchbriefings.files.parliament.uk/documents/CDP-2023-0081/CDP-2023-0081.pdf>.
- Sarkissian, Ani. *The Varieties of Religious Repression: Why Governments Restrict Religion*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Shakman Hurd, Elizabeth. *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Shudde, Megan. "Megan Shudde on Degrees of Religious Tolerance in Egypt." Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs: JYAN Blog. 2008. <https://berkeley-center.georgetown.edu/posts/megan-shudde-on-degrees-of-religious-tolerance-in-egypt>.
- Sisk, Timothy D., ed. *Between Terror and Tolerance: Religious Leaders, Conflict, and Peacemaking*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2011.
- Su, Anna. *Exporting Freedom: Religious Liberty and American Power*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- United Nations. International Covenant on Civil and Political Rights. United Nations Human Rights Office of the High Commissioner. <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>.
- United Nations General Assembly. Universal Declaration of Human Rights (Dec. 10, 1948). United Nations, <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.
- U.S. Department of State. "2023 Report on International Religious Freedom: Egypt." 2023 Report on International Religious Freedom. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/egypt/#>.
- U.S. Department of State. "2023 Report on International Religious Freedom: France." 2023 Report on International Religious Freedom. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/france/>.
- U.S. Department of State. "2023 Report on International Religious Freedom: Nigeria." 2023 Report on International Religious Freedom. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/nigeria/>.

U.S. Department of State. "2023 Report on International Religious Freedom: Russia." 2023 Report on International Religious Freedom. <https://www.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/russia/>.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Julianna J. THOMSON and Mark J. ROZELL, Challenges to Protecting Religious Freedoms: The Roles of Government and Societal Norms

DOI 10.12887/38-2025-3-151-10

In an era defined by rising nationalism, authoritarianism, and religious fundamentalism, protecting religious freedom has become a central global challenge. While international law and human rights frameworks have long enshrined the principle of religious liberty, the gap between global commitments and national practices has widened, leaving religious minorities vulnerable to state and societal restrictions. Drawing on case studies from Nigeria, Egypt, Russia, France, and the United States, we show that both government policies and social hostilities shape restrictions on religious freedom across political systems and cultural contexts. Using comparative analysis of legal frameworks, international reports, and documented incidents of repression, we identify distinct yet interconnected pathways by which religion becomes a site of contestation over identity, nationalism, and state authority. We argue that restrictions, whether imposed by governments or reinforced by societal pressures, undermine social cohesion, exacerbate divisions, and threaten democratic governance. We conclude that no single institutional model guarantees religious freedom, as even nation-states with strong legal protections struggle with deep internal conflicts over its meaning and scope.

Keywords: religious freedom, religious restrictions, nationalism, secularism, human rights, democracy, comparative politics, Nigeria, Egypt, Russia, France, United States

Contact: Schar School of Policy and Government, George Mason University, Van Metre Hall, 3351 Fairfax Drive, Arlington, Virginia 22201, USA (Julianna J. Thomson); Schar School of Policy and Government, George Mason University, Van Metre Hall, Room 514A, 3351 Fairfax Drive, MS 3B1, Arlington, Virginia 22201, USA (Mark J. Rozell)

E-mail: jthomso4@gmu.edu (Julianna J. Thomson); mrozell@gmu.edu (Mark J. Rozell)

Phone: +1 703 9938171 (Mark J. Rozell)

<https://juliannathomson.com/> (Julianna J. Thomson)

<https://schar.gmu.edu/profiles/mrozell> (Mark J. Rozell)

ORCID 0009-0002-4290-7607 (Julianna J. Thomson)

Julianna J. THOMSON and Mark J. ROZELL, Wyzwania dla ochrony wolności religijnej. Rola rządu i normy społeczne

DOI 10.12887/38-2025-3-151-10

W epoce, którą definiują narastający nacjonalizm, autorytaryzm i religijny fundamentalizm, ochrona wolności religijnej stała się wyzwaniem na skalę światową. Podczas gdy prawo międzynarodowe i deklaracje ochrony praw człowieka od dawna pieczołowicie chronią zasadę wolności wyznania, dostrzec można poszerzającą się rozbieżność między zobowiązaniami globalnymi a praktyką poszczególnych krajów, co łączy się z faktem, że mniejszości religijne podlegają różnego rodzaju restrykcjom ze strony tak państwa, jak i społeczeństwa. Opierając się na analizie sytuacji w Nigerii, Egipcie, Rosji, Francji i Stanach Zjednoczonych, wykazujemy, że zarówno polityka prowadzona przez rządy poszczególnych krajów, jak i wrogość społeczna, stanowią źródło restrykcji nakładanych na wolność religijną w różnych systemach politycznych i kontekstach kulturowych. Dokonawszy analizy porównawczej systemów prawnych, międzynarodowych raportów i udokumentowanych przypadków represji, wskazujemy na odmienne, aczkolwiek powiązane ze sobą praktyki, które sprawiają, że religia staje się obszarem sporu wokół tożsamości, nacjonalizmu i zakresu władzy państwowej. Wskazujemy, że restrykcje, bez względu na to, czy narzucone zostają przez rząd, czy ich źródłem pozostają naciski społeczne, podważają spójność społeczeństwa, pogłębiają podziały i stanowią zagrożenie dla rządów demokratycznych. We wnioskach podkreślamy, że nie istnieje obecnie żaden model instytucjonalny bezwyjątkowo gwarantujący wolność wyznania, nawet bowiem państwa narodowe, w których istnieje silne umocowanie wolności religijnej w prawie, zmagają się z głębokimi konfliktami wewnętrznymi dotyczącymi jej rozumienia i zakresu.

Tłumaczenie Dorota Chabrajka

Słowa kluczowe: wolność wyznania, ograniczenia wobec wolności wyznania, nacjonalizm, sekularyzm, prawa człowieka, demokracja, polityka porównawcza, Nigeria, Egipt, Rosja, Francja, Stany Zjednoczone

Kontakt: Schar School of Policy and Government, George Mason University, Van Metre Hall, 3351 Fairfax Drive, Arlington, Virginia 22201, USA (Julianna J. Thomson); Schar School of Policy and Government, George Mason University, Van Metre Hall, Room 514A, 3351 Fairfax Drive, MS 3B1, Arlington, Virginia 22201, USA (Mark J. Rozell)

E-mail: jthomso4@gmu.edu (Julianna J. Thomson); mrozell@gmu.edu (Mark J. Rozell)

Tel. +1 703 9938171 (Mark J. Rozell)

<https://juliannathomson.com/> (Julianna J. Thomson)

<https://schar.gmu.edu/profiles/mrozell> (Mark J. Rozell)

ORCID 0009-0002-4290-7607 (Julianna J. Thomson)



Stanisław FEL*

UNIWERSALNE KRYTERIUM OCENY SYSTEMÓW SPOŁECZNO-GOSPODARCZYCH Jana Pawła II koncepcja praw człowieka

Przyjęcie godności osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka prowadzi do odrzucenia ich relatywnego charakteru oraz poglądu, że ich istnienie i przysługiwanie zależy od władzy ustawodawczej, państwowej czy międzynarodowej. W tym ujęciu prawa człowieka nie są nadawane przez państwo, lecz wynikają z samej natury ludzkiej. W świetle nauczania Jana Pawła II podstawa normatywna tych praw jest niezależna od woli ustawodawcy i ma charakter nadrzędny.

Współcześnie, między innymi na gruncie chrześcijańskim, stawia się coraz mocniej tezę o kryzysie praw człowieka¹. Dotyczy to zarówno podejścia teoretycznego do tych praw, jak i praktycznego działania odnoszącego się do ich podstawy, treści i ochrony. Wiąże się to głównie z kwestią antropologii, sposobem rozumienia człowieka, początku jego życia, tożsamości, a w konsekwencji uniwersalności praw człowieka oraz zakresu ich ochrony. Mimo przejawów kryzysu i nasilającego się zróżnicowania w sposobie szczegółowego ujmowania praw człowieka, nadal dosyć silnie są one społecznie postrzegane jako uniwersalny miernik sprawiedliwości, poszanowania godności człowieka oraz podstawy legitymizacji porządku społecznego akceptowanej w społeczeństwach pluralistycznych, nie tylko w aspekcie religijnym i światopoglądowym, ale też aksjologicznym. Jan Paweł II postrzegał prawa człowieka jako uniwersalny język umożliwiający porozumienie ponad podziałami ideowymi, politycznymi i religijnymi. Z pełnym przekonaniem uczynił z owych praw narzędzie komunikacji między Kościołem a rządzącymi, w tym najpotężniejszymi władcami na ziemi. Biorąc pod uwagę istniejący podział ideologiczny świata w pierwszych kilkunastu latach jego pontyfikatu, w idei praw człowieka upatrywano także swoistą broń „przeciwko totalitarnym roszczeniom państwa marksistowskiego i jego ideologii założycielskiej, [...] która ogranicza całość

* Ks. dr hab. Stanisław Fel, prof. KUL – Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: stanislaw.fel@kul.pl, ORCID 0000-0003-3975-665X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Por. M. G i e r y c z, *The Crisis of Human Rights: On the Importance and Timeliness of their Catholic Critique*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 28(2024), s. 75.

państwa”². Można sądzić, że były to ważne przesłanki wieloaspektowego i wielopoziomowego podejścia do praw człowieka, uczynienia z nich istotnego elementu pastoralnej aktywności Papieża, a przede wszystkim nauczania społecznego. Już w swojej pierwszej, „programowej” encyklice *Redemptor hominis*³ Jan Paweł II sformułował zasadę praw człowieka i podkreślił konieczność jej respektowania zarówno w skali wewnątrzpaństwowej, jak i międzynarodowej. Uznał prawa człowieka za podstawowe kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych, ideologii społecznych i programów działania oraz warunek ich akceptacji jako rozwiązań sprawiedliwych i humanistycznych⁴.

WIELOWYMIAROWY KONTEKST JANA PAWŁA II IDEI PRAW CZŁOWIEKA

We współczesnych badaniach humanistyczno-społecznych zmierzających do rekonstrukcji poglądów określonej osoby uwzględnia się często aspekt biograficzny, nie tylko fakty z jej życia, ale zwłaszcza społeczno-intelektualny kontekst jej funkcjonowania. Ujęcie praw człowieka przez Jana Pawła II oraz jego podejście do ich ochrony wywodzi się zasadniczo z dwóch głównych nurtów: tradycji chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem katolickiego nauczania społecznego, oraz polskiego dziedzictwa w zakresie myśli o godności i wolności jednostki. Warto podkreślić, że to właśnie chrześcijańskie rozumienie osoby ludzkiej w istotny sposób wpłynęło na rozwój polskiej refleksji nad prawami człowieka. W chrześcijaństwie, a zwłaszcza w jego katolickim wymiarze, pojęcie praw człowieka nie jest elementem pochodzącym z zewnątrz, lecz stanowi naturalną konsekwencję uznania nienaruszalnej godności każdej osoby jako stworzonej na podobieństwo Boga. Już u początków tradycji chrześcijańskiej zauważalna jest obecność założeń myśli, które w późniejszych wiekach będą określane mianem praw człowieka – zarówno w dyskursie teologicznym, jak i w konkretnych formach działania Kościoła⁵. W refleksji tej kładziono nacisk na niezbywalną wartość ludzkiego życia, równość wszystkich ludzi wobec Boga oraz konieczność ochrony słabszych i wykluczonych. Jan Paweł II, będąc zarówno liderem religijnym, jak i intelektualistą głęboko

² Benedict XVI, J. Ratzinger, *The Multiplication of Rights and the Destruction of the Concept of Law*, w: tenże, *Faith and Politics: Selected Writings*, tłum. M.J. Miller i in., Ignatius Press, San Francisco 2018, s. 14.

³ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

⁴ Zob. tamże, nr 17.

⁵ Por. D. H. Hellenbach, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 7, 13-14, 19.

zakorzenionym w polskim doświadczeniu dwudziestego wieku, zintegrował te dwie tradycje. W jego ujęciu prawa człowieka nie mają jedynie charakteru prawno-instytucjonalnego, ale zakorzenione są w ontologicznej godności osoby ludzkiej, co czyni je uniwersalnymi i nienaruszalnymi⁶. Dlatego też konsekwentnie podkreślał, że każde działanie na rzecz ochrony praw człowieka musi uwzględniać ich etyczny fundament, oparty na prawie naturalnym i wartości osoby⁷. Odrębną kwestią jest krytyczny stosunek Kościoła katolickiego do pozytywizacji tych praw, sposobów ich ujmowania w znaczących dokumentach tworzących historię nowożytnego ich rozumienia, a zwłaszcza podstawy praw formułowanych w niektórych z tych dokumentów⁸.

Myśl Jana Pawła II w zakresie praw człowieka cechuje się głęboką spójnością antropologiczną i etyczną, w której kluczową rolę odgrywają inspiracje chrześcijańskie oraz doświadczenie biograficzne zakorzenione w polskiej kulturze narodowej. Refleksja ta, choć uniwersalistyczna w przekazie, czerpie z konkretnych wydarzeń i nurtów intelektualnych, zarówno teologicznych, jak i historycznych, obecnych w polskiej tradycji. Szczególne miejsce w tym dziedzictwie zajmują idee Pawła Włodkowica – profesora prawa i rektora Uniwersytetu Krakowskiego, który na soborze w Konstancji w latach 1414-1418 sformułował argumentację opartą na powszechnych prawach przysługujących każdemu człowiekowi z tytułu jego przyrodzonej godności. Włodkowic głosił równość narodów, prawo innowierców do życia, wolności wyznania oraz posiadania własnego państwa, a także możliwość pokojowego współistnienia różnych wspólnot politycznych i religijnych. Co istotne, opowiadał się on przeciwko prowadzeniu wojen religijnych i usprawiedliwianiu przemocy w imię ewangelizacji, co stanowiło przełomowe stanowisko w realiach ówczesnej epoki⁹. Tego rodzaju podejście, odwołujące się do godności osoby jako fundamentu wspólnoty politycznej i porządku etycznego, było ważnym punktem odniesienia dla późniejszych refleksji papieskich. Jan Paweł II nie traktował praw człowieka jako konstruktu wyłącznie prawnego, lecz postrzegał je jako wyraz głębokiej prawdy o człowieku, zakorzenionej w jego wymiarach duchowym i moralnym.

W centrum myślenia Jana Pawła II o prawach człowieka znajduje się koncepcja godności osoby ludzkiej jako niezbywalnego fundamentu tych praw.

⁶ Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, tłum. M. Tarnowska i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 2007; M.A. Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House Trade Paperbacks, New York 2002.

⁷ Por. M. Piechowiak, *Sprawiedliwość a prawo w nauczaniu Jana Pawła II*, „Przegląd Tomistyczny: Filozofia – Teologia – Kultura Duchowa Średniowiecza” 20(2014), s. 225n.

⁸ Por. Gierych, dz. cyt. s. 81n.

⁹ Por. T. Jasudowicz, *Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica*, „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1(1992) nr 1, s. 136-138.

Jeszcze jako Karol Wojtyła, w okresie swojej pracy naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, podjął on próbę sformułowania spójnej antropologii filozoficznej, w której godność człowieka stanowiła kluczowy punkt odniesienia dla refleksji nad strukturą działania ludzkiego, jego wolnością oraz odpowiedzialnością¹⁰. Fundament ten został szczegółowo opracowany i rozwinięty w głównym dziele filozoficznym Wojtyły *Osoba i czyn*¹¹, w którym podjął próbę syntezy myśli tomistycznej z fenomenologiczną analizą osoby jako podmiotu czynu i wartości moralnej.

Kontekst sprzyjający rozwojowi tej teorii w wymiarze społecznym i teologicznym stanowiła działalność Wojtyły jako arcybiskupa krakowskiego, a następnie papieża. Jan Paweł II nie tylko zinterpretował prawa człowieka jako zapisane w przyrodzonej godności osoby i bezpośrednio z niej odczytywane, ale także wskazał na konieczność ich ciągłego rozpoznawania, formułowania i rozwijania – zarówno w sensie intelektualnym, jak i w działaniach duszpasterskich i instytucjonalnych Kościoła¹². W tym ujęciu można mówić o pojawieniu się „nowych uprawnień”, wynikających z postępującego rozwoju świadomości moralnej ludzkości i zmieniających się kontekstów historycznych.

Jan Paweł II wniósł istotny wkład w rozwój i praktyczną ochronę praw człowieka, nie tylko na płaszczyźnie doktrynalnej, lecz także w ramach działalności instytucjonalnej Kościoła katolickiego. Uczynił z kwestii praw człowieka jeden z głównych wątków swojego nauczania, czego wyrazem są liczne encykliki, przemówienia i wystąpienia na forum międzynarodowym – między innymi w Organizacji Narodów Zjednoczonych w latach 1979 i 1995. Papież systematycznie przypominał, że prawa do życia, do wolności sumienia, do sprawiedliwości społecznej czy wolności religijnej nie są koncesją nadawaną przez państwo, ale wyrazem ontologicznej prawdy o człowieku¹³.

Ukazanie pełnego dorobku Jana Pawła II w zakresie praw człowieka wymagałoby szeroko zakrojonego, interdyscyplinarnego opracowania¹⁴. Niniejszy artykuł ma na celu jedynie zarysowanie podstaw podejścia Papieża do

¹⁰ Por. A.M. Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 79-110.

¹¹ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2021.

¹² Por. R.R. Martino, *John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person*, „Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy” 21(2007) nr 1, s. 67n.

¹³ Por. J a n P a w e ł II, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, New York, 5 X 1995), nr 3, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 16(1995) nr 11-12(178), s. 5.

¹⁴ Tekst ten nawiązuje do publikacji: S. F e l, *John Paul and Human Rights*, w: *De revolutionibus orbium popolorum Ioannis Pauli II: The Pope Against Social Exclusion*, red. K. Pilarczyk, G. Sokołowski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2015, s. 115-137.

tej kwestii, kluczowych tez koncepcyjnych oraz jego wkładu w budowanie i promowanie skuteczniejszych form ich ochrony.

MIEJSCE PRAW CZŁOWIEKA W NAUCZANIU SPOŁECZNYM JANA PAWŁA II

Jan Paweł II dokonał zasadniczego zwrotu metodologicznego w nauczaniu społecznym Kościoła – nastąpiła w nim zmiana punktu wyjścia polegająca na odejściu od analizy systemów społeczno-gospodarczych na rzecz koncepcji osoby ludzkiej jako bytu obdarzonego niezbywalną godnością¹⁵. To właśnie ta „antropologiczna miara” staje się podstawowym kryterium oceny rozwiązań społecznych i politycznych: dopiero w świetle godności osoby ludzkiej można odpowiedzieć na pytanie, czy dane rozwiązanie jest sprawiedliwe i służy integralnemu rozwojowi człowieka¹⁶. Tego rodzaju podejście sprawiło, że katolicka nauka społeczna zyskała bardziej uniwersalny charakter. Kryterium godności nie tylko zakorzenione jest w refleksji filozoficzno-teologicznej, ale także czytelne dla środowisk spoza tradycji chrześcijańskiej, gdyż opiera się na rozpoznawalnej antropologii i wspólnych intuicjach moralnych¹⁷.

Jan Paweł II nie deprecjonował historycznego rozwoju praw człowieka, opartego na aktach prawnych i procesach instytucjonalnych. Z uznaniem odnosił się do Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka z roku 1948, dostrzegając jej przełomowe znaczenie dla relacji międzynarodowych i ochrony jednostki. Jednocześnie podkreślał, że źródłem praw człowieka nie są akty stanowione przez władzę, lecz przyrodzona godność każdej osoby – godność, która wyprzedza i warunkuje porządek prawny. W encyklice *Redemptor hominis* jednoznacznie stwierdził, że kluczowe znaczenie ma nie tyle „litera”¹⁸ dokumentów, ile „duch”¹⁹ praw człowieka, rozumiany jako autentyczna ochrona wartości osoby ludzkiej. Również w przemówieniach, zwłaszcza tych wygłaszanych na forach międzynarodowych, Jan Paweł II konsekwentnie wskazywał, że prawa człowieka nie mogą być redukowane do retoryki instytucji, lecz wymagają kultury, która będzie zakorzeniona w etyce odpowiedzialności.

¹⁵ Zob. t e n ż e, *Katolicka nauka społeczna*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 1, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 241-272.

¹⁶ Por. J.J. C o u g h l i n, *Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being*, „Harvard Journal of Law & Public Policy” 27(2003) nr 1, s. 75-77.

¹⁷ Por. R.J. A r a u j o, *John Paul II and the Rule of Law: Bringing Order to International Disorder*, „Journal of Catholic Legal Studies” 45(2006) nr 2, s. 297n.

¹⁸ J a n P a w e ł II, *Redemptor hominis*, nr 17.

¹⁹ Tamże.

Chrześcijaństwo – według Papieża – wniosło istotny wkład w rozwój praw człowieka, przede wszystkim poprzez historyczną afirmację godności osoby. Kościół nie traktuje troski o tę godność jako elementu dodatkowego, lecz jako integralną część swojej misji: „To głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią, czyli Dobrą Nowiną. Nazywa się też chrześcijaństwem”²⁰.

Dla pełnego zrozumienia myśli Jana Pawła II ważne jest rozróżnienie trzech wzajemnie powiązanych aspektów: (1) podstawy praw człowieka – czyli ich źródła w godności osoby, (2) treści – czyli katalogu niezbywalnych uprawnień wynikających z natury człowieka oraz (3) praw tych ochrony – czyli mechanizmów instytucjonalnych i kulturowych, które umożliwiają ich rzeczywistą realizację. Dopiero ta potrójna perspektywa oddaje oryginalność i spójność koncepcji Papieża z Polski.

ANTROPOLOGICZNE ŹRÓDŁO PRAW CZŁOWIEKA

Jan Paweł II uznawał godność osoby ludzkiej za fundament praw człowieka, co jest zbieżne z podejściem Organizacji Narodów Zjednoczonych²¹. Katolicka myśl społeczna wypracowała jednak własną, oryginalną koncepcję praw człowieka, kładąc nacisk na specyficzne rozumienie osoby ludzkiej. To właśnie ta koncepcja determinuje nie tylko źródło tych praw, ale również ich treść oraz sposób ich ochrony.

Papież podkreślał znaczenie antropologicznych podstaw swojej koncepcji praw człowieka. W przemówieniu podczas sześćdziesiątej ósmej sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy w Genewie 15 czerwca 1983 roku stwierdził: „Moje rozważania w sposób spójny biorą natchnienie z jednej podstawowej idei i jednej troski, którą jest sprawa człowieka, jego godność i jego wynikające stąd niezbywalne prawa”²². Konsekwentnie uczynił godność człowieka centralnym punktem swojego nauczania. Świadomość istnienia różnorodnych sposobów pojmowania osoby ludzkiej oraz kluczowej roli antropologicznego ujęcia człowieka skłoniła go do podkreślania znaczenia „poprawnej koncepcji osoby ludzkiej”²³.

²⁰ Tamże, nr 10.

²¹ Por. W. J. W a g n e r, *Universal Human Rights, the United Nations, and the Telos of Human Dignity*, „Ave Maria Law Review” 3(2005) nr 1, s. 199.

²² J a n P a w e ł I I, *Przemówienie na 68 sesji plenarnej Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI 1982), nr 4, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 3(1982) nr 7-8(31-32), s. 4.

²³ T e n ż e, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.

W nauczaniu Jana Pawła II osoba ludzka jest przedstawiana jako jedność cielesno-duchowa, z natury społeczna i ukierunkowana na rozwój, charakteryzująca się wolnością, rozumnością oraz sumieniem²⁴. Analizując człowieka w wymiarze społecznym, Papież wskazywał, że w ludzkiej naturze, zarówno cielesnej, jak i duchowej, zakorzenione są różne potencjalne zdolności, których realizacja jest celem naturalnych dążeń jednostki. Osiągnięcie tych celów wymaga zaspokojenia potrzeb materialnych i duchowych, zarówno podstawowych, jak i wyższych. Chociaż rozwój ten najlepiej dokonuje się przez własne działanie, niektóre cele osiągalne są jedynie poprzez współpracę społeczną.

W wymiarze indywidualnym osoba jest autonomiczną, niepowtarzalną jednostką obdarzoną wolnością i rozumem²⁵. Te cechy wskazują na posiadanie godności, w której przejawia się podobieństwo do Boga i która stanowi o wyjątkowości człowieka pośród innych istot stworzonych. Godność ta stanowi podstawę równości wszystkich ludzi i jest źródłem wrodzonych, niezbywalnych praw, których nikt nie może odebrać. Należy odróżniać godność osobową, będącą wrodzoną, niezbywalną i uniwersalną cechą każdego człowieka, od godności osobowościowej (osobistej, kulturowej, społecznej), którą człowiek nabywa między innymi poprzez wychowanie i pracę nad sobą, ale którą może też utracić²⁶.

Jan Paweł II jednoznacznie uznawał godność osobową za podstawę wrodzonych i niezbywalnych praw człowieka. Takie integralne ujęcie godności odnajdujemy również w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która stwierdza, że każdy człowiek ma przyrodzoną godność, wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi²⁷ oraz mają prawo do korzystania z praw „niezbędnych dla jej godności oraz dla swobodnego rozwoju jej osobowości”²⁸.

Papież przedstawiał zarówno filozoficzne, jak i teologiczne uzasadnienie godności osoby ludzkiej. W aspekcie teologicznym wskazywał, że człowiek posiada godność, ponieważ został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. W jego nauczaniu wyraźnie zaznaczają się dwa wymiary godności człowieka:

²⁴ Zob. G. T o n d i n i, *Man and Work According to the Social Doctrine of the Church, Particularly in the Thought of John Paul II*, „International Journal of Social Economics” 25(1998) nr 11-12, s. 1640-1657.

²⁵ Por. J. E. S m i t h, *The Universality of Natural Law and the Irreducibility of Personalism*, „Nova et Vetera” 11(2013) nr 4, s. 1233.

²⁶ Por. J. M a r i a ń s k i, *Godność ludzka jako wartość i sposoby jej uzasadniania w opinii młodzieży*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II” 62(2019) nr 4, s. 20.

²⁷ Por. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 1, Biblioteka Sejmowa, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>.

²⁸ Tamże, art. 22. Zob. A. D e a r i n g, *Human Dignity: The Right to Be a Person*, w: tenże, *Justice for Victims of Crime: Human Dignity as the Foundation of Criminal Justice in Europe*, Springer International Publishing, Cham 2017, s. 139-292.

przyrodzony, oparty na rozumie, wolności i sumieniu, oraz nadprzyrodzony, wynikający z podniesienia człowieka do godności dziecka Bożego i przeznaczania do uczestnictwa w życiu Bożym. Dla niewierzących lub osób o innych przekonaniach wiążące jest uzasadnienie filozoficzne, natomiast dla wierzących – teologiczne.

Przyjęcie godności osoby ludzkiej za podstawę praw człowieka prowadzi do odrzucenia ich relatywnego charakteru oraz poglądu, że ich istnienie i przysługiwanie zależy od władzy ustawodawczej, państwowej czy międzynarodowej. W tym ujęciu prawa człowieka nie są nadawane przez państwo, lecz wynikają z samej natury ludzkiej²⁹. W świetle nauczania Jana Pawła II podstawa normatywna tych praw jest niezależna od woli ustawodawcy i ma charakter nadrzędny. W konsekwencji przyjmuje się, że prawa człowieka od zawsze „tkwią” w godności człowieka, a w konkretnych okolicznościach historyczno-społecznych są z niej odczytywane³⁰. W odniesieniu do promulgacji tych praw w dokumentach międzynarodowych i aktach prawnych adekwatne jest stwierdzenie o ich ogłaszaniu, a nie ustanawianiu³¹.

W nauczaniu Jana Pawła II rozumienie praw człowieka nie odnosi się wyłącznie do jednostki, lecz uwzględnia również prawa wspólnot, takich jak rodzina, naród czy mniejszości etniczne³². Uznanie tych uprawnień wynika z personalistycznej wizji człowieka, w której ważny komponent stanowi jego natura społeczna. Papież zwracał uwagę, że niektóre wspólnoty – jak rodzina – są warunkiem koniecznym nie tylko biologicznego zaistnienia osoby, ale także jej formacji moralnej, kulturowej i społecznej. Inne – jak wspólnota narodowa – tworzą przestrzeń dla pełnej samorealizacji osoby w wymiarze tożsamościowym, kulturowym i obywatelskim. Mimo tego rozszerzenia perspektywy, Jan Paweł II wyraźnie wykazywał, że wyłącznym podmiotem praw człowieka w sensie ścisłym pozostaje osoba ludzka. To jej przysługuje godność jako cecha przyrodzona i niezbywalna, stanowiąca podstawę praw człowieka. Natomiast prawa wspólnot – takich jak rodzina czy naród – wywodzą się z uprawnień ich członków, lecz nie są ich prostą sumą. W tym ujęciu wspólnota posiada pewne prawa jako podmiot moralny bądź prawny, który przewyższa prostą agregację

²⁹ Zob. J. R a z, *Human Rights without Foundations*, w: *The Philosophy of International Law*, red. S. Besson, J. Tasioulas, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 321-337.

³⁰ Zob. F. J. M a z u r e k, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001.

³¹ Por. G. P u p p i n c k, *Degeneracja praw człowieka*, tłum. M. Kulczyk, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2021, s. 75.

³² Por. J. L e w a n d o w s k i, *The Urgency for Peace in Teachings of John Paul II*, „The Person and the Challenges: The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II” 4(2014) nr 1, s. 42-45.

jednostek³³. Oznacza to, że przysługujące jej uprawnienia mają odrębny status i charakter, choć nie stanowią praw człowieka sensu stricto.

UNIWERSALNOŚĆ I KOMPLEMENTARNOŚĆ PRAW CZŁOWIEKA

Uznanie godności osoby ludzkiej za fundament praw człowieka wpływa zasadniczo na ich rozumienie oraz przysługujące im właściwości. Prawa te mają charakter uniwersalny, co – w nauczaniu Jana Pawła II – wynika z ich zakorzenienia w przyrodzonej godności każdej osoby. Oznacza to, że przysługują one wszystkim ludziom, niezależnie od ich cech indywidualnych czy też od obowiązującego porządku politycznego, prawnego, społecznego bądź ekonomicznego. Nie zależą również od stopnia ich formalnego uznania czy ochrony prawnej. Ich powszechność należy zatem łączyć z niezmienną naturą człowieka, a nie z uwarunkowaniami historycznymi lub geograficznymi – choć oczywiście szerokie uznanie tych praw oraz ich skuteczna ochrona mają istotne znaczenie.

Wkład Jana Pawła II w rozwój koncepcji praw człowieka przyczynił się do pogłębienia ich integralnego rozumienia oraz do uniezależnienia ich od ideologicznych i politycznych kontekstów. Papież wielokrotnie akcentował potrzebę dostrzegania współzależności między poszczególnymi prawami i ujmowania ich w sposób całościowy. Człowiek, jako jedność ciała i ducha, posiada zarówno potrzeby materialne, jak i duchowe czy psychiczne – co oznacza, że realizacja praw człowieka musi uwzględniać ich wzajemne powiązania³⁴. Komplementarny charakter tych praw wyklucza ich absolutyzację, czyli stawianie jednych ponad innymi. Wolność nie może być w pełni realizowana bez środków, które umożliwiają jej urzeczywistnienie. Przykładowo, prawo do wyrażania poglądów nie może być efektywnie wykorzystane przez osobę pozbawioną dostępu do edukacji, podobnie jak prawo do pracy nie zostanie właściwie zrealizowane bez zapewnienia podmiotowości pracownika i swobody wyboru zatrudnienia. Jan Paweł II podkreślał, że prawa człowieka powinny być rozumiane w kontekście celu, do którego zmierzają – a celem tym jest integralny, wszechstronny i dynamiczny rozwój osoby ludzkiej, możliwy wyłącznie poprzez korzystanie z pełni przysługujących jej uprawnień³⁵.

³³ Por. J. K u p n y, *Jana Pawła II prakseologia pokoju*, „Roczniki Nauk Społecznych” 26(1998) nr 1, s. 144n.

³⁴ Zob. M.J. C l a r k, *The Vision of Catholic Social Thought: The Virtue of Solidarity and the Praxis of Human Rights*, Fortress Press, Minneapolis 2014.

³⁵ Por. P.A. M a k o w s k i, *In the Light of John Paul II's Teaching: Diplomacy's Moral Duty Is Respect for Human Rights*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 16(2017) nr 1, s. 127.

Ta koncepcja uniwersalnych praw człowieka, która jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku była dość powszechnie akceptowana i pozwalała na moralne ograniczenie roszczeń politycznych, zaczęła ulegać transformacji już pod koniec tych lat, a bardzo wyraźnie w latach siedemdziesiątych. Mimo że Jan Paweł II w znaczący sposób przyczynił się do ożywienia i wzmocnienia owej uniwersalności, współcześnie jesteśmy świadkami jej gwałtownej erozji. Apel prezydenta Francji z roku 2022 o uznanie aborcji za prawo człowieka można uznać za znaczącą cezurę, od której prawa człowieka stają się pozytywnoprawnym zaprzeczeniem uniwersalnego prawa moralnego³⁶.

KATEGORYZACJA PRAW CZŁOWIEKA

Biorąc pod uwagę ich treść, prawa człowieka dzieli się zazwyczaj na kilka kategorii. W międzynarodowych dokumentach dotyczących praw człowieka, w naukowej refleksji nad nimi, a w konsekwencji w publicznym dyskursie dosyć powszechnie operuje się typologią wyróżniającą trzy grupy: prawa wolnościowe (jest to skrótowe określenie praw osobowych – politycznych i obywatelskich), społeczne (w tej grupie zawierają się prawa społeczne, gospodarcze i kulturowe) i solidarnościowe. Jan Paweł II, pozostając wierny zasadzie integralności praw człowieka, rzadko odwoływał się do ich formalnych klasyfikacji. W Orędziu na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 roku wskazał jednak, że „prawa człowieka dzieli się zwykle na dwie rozległe kategorie, z których jedna obejmuje prawa cywilne i polityczne, druga zaś prawa ekonomiczne, społeczne i kulturowe”³⁷. Podkreślił przy tym, że wszystkie te prawa są ze sobą nierozzerwalnie powiązane, ponieważ odzwierciedlają różne aspekty tej samej osoby ludzkiej³⁸. Choć w tym kontekście nie odnosi się wprost do tak zwanych praw trzeciej generacji³⁹, znanych również jako prawa solidarnościowe, to jednak w innych wystąpieniach wielokrotnie je przywołuje i nadaje im głębokie uzasadnienie⁴⁰.

³⁶ Por. M. G i e r y c z, *Anthropological Shift? EU Human Rights' Anthropology in View of Life and Family*, „Prudentia Iuris” 89(2020), s. 50n.

³⁷ J a n P a w e ł II, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 roku, nr 3, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_s_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html.

³⁸ Zob. tamże.

³⁹ Por. J. D o n n e l l y, *Third Generation Rights*, w: *Peoples and Minorities in International Law*, red. C. Brölmann, R. Lefebvre, M. Zieck, Brill, Nijhoff 1993, s. 120-123.

⁴⁰ Por. J a n P a w e ł II, *Przemówienie w siedzibie Komisji i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu, 8 października 1988*, w: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wybór J. Poniewierski, Znak, Kraków 1997, s. 233; zob. t e n ż e, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju

W swoich licznych wypowiedziach Jan Paweł II przedstawiał różnorodne zestawienia praw człowieka, a także – w sposób wyraźny bądź domyślny – formułował nowe ich kategorie. W przemówieniu wygłoszonym w siedzibie ONZ 2 października 1979 roku zaprezentował zestawienie – jak sam zaznaczył – najważniejszych praw przysługujących osobie ludzkiej⁴¹. Choć katalog ten w znacznej mierze nawiązuje do listy przedstawionej przez Jana XXIII w encyklice *Pacem in terris*⁴², obejmuje również prawa, które nie pojawiły się wcześniej – takie jak prawo do osobistego bezpieczeństwa, prawo do wypoczynku i rozrywki, prawo do posiadania narodowości czy też do swobodnego wyboru ustroju politycznego.

W ujęciu Jana Pawła II prawa człowieka mają charakter dynamiczny. Różny stopień akcentowania poszczególnych praw zależy od aktualnego kontekstu społecznego, kulturowego i politycznego. W określonych momentach historycznych niektóre prawa są silniej podkreślane, inne – wspominane rzadziej⁴³. Ten zmienny sposób prezentacji nie oznacza jednak ich rzeczywistego pojawiania się lub zanikania. Wszystkie one – niezależnie od okoliczności – nieustannie istnieją, gdyż mają swoje źródło w nienaruszalnej godności osoby ludzkiej.

Zjawisko to dobrze opisuje Franciszek J. Mazurek, specjalista w zakresie katolickiej doktryny praw człowieka, zauważając, że poza prawem do życia i rozwoju trudno jest ustalić trwałą hierarchię ważności poszczególnych praw⁴⁴. Papież wyraźnie wskazywał, że pełnia praw człowieka jest wyrazem integralnego rozumienia godności osoby – pojmowanej w całej jej złożoności, nie zaś redukowanej do jednego wymiaru. Co więcej, prawa te przysługują każdemu człowiekowi, nawet wtedy, gdy dana osoba nie jest tego świadoma. Pozorna zmienność w sposobie ich ujmowania wynika zarówno z pozytywnych, jak i negatywnych uwarunkowań. Do tych pierwszych należą między innymi rozwój świadomości osobowej, upowszechnienie wiedzy o godności człowieka, wzrost poziomu wykształcenia, demokratyzacja życia społecznego oraz wpływ chrześcijańskiej wizji równości i godności wszystkich ludzi. Natomiast czynniki negatywne, wprowadzające ograniczenia realizację, ale sprzyjające rozpoznaniu tych praw, to między inny-

1 stycznia 2000, nr 13, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012000.html.

⁴¹ Por. J a n P a w e ł I I, *Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju* (Przemówienie wygłoszone na XXXIV sesji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych 2 października 1979 roku), nry 13-14, w: *Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979) cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1992, s. 264n.

⁴² Zob. J a n XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, nr 11-27, Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html.

⁴³ Zob. J. T r a n z i l l o, *John Paul II on the Vulnerable*, The Catholic University of America Press, Washington 2013.

⁴⁴ Por. F. J. M a z u r e k, *Uniwersalność praw i obowiązków człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 18(1990) nr 1, s. 149n.

mi: wojna, przemoc, systemy totalitarne, ubóstwo, głód, marginalizacja społeczna, brak dostępu do edukacji i degradacja środowiska naturalnego.

Jan Paweł II odegrał istotną rolę w pogłębieniu świadomości dotyczącej praw człowieka – zarówno poprzez refleksję teoretyczną, jak i działania praktyczne, służące ochronie i promocji godności osoby ludzkiej oraz przewyższaniu zjawisk, które ją naruszają.

PRAWA WOLNOŚCIOWE

Wolność stanowi jeden z kluczowych tematów w refleksji Jana Pawła II nad naturą człowieka i jego prawami⁴⁵. Papież nie tylko wskazywał na godność jako źródło praw człowieka, lecz również zwracał uwagę na głębszy związek między wolnością a strukturą osoby ludzkiej. W jego ujęciu wolność nie jest jedynie czymś przysługującym człowiekowi na mocy jego godności – przeciwnie, to właśnie wolność stanowi jeden z zasadniczych składników tej godności. Jan Paweł II podkreślał, że prawdziwa wolność wyraża istotę człowieczeństwa i odsłania w człowieku obraz jego Stwórcy; jest nie tylko warunkiem realizacji praw, ale również świadectwem wewnętrznej wielkości osoby ludzkiej⁴⁶.

Wolność może być interpretowana na różne sposoby, w zależności od przyjętego paradygmatu filozoficznego czy światopoglądowego. W ujęciu Jana Pawła II, zakorzenionym w chrześcijańskiej tradycji społecznej, stanowi ona kluczowy fundament praw człowieka⁴⁷. Nie jest pojmowana jedynie jako brak zewnętrznych ograniczeń (czyli „wolność od”), ale również jako zdolność do świadomego i odpowiedzialnego działania na rzecz wartości – zarówno duchowych, jak i materialnych („wolność do”). W tej perspektywie wolność w aspekcie negatywnym nie ogranicza się jedynie do ochrony jednostki przed ingerencją państwa, lecz obejmuje także wolność od takich zagrożeń, jak przemoc, lęk, ubóstwo czy wykluczenie. Oznacza to, że rzeczywista wolność wymaga nie tylko formalnych gwarancji zapisanych w prawie, ale także stworzenia warunków, które pozwolą jednostce faktycznie z nich korzystać. Dlatego w nauczaniu Jana Pawła II wolność ma charakter nie tylko polityczny i prawny, lecz również społeczny i materialny⁴⁸.

⁴⁵ Zob. R. M o d r a s, *Karol Wojtyła the Philosopher*, w: *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence*, red. J.S. Grabowski, Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 2008, s. 29-44.

⁴⁶ Zob. J a n P a w e ł I I, Encyklika *Veritatis splendor*, nr 86, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.

⁴⁷ Zob. t e n ż e, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju, nr 3.

⁴⁸ Por. J.P. H i t t i n g e r, *Pope John Paul II on Church, State, and the Ground of Religious Freedom*, w: *The Palgrave Handbook of Religion and State*, t. 1, *Theoretical Perspectives*, red. S. Holzer, Springer International Publishing, Cham 2013, s. 99n.

Takie szerokie ujęcie rzutuje na rozumienie praw wolnościowych – wykraczają one poza tradycyjny obszar polityki, obejmując również inne dziedziny życia. Do praw tych należą między innymi prawo do edukacji, do samodzielnego wyboru drogi życiowej, do wolności od biedy, strachu czy braku bezpieczeństwa socjalnego. Wolność polityczna – rozumiana jako prawo do uczestnictwa w życiu publicznym, wyrażania poglądów czy wyboru przedstawicieli – stanowi tylko jeden z wielu wymiarów wolności.

Integralny rozwój osoby ludzkiej, do którego Jan Paweł II często się odwoływał, wymaga wolności we wszystkich sferach aktywności człowieka. W wymiarze ekonomicznym realną autonomię umożliwiają prawa do własności prywatnej, do przedsiębiorczości i wyboru zawodu. W odniesieniu do sfery życia rodzinnego Papież podkreślał znaczenie wolności wyboru drogi życiowej, założenia rodziny oraz wychowania dzieci w zgodzie z własnym światopoglądem. W tym kontekście wymienić można również takie fundamentalne prawa, jak prawo do życia, równość wobec prawa, ochrona przed arbitralnym pozbawieniem wolności czy wolność zrzeszania się.

W refleksji Jana Pawła II szczególne miejsce wśród praw wolnościowych zajmują dwa podstawowe uprawnienia: prawo do życia⁴⁹ oraz prawo do wolności religijnej⁵⁰. Papież wielokrotnie podkreślał, że prawo do życia stanowi fundament całej struktury praw człowieka – bez poszanowania tego prawa pozostałe tracą swój sens i realną możliwość ich realizacji. W swoim nauczaniu Jan Paweł II wskazywał, że wszelkie działania mające na celu obronę praw człowieka należy uznać za niewiarygodne, jeśli nie towarzyszyło im zdecydowane opowiedzenie się po stronie życia – pojmowanego jako pierwotne i nienaruszalne prawo każdej osoby. Ujmował prawo do życia zarówno w jego wymiarze podstawowym – jako prawo do fizycznej egzystencji od poczęcia aż po naturalną śmierć – jak i w szerszym znaczeniu, obejmującym godne warunki życia, odpowiadające ludzkiej godności. Twierdził, że pełna realizacja tego prawa wymaga nie tylko ochrony przed zamachem na życie, ale także odpowiedniej polityki społecznej i gospodarczej, która pozwoli każdemu człowiekowi żyć w sposób odpowiadający jego godności. Tę szeroką perspektywę Jan Paweł II rozwijał w encyklice *Evangelium vitae*⁵¹, którą uważał za kluczowy dokument całego swojego pontyfikatu w zakresie nauczania o życiu.

⁴⁹ Zob. A. Dullies, *John Paul II on Religious Freedom: Themes from Vatican II*, „The Thomist: A Speculative Quarterly Review” 65(2001) nr 2, s. 161-178.

⁵⁰ Por. I. Ołizar, *John Paul II: Dialogue with Muslims and the Question of Religious Freedom*, „The Downside Review” 139(2021) nr 4, s. 196n.

⁵¹ Zob. J a n P a w e ł I I, 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.

Równie istotne miejsce w jego myśli zajmuje prawo do wolności religijnej, które określał mianem „serca praw człowieka”⁵². Szczególny status tego prawa wynika z jego ścisłego związku z wolnością sumienia. W obronie wolności religijnej Jan Paweł II występował zarówno w imieniu osób wierzących, jak i tych, które nie identyfikowały się z żadną religią. Niejednokrotnie przypominał, że każdy człowiek ma moralny obowiązek postępować zgodnie z własnym sumieniem i nie może być zmuszany do działania wbrew niemu. Stąd też wynika zakaz przymuszania kogokolwiek do przyjęcia określonej wiary – niezależnie od intencji takiego działania.

Papież ostrzegał jednak przed instrumentalnym traktowaniem wolności sumienia, szczególnie w kontekście prób jej wykorzystania jako pretekstu do usprawiedliwienia moralnie nagannych praktyk, takich jak aborcja czy eutanazja. Z tego punktu widzenia wolność sumienia nie oznacza dowolności, lecz zakorzeniona jest w obiektywnym porządku moralnym.

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że naruszenie prawa do wolności religijnej pociąga za sobą osłabienie całego systemu praw człowieka⁵³. W jego ocenie to właśnie wolność religijna jest fundamentem porządku społecznego – jej poszanowanie stanowi warunek zarówno nienaruszania godności jednostki, jak i zachowania pokoju społecznego. Z tego względu obowiązek respektowania tego prawa spoczywa nie tylko na władzach publicznych, ale również na wszystkich członkach wspólnoty politycznej. Swoboda religijna przynosi bowiem korzyści zarówno poszczególnym osobom, jak i całemu społeczeństwu – tworzy przestrzeń do autentycznego rozwoju jednostki i budowania wspólnoty opartej na wzajemnym szacunku.

PRAWA SPOŁECZNE

Termin „prawa społeczne” najczęściej odnosi się zbiorczo do praw gospodarczych, społecznych oraz kulturalnych, a więc do tych uprawnień, które dotyczą funkcjonowania człowieka w życiu ekonomicznym, wspólnotowym i kulturowym⁵⁴. W nauczaniu Jana Pawła II prawa te jednoznacznie wynikają z godności osoby ludzkiej, a ich realizacja nie powinna ograniczać się wyłącznie do działań państwa w ramach pomocy społecznej.

⁵² T e n ż e, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju, nr 5.

⁵³ Por. S. M o y n, *Christian Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, s. 5, 100, 204n.

⁵⁴ Por. M. S e n y o n j o, *The Applicability of International Human Rights Law to Non-State Actors: What Relevance to Economic, Social and Cultural Rights?*, „International Journal of Human Rights” 12(2008) nr 1, s. 728n.

Choć Papież wyraźnie wskazywał na rolę państwa w zagwarantowaniu dostępu do tych praw, to jednocześnie zaznaczał, że pełna ich realizacja wymaga współodpowiedzialności całego społeczeństwa. Przestrzegał przed utożsamianiem praw społecznych wyłącznie z systemem zabezpieczenia socjalnego – obejmują one bowiem również prawo do pracy, prawo do tworzenia związków zawodowych, a także do strajku czy zrzeszania się. Co więcej, odpowiedzialność za urzeczywistnienie tych praw spoczywa nie tylko na państwie, ale również na pracodawcach oraz podmiotach wpływających pośrednio na rynek pracy – tak zwanych pracodawcach pośrednich, o których Papież wspomina w encyklice *Laborem exercens*⁵⁵. Zgodnie z zasadą pomocniczości to jednostki i wspólnoty pośrednie powinny jako pierwsze podejmować działania służące dobru wspólnemu, a państwu przypada rola instancji wspierającej. W tym ujęciu prawa społeczne stoją na straży zagwarantowania nie tylko dostępu do określonych dóbr i usług, lecz także prawa obywateli do współuczestniczenia w ich wytwarzaniu i kształtowaniu. W Orędziu na XXXII Światowy Dzień Pokoju Jan Paweł II mówi wprost o prawie do samorealizacji jako jednej z form aktywnego udziału w życiu społecznym⁵⁶.

Najpełniejszy katalog praw społecznych Papież zawarł w encyklice *Laborem exercens*, przywołując między innymi prawa do: pracy, godziwego wynagrodzenia, wypoczynku, opieki zdrowotnej, mieszkania, własności, zrzeszania się oraz strajku. Wielu z tych praw nie sposób oddzielić od zagadnienia pracy – która w ujęciu Jana Pawła II ma nie tylko wymiar ekonomiczny, ale także głęboko personalistyczny. Papież podkreślał również potrzebę uwzględnienia godności osób z niepełnosprawnościami i ich prawa do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym⁵⁷.

Współczesna debata na temat statusu praw społecznych często prowadzi do ich relatywizacji. Krytycy tych praw wskazują na trudności związane z ich realizacją oraz na brak jednoznacznej ochrony prawnej, a zwłaszcza sądowej – w przeciwieństwie do praw wolnościowych, które w większości demokratycznych systemów prawnych są jednoznacznie chronione. W efekcie prawa społeczne bywają traktowane nie jako fundamentalne uprawnienia, lecz raczej jako cele polityczne lub postulaty, których realizacja zależy od bieżących możliwości ekonomicznych. Jan Paweł II wyraźnie sprzeciwiał się takiemu podejściu. W jego nauczaniu podstawą praw społecznych nie są akty prawne czy praktyka instytucjonalna, lecz niezbywalna godność człowieka, a ich znaczenie nie wynika z poziomu ochrony prawnej, lecz z natury osoby ludzkiej.

⁵⁵ Zob. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 18, Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.

⁵⁶ Zob. tenże, Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju, nr 8.

⁵⁷ Zob. tamże, nr 22.

Dlatego też odmawianie im rangi praw podstawowych jest zdaniem Papieża błędem opartym na myleniu źródła praw z ich instytucjonalną gwarancją. Co więcej, Jan Paweł II konsekwentnie przypominał, że prawa człowieka są ze sobą ściśle powiązane – tworzą całość, której nie sposób dzielić bez ryzyka naruszenia ich sensu i skuteczności.

PRAWA SOLIDARNOŚCIOWE

Prawa solidarnościowe, zaliczane do tak zwanej trzeciej generacji praw człowieka, pojawiły się w refleksji międzynarodowej w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, głównie za sprawą koncepcji Karela Vasaka⁵⁸. Stanowią one odpowiedź na wyzwania współczesnego świata, wymagające wspólnej odpowiedzialności i globalnej współpracy. Istotny wkład w rozwój praw solidarnościowych wnosi nauczanie społeczne Kościoła katolickiego, które z jednej strony silnie akcentuje zasadę solidarności, z drugiej zaś podejmuje tematy bezpośrednio związane z treścią tych praw.

Do praw trzeciej generacji zaliczane są między innymi prawa: do rozwoju, do życia w pokoju, do korzystania z nieskażonego środowiska naturalnego, do dziedzictwa ludzkości oraz do pomocy humanitarnej. Ich wspólnym mianownikiem jest potrzeba prowadzenia polityki integralnego rozwoju – takiej, która uwzględnią współzależność sfer społecznej, gospodarczej i przyrodniczej. Zaniedbanie którejkolwiek z tych płaszczyzn prowadzi do nierówności i zagrożeń dla godziwych warunków życia, a nierzadko także dla samego przetrwania człowieka.

Specyfika tych praw polega na możliwości ich realizacji wyłącznie dzięki zaangażowaniu całej wspólnoty międzynarodowej – stąd ich „solidarnościowy” charakter. Jan Paweł II, odnosząc się do tej problematyki, szczególną uwagę poświęcał prawu do rozwoju. Podkreślał, że każdemu człowiekowi – jak i każdemu narodowi – przysługuje prawo do integralnego, wszechstronnego rozwoju, a społeczność międzynarodowa ma obowiązek wspierać tę drogę, zwłaszcza w odniesieniu do krajów ubogich i marginalizowanych⁵⁹. W tej optyce prawo do rozwoju jawi się jako syntetyczne ujęcie idei praw człowieka, których celem jest dobro osoby ludzkiej rozumiane jako jej pełny rozwój w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym.

⁵⁸ Zob. K. V a s a k, *Human Rights: A Thirty-Year Struggle; The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, „UNESCO Courier” 30(1977) nr 11, s. 29-32.

⁵⁹ Por. [J o h n P a u l I I], *Pope John Paul II on Contemporary Development*, „Population and Development Review” 17(1991) nr 3, s. 553n.

Zależność między wspólną odpowiedzialnością a realizacją praw trzeciej generacji szczególnie wyraźna staje się w przypadku prawa do życia w pokoju oraz prawa do nieskażonego środowiska. W dobie globalnych zagrożeń – takich jak terroryzm czy katastrofy ekologiczne – działania pojedynczego państwa (a czasem nawet jednostki lub stosunkowo małej grupy) mogą zniwelować wysiłki podejmowane przez społeczności międzynarodowe. Powietrze, woda czy klimat nie respektują granic państwowych, a globalne bezpieczeństwo może zostać naruszone przez niewielką grupę działającą w oderwaniu od porządku wspólnotowego. Ochrona tych praw staje się zatem warunkiem nie tylko rozwoju, ale niekiedy wręcz fizycznego przetrwania ludzkości.

W Orędziu na XXXIII Światowy Dzień Pokoju w Jan Paweł II wyraził przekonanie, że pokój jest możliwy w takim stopniu, w jakim cała ludzkość potrafi rozpoznać swoje podstawowe powołanie – by tworzyć wspólnotę opartą na uznaniu godności i praw każdego człowieka, niezależnie od różnic społecznych, kulturowych czy religijnych. Papież dostrzegał w procesach globalizacji potencjalne zagrożenia, ale i szansę na realizację tego ideału. Z optymizmem zauważał, że globalizacja – jeśli zostanie ukierunkowana wartościami sprawiedliwości, równości i solidarności – może przyczynić się do przekształcenia ludzkości w autentyczną rodzinę narodów⁶⁰. Nie oznacza to jednak rezygnacji z interesów narodowych, lecz ich podporządkowanie wspólnemu dobru⁶¹.

SPOŁECZNA I PRAWNA OCHRONA PRAW CZŁOWIEKA

Współczesny konsens co do potrzeby ochrony praw przysługujących człowiekowi jest szeroki i niemal powszechny. Mimo to naruszenia tych praw wciąż mają miejsce – zarówno ze strony jednostek i grup społecznych, jak i ze strony organizacji politycznych, militarnych, terrorystycznych lub gospodarczych. Niepokojące jest, że do ich łamania dochodzi również na poziomie struktur państwowych. Dlatego nie traci na aktualności pytanie o skuteczne mechanizmy ochrony praw człowieka.

Wyróżnia się zazwyczaj dwa główne sposoby ochrony tych praw: prawny i pozaprawny⁶². Jan Paweł II podkreślał znaczenie obu tych wymiarów, zauważając, że każde pogwałcenie podstawowych praw osoby ludzkiej jest nie tylko indywidualnym nadużyciem, ale zniewagą wobec wspólnego sumienia ludzkości. W jednym z orędzi na Światowy Dzień Pokoju przypominał, że

⁶⁰ Zob. Jan Paweł II, Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000, nr 5.

⁶¹ Tamże, nr 6.

⁶² Por. F.B. Cross, *The Relevance of Law in Human Rights Protection*, „International Review of Law and Economics” 19(1999) nr 1, s. 96.

obowiązek obrony praw człowieka wykracza poza granice państw i kontynentów – ma charakter uniwersalny i globalny⁶³.

Z formalnego punktu widzenia prawa człowieka mają pierwotnie charakter moralny, a więc nie są z mocy samej swej natury wiążące w sensie prawnym⁶⁴. Moc obowiązującą zyskują dopiero wtedy, gdy zostają włączone do systemu prawa stanowionego. Jan Paweł II wielokrotnie apelował o utworzenie międzynarodowych mechanizmów umożliwiających skuteczne egzekwowanie przestrzegania tych praw.

Równie istotna – jeśli nie ważniejsza w długiej perspektywie – jest jednak ochrona pozaprawna. Obejmuje ona działania wychowawcze, kształtowanie opinii publicznej, edukację w zakresie praw człowieka, tworzenie struktur demokratycznych, wspieranie odpowiedzialnych modeli zarządzania oraz promocję rozwoju kulturowego i gospodarczego. Papież określał ten szeroki zakres działań mianem „krzewienia kultury praw ludzkich”⁶⁵ i apelował o zaangażowanie wszystkich sił społecznych w jej upowszechnianie.

W tym kontekście szczególną rolę przypisywał opinii publicznej, której wpływ – ze względu na rozwój mediów i technologii informacyjnych – znacząco wzrósł⁶⁶. Zarówno potencjał ochrony praw człowieka, jak i ryzyko ich naruszania mogą być wzmacniane przez środki masowego przekazu. Papież dostrzegał ich janusowe oblicze – fakt, że mogą promować przemoc i dezinformację, ale jednocześnie stanowić narzędzie budzenia wrażliwości społecznej i mobilizacji na rzecz godności człowieka.

Poza instytucjami państwowymi i mediami istotną funkcję w ochronie praw człowieka pełnią również organizacje międzynarodowe. Ich aktywność obejmuje zarówno działania legislacyjne, jak i edukacyjne, a w epoce globalizacji coraz częściej koncentruje się na wyzwaniach przekraczających granice narodowe: w sferze społecznej, ekologicznej i ekonomicznej⁶⁷. W tym obszarze nie można pominąć także działalności Kościoła katolickiego, który – jak zauważa Eric O. Hanson – odgrywa istotną rolę w polityce międzynarodowej, między innymi poprzez działania dyplomatyczne, charytatywne i edukacyjne⁶⁸.

Jan Paweł II z wyjątkową konsekwencją realizował wizję Kościoła jako obrońcy praw człowieka – zarówno w wymiarze doktrynalnym, jak i prak-

⁶³ Zob. J a n P a w e ł I I, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000*, nr 7.

⁶⁴ Por. J. T a s i o u l a s, *On the Nature of Human Rights*, w: *The Philosophy of Human Rights*, red. G. Ernst and J.-Ch. Heilinger, De Gruyter, Göttingen 2012, s. 23-25.

⁶⁵ J a n P a w e ł I I, *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju*, nr 12.

⁶⁶ Por. M. H u ł a s, *Decydować samemu. Sfera publiczna jako locus autonomii według Jürgena Habermasa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 173n.

⁶⁷ Por. S. H u g, *Dealing With Human Rights in International Organizations*, „Journal of Human Rights” 15(2016) nr 1, s. 21.

⁶⁸ Zob. E. O. H a n s o n, *The Catholic Church in World Politics*, Princeton University Press, Princeton 1987.

tycznym. Uważał, że skuteczna ochrona tych praw wymaga ich integralnego traktowania oraz silnej woli ich obrony. Kluczowe znaczenie ma zatem formowanie kultury praw człowieka, która nie tylko uwzględnia różnorodność tradycji i systemów wartości, ale staje się częścią moralnego dziedzictwa ludzkości. Zdaniem Papieża to właśnie w takim kontekście możliwe jest budowanie przyszłości opartej na sprawiedliwości, solidarności i godności osoby ludzkiej⁶⁹.

WKŁAD JANA PAWŁA II W ROZWÓJ PRAW CZŁOWIEKA

Dorobek Jana Pawła II w zakresie refleksji nad prawami człowieka oraz ich promocji i ochrony jest na tyle istotny, że bywa on określany mianem „Papieża praw człowieka”⁷⁰. Określenie to nie jest przesadne – wkład Jana Pawła II w rozwój katolickiej doktryny praw człowieka, jak i w upowszechnianie tych praw w debacie międzynarodowej, jest bezprecedensowy w historii papiestwa.

Punktem wyjścia jego nauczania była niezbywalna godność osoby ludzkiej, z której wynikają podstawowe uprawnienia każdego człowieka. Już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II wskazał na prawa człowieka jako kluczowe kryterium oceny ideologii, systemów politycznych i społeczno-gospodarczych. W kolejnych dokumentach i wypowiedziach systematycznie rozwijał wszystkie aspekty tych praw – ich źródła, treść oraz sposoby ich ochrony – tworząc spójną, integralną wizję, która obejmowała zarówno prawa wolnościowe, społeczne, jak i solidarnościowe.

W szczególnie sposób Jan Paweł II akcentował znaczenie prawa do życia – prawa postrzeganego jako podstawowe i pierwotne, ponieważ jego poszanowanie stanowi warunek korzystania z wszelkich innych praw⁷¹. Zgodnie z nauczaniem papieskim życie ludzkie zasługuje na ochronę od momentu poczęcia. Podobne znaczenie nadał Papież prawu do wolności sumienia i religii, które uznawał za fundament pozostałych praw wolnościowych.

Do osiągnięć Jana Pawła II należy również rozwinięcie katolickiej koncepcji praw społecznych, których najpełniejsze ujęcie znalazło wyraz w encyklice *Laborem exercens*. Szczególną uwagę poświęcił w niej prawu do pracy,

⁶⁹ Zob. J a n P a w e ł I I, *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju* (Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1989, Watykan, 8 XII 1988), nr 12, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 9(1988) nr 12(109), s. 1, 32.

⁷⁰ Por. G. J. B e y e r, *Jan XXIII i Jan Paweł II. Papieże praw człowieka*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 27(2014) nr 2(106), s. 92n.

⁷¹ Por. [J o h n P a u l I I] *Pope John Paul II on Human Rights and Population*, „Population and Development Review” 5(1979) nr 4, s. 747-749.

ukazując je w perspektywie personalistycznej i społecznej. Równocześnie, jako pierwszy spośród papieży, sformułował w sposób wyraźny i systemowy prawo do pokoju – jako prawo nie tylko moralne, ale też społeczne i międzynarodowe.

Podkreślając wzajemną zależność wszystkich praw człowieka – wolnościowych, społecznych i solidarnościowych – Jan Paweł II nie tylko zintegrował te trzy kategorie w ramach jednej, spójnej wizji antropologicznej i etycznej, ale także wniósł oryginalny wkład do każdej z nich. Jego nauczanie nie tylko miało charakter doktrynalny, lecz także wywarło istotny wpływ na międzynarodowe standardy i dyskusje na temat praw człowieka. Rozwinięta przez niego koncepcja uniwersalnych praw człowieka w czasach ich współczesnego kryzysu stanowi istotny punkt odniesienia wobec prób ich fundamentalnych reinterpretacji.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Araujo, Robert John. "John Paul II and the Rule of Law: Bringing Order to International Disorder." *Journal of Catholic Legal Studies* 45, no. 2 (2006): 293–320.
- Benedict XVI, Joseph Ratzinger. "The Multiplication of Rights and the Destruction of the Concept of Law." In Benedict XVI, Ratzinger, *Faith and Politics. Selected Writings*. Translated by Michael J. Miller et al. San Francisco: Ignatius Press, 2018.
- Beyer, Gerald J. "Jan XXIII i Jan Paweł II: Papieże praw człowieka." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 27, no. 2 (106) (2014): 92–137.
- Clark, Meghan J. *The Vision of Catholic Social Thought: The Virtue of Solidarity and the Praxis of Human Rights*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.
- Coughlin, John J. "Pope John Paul II and the Dignity of the Human Being." *Harvard Journal of Law & Public Policy* 27, no. 1 (2003): 65–80.
- Cross, Frank B. "The Relevance of Law in Human Rights Protection." *International Review of Law and Economics* 19, no. 1 (1999): 87–98.
- Dearing, Albin. "Human Dignity: The Right to Be a Person." In Dearing, *Justice for Victims of Crime: Human Dignity as the Foundation of Criminal Justice in Europe*. Cham: Springer International Publishing, 2017.
- Donnelly, Jack. "Third Generation Rights." In *Peoples and Minorities in International Law*. Edited by Catherine Brölmann, René Lefebvre, and Marjoleine Zieck. Nijhoff: Brill, 1993.
- Dulles, Avery. "John Paul II on Religious Freedom: Themes from Vatican II." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 65, no. 2 (2001): 161–78.
- Fel, Stanisław. "John Paul and Human Rights." In *De Revolutionibus Orbium Populorum Ioannis Pauli II: The Pope Against Social Exclusion*. Edited by Krzysztof Pilarczyk and Grzegorz Sokołowski. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2015.

- Fel Stanisław. "Katolicka nauka społeczna." In *Filozofia społeczna*. Part 1. Edited by Stanisław Janeczko and Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2022.
- Gierycz, Michał. "Anthropological Shift? EU Human Rights' Anthropology in View of Life and Family." *Prudentia Iuris* 89 (2020): 49–86.
- Gierycz, Michał. "The Crisis of Human Rights: On the Importance and Timeliness of their Catholic Critique." *Chrześcijaństwo – Świat – Polityka* 28 (2024): 74–92.
- Glendon, Mary Ann. *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House Trade Paperbacks, 2002.
- Hanson, Eric O. *The Catholic Church in World Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Hittinger, John P. "Pope John Paul II on Church, State, and the Ground of Religious Freedom." In *The Palgrave Handbook of Religion and State*. Vol. 1. *Theoretical Perspectives*. Edited by Shannon Holzer. Cham: Springer International Publishing, 2013.
- Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Hug, Simon. "Dealing With Human Rights in International Organizations." *Journal of Human Rights* 15, no. 1 (2016): 21–39.
- Hułas, Maciej. *Decydować samemu: Sfera publiczna jako locus autonomii według Jürgena Habermasa*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*. Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html.
- Jan Paweł II. Address at the 68th Plenary Session of the International Labour Organization. Geneva. June 15, 1982. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 2, nos. 7–8 (31–32) (1988): 3–5.
- Jan Paweł II, Encyclical Letter *Centesimus Annus*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html.
- Jan Paweł II. Encyclical Letter *Evangelium Vitae*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html.
- Jan Paweł II. Encyclical Letter *Laborem Exercens*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html.
- Jan Paweł II. Encyclical Letter *Redemptor Hominis*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Jan Paweł II. Encyclical Letter *Veritatis Splendor*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html.
- Jan Paweł II. "Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju." Address at the 34th Session of the General Assembly of the United Nations. New

- York, October 2, 1979. In Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*. Vol. 2. Part 2 (1979). Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jarocho. Poznań: Pallottinum, 1992.
- Jan Paweł II. "Od praw człowieka do praw narodów." Address to the General Assembly of the United Nations. New York, October 5, 1995. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 16, nos. 11–12 (178) (1995): 3–5.
- Jan Paweł II. *Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 roku*. The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_14121998_xxxii-world-day-for-peace.html.
- Jan Paweł II. *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000 roku*. Opoka, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/dzien_pokoju_01012000.html.
- Jan Paweł II. "Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju: Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1989". *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 9, no. 12 (109) (1988): 1, 32.
- Jan Paweł II. "Przemówienie w siedzibie Komisji i Trybunału Praw Człowieka w Strasburgu: 8 października 1988." In *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Edited by Janusz Poniewierski. Kraków: Znak, 1997.
- Jasudowicz, Tadeusz. "Człowiek, jego prawa i obowiązki w nauczaniu Pawła Włodkowica." *Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju* 1, no. 1 (1992): 131–49.
- [John Paul II]. "Pope John Paul II on Contemporary Development." *Population and Development Review* 17, no. 3 (1991): 553–61.
- [John Paul II]. "Pope John Paul II on Human Rights and Population." *Population and Development Review* 5, no. 4 (1979): 747–54.
- Kupny, Józef. "Jana Pawła II prakseologia pokoju." *Roczniki Nauk Społecznych* 26, no. 1 (1998): 137–55.
- Lewandowski, Jerzy. "The Urgency for Peace in Teachings of John Paul II." *The Person and the Challenges: The Journal of Theology, Education, Canon Law and Social Studies Inspired by Pope John Paul II* 4, no. 1 (2014): 37–49.
- Makowski, Paweł Adam. "In the Light of John Paul II's Teaching: Diplomacy's Moral Duty is Respect for Human Rights." *Rocznik Teologii Katolickiej* 16, no. 1 (2017): 111–39.
- Mariański, Janusz. "Godność ludzka jako wartość i sposoby jej uzasadniania w opinii młodzieży." *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II* 62, no. 4 (2019): 5–29.
- Martino, Renato Raffaele, "John Paul II and the International Order: Human Rights and the Nature of the Human Person." *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 21, no. 1 (2007): 51–69.
- Mazurek, Franciszek Janusz. *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001.
- Mazurek, Franciszek Janusz. "Uniwersalność praw i obowiązków człowieka." *Roczniki Nauk Społecznych* 18, no. 1 (1990): 149–66.

- Modras, Ronald. "Karol Wojtyła the Philosopher." In *The Vision of John Paul II: Assessing His Thought and Influence*. Edited by John S. Grabowski. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2008.
- Moyn, Samuel. *Christian Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2015.
- Olizar, Isabel. "John Paul II: Dialogue with Muslims and the Question of Religious Freedom." *The Downside Review* 139, no. 4 (2021): 195–208.
- Piechowiak, Marek. "Sprawiedliwość a prawo w nauczaniu Jana Pawła II." *Przegląd Tomistyczny: Filozofia – Teologia – Kultura Duchowa Średniowiecza* 20 (2014): 209–37.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Biblioteka Sejmowa, <https://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948.html>.
- Puppinc, Grégor. *Degeneracja praw człowieka*. Translated by Marcin Kulczyk. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, 2021.
- Raz, Joseph. "Human Rights without Foundations." In *The Philosophy of International Law*. Edited by Samantha Besson and John Tasioulas. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Smith, Janet E. "The Universality of Natural Law and the Irreducibility of Personalism." *Nova et Vetera* 11, no. 4 (2013): 1229–47.
- Ssenyonjo, Manisuli, "The Applicability of International Human Rights Law to Non-State Actors: What Relevance to Economic, Social and Cultural Rights?" *International Journal of Human Rights* 12, no. 1 (2008): 725–60.
- Tasioulas, John. "On the Nature of Human Rights." In *The Philosophy of Human Rights*. Edited by Gerhard Ernst and Jan-Christoph Heilinger. Göttingen: De Gruyter, 2012.
- Tondini, Giovanni. "Man and Work According to the Social Doctrine of the Church, Particularly in the Thought of John Paul II." *International Journal of Social Economics* 25, nos. 11–12 (1998): 1640–57.
- Tranzillo, Jeffrey. *John Paul II on the Vulnerable*. Washington: The Catholic University of America Press, 2013.
- Vasak, Karel. "Human Rights: A Thirty-Year Struggle; The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights." *UNESCO Courier* 30, no. 11 (1977): 29–32.
- Wagner, William J. "Universal Human Rights, the United Nations, and the Telos of Human Dignity." *Ave Maria Law Review* 3, no 1 (2005): 197–226.
- Weigel, George. *Świadek nadziei: Biografia papieża Jana Pawła II*. Translated by Maria Tarnowska et al. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- Wierzbicki, Alfred Marek. *Osoba i moralność: Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2021.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2021.

ABSTRAKT/ABSTRACT

Stanisław FEL – Uniwersalne kryterium oceny systemów społeczno-gospodarczych.
Jana Pawła II koncepcja praw człowieka

DOI 10.12887/38-2025-3-151-11

Celem artykułu jest rekonstrukcja Jana Pawła II idei uniwersalnych praw człowieka, zarysowanie podejścia Papieża, kluczowych tez koncepcyjnych oraz wkładu w budowanie i promowanie skuteczniejszych form ochrony tych praw na tle współczesnego kryzysu uniwersalności praw osoby ludzkiej. Poglądy Karola Wojtyły – Jana Pawła II zakorzenione w ukształtowanej przez chrześcijaństwo polskiej tradycji intelektualnej krystalizowały się w procesie badań naukowych prowadzonych przez niego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w jego osobistym zaangażowaniu w ochronę praw człowieka. Papież uczynił osobę ludzką i jej prawa ideą przewodnią swojego nauczania społecznego i globalnej działalności pastoralnej. Rozwinięta przez niego koncepcja osoby ludzkiej i jej niezbywalnej godności determinuje komplementarne rozumienie wszystkich praw człowieka, niezależnie od kontekstów ideologicznych i politycznych. Poprzez swoje zaangażowanie w upowszechnienie tej koncepcji, Jan Paweł II współkształtował międzynarodowe standardy ochrony praw człowieka, a skala jego wkładu w rozwój ich teorii i ochronę stanowi przesłankę do nazywania go „Papieżem praw człowieka”. Rozwinięta przez niego idea uniwersalnych praw człowieka jest ważnym punktem odniesienia dla współczesnych dążeń do ich zasadniczej reinterpretacji.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, prawa człowieka, godność osoby ludzkiej, doktryna społeczna Kościoła

Kontakt: Katedra Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności, Instytut Nauk Socjologicznych, Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: stanislaw.fel@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/stanislaw.fel>

ORCID: 0000-0003-3975-665X

Stanisław FEL, A Universal Criterion to Evaluate Socioeconomic Systems: John Paul II's Concept of Human Rights

DOI 10.12887/38-2025-3-151-11

The aim of the article is to reconstruct John Paul II's idea of universal human rights, outline his basic approach, key conceptual theses, and contribution to building and promoting more effective forms of human rights protection against the backdrop of the contemporary crisis of the universality of the rights of the human person. The views of Karol Wojtyła – John Paul II, rooted in the Polish intellectual tradition shaped by Christianity, were formed in the process of

his own scientific research at the Catholic University of Lublin and personal involvement in the protection of human rights. The Pope made the human person and their rights the guiding idea of his social teaching and global pastoral activity. The concepts of the human person and their inalienable dignity he developed determine the complementary understanding of all human rights, independent of ideological and political contexts. The involvement in the dissemination of this concept co-shaped international standards of human rights protection, and the scale of his contribution to the development of human rights theory and protection constitutes the basis for describing him as the pope of human rights. His idea of universal human rights is an important point of reference in the face of contemporary efforts to fundamentally reinterpret them.

Key words: John Paul II, human rights, dignity of the human person, social doctrine of the Catholic Church

Contact: Chair of Catholic Social Thought and Sociology of Morality, Institute of Sociological Sciences, Faculty of Social Sciences, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: stanislaw.fel@kul.pl

<https://pracownik.kul.pl/stanislaw.fel>

ORCID: 0000-0003-3975-665X

W STRONĘ AKSJOLOGII SPOŁECZNEJ



Ks. Alfred M. WIERZBICKI*

WIELOŚĆ PODŁOŻEM JEDNOŚCI Wokół Jana Pawła II wizji Europy

W nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy głęboko przemyślaną wizję tożsamości europejskiej. Ma ona charakter transpolityczny, nie odnosi się wyłącznie do aspektów politycznych i nie uznaje polityki wyłącznie za grę sił społecznych i technicznych, lecz wskazuje na konieczność jej pojmowania w kategoriach etycznych. Etyka nie jest czymś zewnętrznym wobec polityki, tkwi ona w wartościach i zasadach, jakie politycy realizują w sferze państwowej i międzynarodowej. Nie jest bez znaczenia fakt, że trudne momenty dziejowe skłaniają do stawiania pytań fundamentalnych i do poszukiwania prawdy o samej polityce.

CO FILOZOFIA OSOBY MÓWI EUROPIE DZISIAJ?

Nie ulega wątpliwości, że dwadzieścia lat po śmierci Jana Pawła II Europa jest już inna, niż była w czasie jego pontyfikatu. Nieokreśloność sytuacji politycznej i kulturowej, budząca obecnie niepokój o losy świata, dotyczy w wysokim stopniu samej Europy. Sięganie po dorobek Jana Pawła II w refleksji nad aktualną kondycją Europy wiąże się z oryginalnością jego podejścia, do odkrywania jej fenomenu zastosował on bowiem klucz antropologiczno-etyczny. W ostatnich dekadach dwudziestego wieku, dzięki temu, że potrafił dzieje Europy łączyć ze sprawą człowieka, jego godności i praw, stawał się wizjonerem i współtwórcą tego kontynentu. Metodę odczytywania nauczania Jana Pawła II na płaszczyźnie antropologii politycznej (lub ściślej: antropologii polityki) zaczerpnąłem z inspirującej książki pod redakcją niemieckiego filozofa Christopha Böhra¹. Myśleć z Wojtyłą o Europie to iść tropem jego myślenia o człowieku, patrzeć na jej osiągnięcia i kryzysy jako na dziejowy teatr zmagania się o człowieczeństwo, prawdę, wolność, solidarność.

* Ks. prof. dr hab. Alfred M. Wierzbicki – Katedra Etyki, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, e-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl, ORCID 0000-0002-9661-0828 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Konrad Adenauer Stiftung, Warszawa 2016.

Pontyfikat Jana Pawła II przypadł na okres przesilenia dziejowego, wskutek którego przewyciężony został porządek jałtański, ukształtowany po pokonaniu hitlerowskich Niemiec przez Stany Zjednoczone i Związek Radziecki jako światowe potęgi, wspierane przez swoich sojuszników. Po konferencji w Jaltcie nastął trwający prawie pół wieku okres ideologicznego zderzenia dwóch bloków, określany jako epoka zimnej wojny. Dla narodów Europy Środkowo-Wschodniej oznaczało to trwanie zagrożenia totalitarnego, totalitaryzm nazistowski został bowiem zastąpiony totalitaryzmem komunistycznym. Zachodnia część Europy przeżywała odradzanie się demokracji i stały wzrost dobrobytu, ale nie była wolna od lęku przed militarnym – być może nawet nuklearnym – atakiem ze strony bloku komunistycznego. Cała powojenna Europa żyła w cieniu wojny: tej z niedawnej przeszłości oraz tej, która mogła wybuchnąć.

Rok 1989 przyniósł zmianę. Zapoczątkowana już w 1980 roku w Polsce „rewolucja Solidarności” kulminowała w wydarzeniach „Jesieni Ludów”, otwierając pole najpierw dla transformacji ustrojowej krajów komunistycznych, a potem dla procesów integracyjnych w strukturach Unii Europejskiej. Europa przybierała nową postać polityczną i ekonomiczną, budowała swą nieznaną wcześniej podmiotowość jako Europa jednocząca się i przewyciężająca podziały, a jednocześnie respektująca wielość doświadczeń narodowych i państwowych. W ocenie Jana Pawła II korzenie tego przełomu tkwiły w zdolności do respektowania ładu moralnego w sferze politycznej. „Wydarzenia roku 1989 są przykładem zwycięstwa woli dialogu i ducha ewangelicznego w zmaganiach z przeciwnikiem, który nie czuje się związany zasadami moralnymi: są zatem przestrożą dla tych, którzy w imię realizmu politycznego chcą usunąć z areny politycznej prawo i moralność”² – pisał. Ton *Centesimus annus* daleki jest od optymizmu, jaki cechował głośny esej Francis Fukuyamy na temat końca historii³. Jan Paweł II patrzył na nową pojałtańską epokę jako na wyzwanie dla Europy, a „rewolucji 1989 roku”, mimo jej spektakularnych osiągnięć, nie uważał za rewolucję dokończoną.

Z niepokojem patrzył na przejawy nowych podziałów, których genezę stanowiły różne formy partykularyzmu i egoizmu. W homilii wygłoszonej w Gnieźnie w roku 1997 zarysował groźbę nowego muru niszczącego etyczne fundamenty europejskości: „Czyż nie można powiedzieć, że po upadku jednego muru, tego widzialnego, jeszcze bardziej odsłonił się inny mur, niewidzialny, który nadal dzieli nasz kontynent – mur, który przebiega przez

² J a n P a w e ł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 25, „Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 4(141), s. 14.

³ Zob. F. F u k u y a m a, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

ludzkie serca? Jest on zbudowany z lęku i agresji, z braku zrozumienia dla ludzi o innym pochodzeniu, kolorze skóry, przekonaniach religijnych, jest on zbudowany z egoizmu politycznego i gospodarczego oraz z osłabienia wrażliwości na wartość życia ludzkiego i godność każdego człowieka. Nawet niewątpliwe osiągnięcia ostatniego okresu na polu gospodarczym, politycznym, społecznym nie przesłaniają istnienia tego muru. Jego cień kładzie się na całej Europie. Do prawdziwego zjednoczenia kontynentu europejskiego droga jeszcze jest daleka. Nie będzie jedności Europy, dopóki nie będzie ona wspólnotą ducha⁴.

Z uznaniem obserwował zjednoczeniowe tendencje na kontynencie europejskim, ale myśląc o jedności Europy, nie ograniczał tego dążenia do jego aspektów politycznych i ekonomicznych, wskazując na potrzebę przewyciężenia nihilizmu negującego zarówno duchowy pierwiastek człowieczeństwa, jak i solidarność w relacjach międzyludzkich. Ferdinando Adornato nazywał Jana Pawła II ostatnim filozofem Europy, o jej jedności Papież mówił bowiem językiem etyki⁵. W etycznym słowniku Karola Wojtyły poczesne miejsce zajmowało pojęcie solidarności. W polskim doświadczeniu lat osiemdziesiątych dwudziestego stulecia – doświadczeniu, któremu towarzyszył jako Papież – dostrzegał sens uniwersalny. Sprzeciw wobec totalitaryzmu dokonywał się wówczas w Polsce w imię prawdy o człowieku jako osobie, w której los wpisana jest obecność innych. Istotą solidarności jest dźwiganie ciężarów jednych ludzi przez drugich, a to znaczy wzajemne uczestnictwo w człowieczeństwie. Już w swym studium antropologicznym *Osoba i czyn*⁶ Wojtyła utożsamia etyczność więzi ludzkich z solidarnością⁷. W podobny sposób ukazuje Europie jednoczącej się po upadku komunizmu, będącego jako system totalitarny praktyczną negacją godności człowieka, ideał wspólnoty ducha, który praktycznie realizuje się w postawach solidarności.

Etyczny dyskurs Jana Pawła II na temat Europy nie utracił znaczenia w okresie dwóch dekad, które nastąpiły po jego śmierci; co więcej, okazuje się on coraz bardziej nieodzowny w debatach akademickich, kościelnych i publicznych. Lata te zostały bowiem naznaczone wstrząsami, wobec których należy stawiać pytania o charakterze podstawowym. Są to pytania na wskroś etyczne, prowadzące do rozpoznania wartości stanowiących genealogię Euro-

⁴ Jan Paweł II, *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI 1997), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1997) nr 7(194), s. 28.

⁵ Zob. F. Adornato, *Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu*, tłum. A. Wierzbicki, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 15(2002) nr 3-4(59-60), s. 40-53.

⁶ Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

⁷ Por. tamże, s. 323n.

py oraz domagające się przebudzenia na rzecz ich respektowania i rozwijania w praktyce jednoczenia naszego kontynentu.

Wstrząsy, które dotknęły Europę, stanowią wyzwanie dla świadomości i praktyki zasady solidarności. Stawało się to już oczywiste w przypadku kryzysu finansowego w roku 2008, który, chociaż miał zasięg globalny, dotknął szczególnie ostro większość krajów Unii Europejskiej. Zachwianie się stabilności ekonomicznej rodzi pęknięcia społeczne i najmocniej uderza w najsłabszych, poszerzając sferę bezrobocia i prekariatu. Model drapieżnego kapitalizmu, posługującego się kreatywnymi instrumentami finansowymi, okazał się szkodliwy dla samych uczestników gry szybkiego i niekonwencjonalnego zysku. Etycznym problemem nie jest bynajmniej samo dążenie do zysku, lecz tworzenie systemowego wykluczenia i pogłębianie społecznego rozwarstwienia.

Rok 2015 zaznaczył się w najnowszych dziejach Europy niespotykaną wcześniej w swej wielkości falą uchodźców wojennych i migrantów ekonomicznych. Docierali oni do granic Unii Europejskiej z ogarniętej wojną Syrii oraz z krajów Afryki i Azji. Europa doświadczała głębokiego rozdarcia na tle postawy solidarności z przybyszami z zewnątrz, a ponadto pojawiły się kontrowersje dotyczące form i zakresu tej solidarności. Motywowana etycznie, „zwykłą” ludzką wrażliwością, postawa otwartości reprezentowana przez Angelę Merkel, pełniącą wówczas urząd kanclerza Republiki Federalnej Niemiec, spotykała się z krytyką innych państw, nie budziła ona zresztą entuzjazmu w samych Niemczech⁸. Apele papieża Franciszka o przyjmowanie uchodźców w parafiach i rodzinach nie odniosły społecznego efektu. Sam Papież w dyskretny sposób ujawnia, że jego apele spotykały się z obojętnością ze strony polityków. W rozmowie z Dominikiem Woltonem przyznaje: „Europejczycy nie zgadzają się ze sobą w tej kwestii. Mówiłem o tym [o uchodźcach – A.M.W.] w moich trzech wystąpieniach wygłoszonych w Europie, dwóch w Strasburgu i jednym z okazji przyjęcia Nagrody Karola Wielkiego. Wszystko tam jest”⁹. Paradoksalnie bardziej słuchano Papieża w krajach „starej” Europy, cechującej się daleko posuniętym sekularyzmem, niż w krajach Europy Środkowo-Wschodniej, gdzie katolicyzm przejawia większą żywotność i ma większy wpływ na życie publiczne. W debacie wokół sprawy uchodźców zaczęły dominować czynniki emocjonalne, niestety empatia wobec ludzi w potrzebie bardzo często przegrywała z lękiem i uprzedzeniami.

⁸ Por. A. S t e m p i n, *Angela Merkel. Cesarzowa Europy*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2021, s. 346-349.

⁹ Papież F r a n c i s z e k, D. W o l t o n, *Otwieranie drzwi. Rozmowy o Kościele i świecie*, tłum. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2018, s. 130.

Pandemia spowodowana rozprzestrzenianiem się wirusa COVID-19 wystawiła solidarność krajów i społeczeństw Europy na próbę. Doświadczenia graniczne, jak śmierć setek tysięcy ludzi w czasie pokoju, izolacja w domu czy przeniesienie życia publicznego do Internetu, ożywiły myślenie o wspólnocie losu wszystkich ludzi. Z uznaniem należy stwierdzić, że polityczne struktury Unii Europejskiej z dużą efektywnością dopełniały działania instytucji państw członkowskich. Ciężary zmagania z pandemią i jej skutkami okazywały się lżejsze, gdy wyzwalala się solidarność, czy to w przestrzeni krajowej, czy międzynarodowej.

Agresja Rosji na Ukrainę w lutym 2022 roku uczyniła kontynent europejski terenem wojny. Chociaż działania wojenne Rosji przeciwko Ukrainie, prowadzone już od roku 2014, nie były powszechnie postrzegane przez społeczności krajów europejskich jako poważne naruszenie porządku międzynarodowego, inaczej stało się w przypadku wojny pełnoskalowej. Siła ataku oraz brutalność, z jaką wojska rosyjskie traktują mieszkańców Ukrainy, obudziły w większości społeczeństw Europy solidarność wyrażającą się w politycznych, militarnych i humanitarnych formach wsparcia dla ofiar tej wojny. Jej los nie jest jeszcze przesądzony, otwarta pozostaje sprawa sprawiedliwego pokoju.

Na szali leży suwerenność Ukrainy i jej prawo do decydowania o swojej kulturowej i politycznej tożsamości, a także bezpieczeństwo innych krajów, które w przyszłości mogą zostać napadnięte przez Rosję, jeśli nie pozbędzie się ona swej imperialistycznej polityki. Pojawia się też pytanie, czy światowe mocarstwa – Stany Zjednoczone i Rosja – nie powrócą do praktyki podziału świata na strefy wpływów. Gdyby tak się stało, oznaczałoby to powrót do modelu jałtańskiego w stosunkach międzynarodowych. Oznaczałoby to szkodliwy regres wobec przemian, jakie zachodziły po roku 1989. Polityka oparta na sile i przemocy zastąpiłaby politykę opartą na solidarności i współpracy.

Polityczna jedność Unii Europejskiej zdaje się obecnie mniej chwiejna, a nawet można sądzić, że wzmocniła się wskutek przyrostu świadomości zagrożenia ze strony Rosji. Należy doceniać instytucjonalną mobilizację na rzecz bezpieczeństwa Europejczyków, ale to nie wszystko, co należy zrobić. Nie można unikać pytania o sens bycia mieszkańcem i obywatelem Europy. W nauczaniu Jana Pawła II odnajdujemy głęboko przemyślaną wizję tożsamości europejskiej. Ma ona charakter transpolityczny, nie odnosi się wyłącznie do aspektów politycznych i nie uznaje polityki wyłącznie za grę sił społecznych i technicznych, lecz wskazuje na konieczność jej pojmowania w kategoriach etycznych. Etyka nie jest bowiem czymś zewnętrznym wobec polityki, tkwi ona w wartościach i zasadach, jakie politycy – czy to świadomie, czy też bez głębszej refleksji – realizują w sferze państwowej i międzynarodowej. Nie jest bez znaczenia fakt, że trudne momenty dziejowe skłaniają do stawiania pytań fundamentalnych i do poszukiwania prawdy o samej polityce.

Przypomnijmy, że Jan Paweł II wniósł do nauczania Kościoła głębszą wrażliwość humanistyczną. Przygotowały go do tego tak osobiste doświadczenie chrześcijanina odpowiadającego na wyzwania i zagrożenia nazizmu i komunizmu, jak i jego zaawansowane studia filozoficzne wokół problematyki osoby, a zwłaszcza wyraźna pastoralna orientacja Soboru Watykańskiego II ku światu współczesnemu, przeżywającemu rozdarcie między nadzieją a lękiem. Już od początku swego pontyfikatu Papież z Polski odsłaniał humanistyczny rys chrześcijaństwa i utożsamiał Ewangelię z orędziem o godności człowieka: „Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem «wspólnotowego», i zarazem «społecznego» – w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości – ten *człowiek* jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, *jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła*, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia”¹⁰.

Konsekwentna afirmacja godności osoby prowadzi do uznania naturalnych i niezbywalnych praw człowieka. Jan Paweł II – rozwijając nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz soborowych papieży – Jana XXIII i Pawła VI – posługuje się językiem praw człowieka jako językiem własnym Kościoła, przez co odnajduje wspólny język z kulturą wyrosłą z dążeń oświecenia. Z praw człowieka Jan Paweł II wyprowadza prawa narodów. Jest on wielkim kontynuatorem myśli Pawła Włodkowica, krakowskiego uczonego z piętnastego wieku, oraz szkoły z Salamanki. Intuicje średniowiecznych mędrców znajdują bardziej ugruntowaną wykładnię we współczesnej filozofii osoby, którą Karol Wojtyła rozwijał w studium *Osoba i czyn*.

Książka Wojtyły, którą zainteresowano się pełniej dopiero po wyborze jej autora na Papieża, należy do najważniejszych książek drugiej połowy dwudziestego wieku. Dostrzegli to zwłaszcza włoscy filozofowie Rocco Buttiglione¹¹ i Giovanni Reale¹², odczytując ją jako udaną próbę syntezy klasycznej filozofii bytu z nowożytną filozofią świadomości. W próbie tej odzwierciedla się spojrzenie na filozoficzne tradycje średniowiecznej i nowożytnej Europy

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, nr 14, w: Jan Paweł II. *Nauczanie paieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1990, s. 246.

¹¹ Zob. R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

¹² Por. G. Reale, *Karol Wojtyła. Pielgrzym Absolutu*, tłum. M. Gajda, Centrum Myśli Jana Pawła II, Warszawa 2008, s. 63-96. Warto zauważyć, że Reale wprowadził dzieła filozoficzne Karola Wojtyły do redagowanej przez siebie serii „Il Pensiero Occidentale”, stanowiącej swoistą bibliotekę myśli europejskiej (zob. K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2003).

w ich ciągłości i rozwoju, a jednocześnie dostrzeganie możliwości, a nawet konieczności, scalania aspektów tych tradycji w spójnej syntezie, znajdującej oparcie w oglądzie fenomenologicznym. Według Realego filozofia zawdzięcza Wojtyłę zarysowanie nowego paradygmatu metafizyki, czyli metafizyki osoby. Metafizyka ta pomaga zrozumieć, że osoba, która poznaje siebie od wewnątrz, jest punktem odniesienia dla poznania wszelkiego istnienia, a przede wszystkim istnienia innych osób. Sens bytu odsłania się dopiero w osobie, istniejącej i działającej w relacjach z innymi osobami. Metafizyka osoby daje realistyczne podstawy dla personalistycznej interpretacji więzi międzyludzkich, od relacji międzyosobowych (ja–ty), poprzez relacje społeczne (my) do relacji międzynarodowych (my–wy–oni). Każdy ludzki świat, niezależnie od jego skali, jest światem osób zdolnych do poznania prawdy o godności osoby i do jej praktycznej afirmacji¹³.

W dojrzałej myśli nowożytniej Immanuel Kant przeciwstawiał się indywidualistycznej koncepcji osoby, wskazując na istnienie państwa celów samych w sobie¹⁴. Termin „państwo” sugeruje rzeczywistość polityczną, ale Kantowi chodzi o „zrzeszenie”, „związek” będący źródłem etyczności wszelkich relacji międzyludzkich, których relacje polityczne są szczególnym, choć znaczącym przypadkiem. Kantowska zasada „państwa celów”¹⁵, pozwala na wypracowanie formuły imperatywu kategorycznego z uwzględnieniem faktu wielości osób. Chociaż Kant nie miał jeszcze do czynienia ani z teoretycznym, ani z praktycznym totalizmem, który rozwinął się dopiero w następnych dwóch stuleciach, jego krytyka indywidualizmu odnosi się również do totalizmu. W myśli Wojtyły znajduje się kontynuacja, rozwinięcie i uściślenie tego wątku Kantowskiej filozofii osoby.

Wojtyła pokazuje, że wspólnotowy wymiar ludzkiego życia nie jest czymś zewnętrznym czy akcydentalnym w stosunku do istnienia i działania samej osoby, lecz przynależy do niej samej jako jej istotowa właściwość¹⁶. *Osoba i czyn* odznacza się spójnością, gdy chodzi o odsłanianie czynników konstytuujących (współ-konstituujących) osobę. Kolejne pogłębione analizy czynu, rozpoznanego jako podstawowe doświadczenie człowieka, dotyczą aspektów świadomości, sprawczości, integracji, a w końcowej części zawierają zarys teorii uczestnictwa¹⁷. Ogląd osoby jako podmiotu świadomego i wolnego, zintegrowanego w przejawach swych funkcji, kulminuje w antropologicznej, na

¹³ Por. R e a l e, dz. cyt., s. 106-109.

¹⁴ Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 68n.

¹⁵ Tamże, s. 69.

¹⁶ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 309n.

¹⁷ Zob. tamże, s. 301-335.

tym wstępnym i podstawowym etapie jeszcze pre-etycznej analizie bytowania i działania osoby razem z innymi osobami.

W kontekście rozważań na temat teorii uczestnictwa zostaje wprowadzone pojęcie „personalistycznej wartości czynu”¹⁸. W pojęciu tym Wojtyła zdaje się przerzucać most ponad dwoma dominującymi spojrzeniami na człowieka obecnymi w myśli europejskiej lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, czyli w okresie, w którym powstawała jego książka. Można z tego powodu uznać ją za twórczą – uwzględniającą tkwiące w nich ziarna prawdy – odpowiedź na marksizm i egzystencjalizm¹⁹. Podobnie jak Karol Marks, Wojtyła dostrzega wspólnotowy wymiar działania ludzkiego, ale nie redukuje osobowych podmiotów kolektywnej praxis do zbioru relacji społecznych, zbiorowa praxis ludzka rozwija się bowiem na podłożu działania osób jako świadomych i stanowiących o sobie podmiotów. Dlatego konieczne okazuje się dla Wojtyły wprowadzenie również pojęcia autentyczności, którym posługiwali się egzystencjaliści, wrażliwi na niepowtarzalność i osobliwość każdej ludzkiej jednostki. Wojtyła jednak poddaje to pojęcie reлектurze w świetle faktu, że człowiek bytuje i działa razem z innymi, a w związku z tym autentyczne postawy respektujące nieredukowalność osoby to solidarność i sprzeciw, w jednej i drugiej wyraża się osobowe, czyli racjonalne i odpowiedzialne samostanowienie²⁰.

Równolegle z wglądem w ontyczną i aksjologiczną strukturę osoby dokonuje się w myśli Wojtyły pełniejsze zrozumienie, że osoba nie jest jakąś „samotną wyspą”, lecz żyje, działa, spełnia się lub alienuje się we wspólnocie osób. Pojęcie „communio personarum” Wojtyła przenosi do swego dyskursu filozoficzno-teologicznego z języka Soboru Watykańskiego II, staje się ono dla niego inspiracją do testowania etyki personalistycznej jako etyki wspólnotowej²¹. Ten wątek myśli Wojtyły stanowi jego znaczący wkład w szerszą tendencję do przebudowy etyki katolickiej w kategoriach wspólnotowości – tendencja ta zarysowała się wyraźnie w latach posoborowych²². Rzuca to również światło na rozmach i głębię refleksji Jana Pawła II o Europie jako wspólnocie osób poszukujących swej tożsamości na drogach naznaczonych dziejowymi pęknięciami i konwulsjami.

Przypomnijmy, że filozofia osoby, która wyłoniła się z problemów teologicznych diskutowanych przez starożytnych chrześcijan, dopiero w dwudzie-

¹⁸ Por. tamże, s. 304-307.

¹⁹ Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 363n.

²⁰ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 325n.

²¹ Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. Próba interpretacji teologicznej, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) nr 3(83), s. 347-361; tenże, *Rodzicielstwo a „communio personarum”*, „Ateneum Kapłańskie” 67(1975) nr 1(84), s. 17-31.

²² Por. A.M. Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 123n.

stym wieku przybrała postać ruchu personalistycznego. Według Juana Manuela Burgosa geneza personalizmu w filozofii i w myśli społecznej wiąże się ze zjawiskiem kryzysu kultury europejskiej, wywołanym przez katastrofę, jaką okazała się pierwsza wojna światowa²³. Personalizm jako odpowiedź na kryzys obejmujący moralność, naukę, sztukę i religię wyrażał dążenie do przebudzenia społecznego, pozwalającego uniknąć jeszcze większej katastrofy. Personalistyczna myśl Karola Wojtyły rozwijała się w odpowiedzi na katastrofalne dla człowieczeństwa konsekwencje nazizmu i komunizmu. Tą samą krytyką obejmował on jednak również społeczeństwo konsumpcyjne, zakładające zastąpienie rewolucji postmodernistyczną kulturą chwili, powierzchowności i płynności. Uprawiana przezeń z zachowaniem rygorów metodologicznych filozofia osoby nie da się zamknąć w granicach dyskursu wyłącznie akademickiego, zawiera ona bowiem wyraźną perspektywę praktyczną. Zresztą, czy mogłoby być inaczej, gdy przedmiotem badań w warsztacie filozofa jest c z y n? Jak dalece filozofia ma sens praktyczny, przekonuje moment, w którym Wojtyła wieńczy swą pracę filozoficzną, zapewne nie przeczuwając, że wkrótce zostanie papieżem. W roku 1977 przedstawił on w Mediolanie wykład, w którym – poszukując adekwatnej odpowiedzi na kryzys kultury współczesnej – zarysował wizję rewolucji personalistycznej²⁴.

Wydarzenia, które miały miejsce w Gdańsku w sierpniu 1980 roku, mogły tylko utwierdzić przekonanie Jana Pawła II, że „rewolucja ducha”, dokonująca się bez przemocy, jest zarówno konieczna, jak i możliwa. Towarzyszył jej zatem, angażując swój papieski autorytet. Czynił to jako polski patriota i Papież prowadzący Kościół „drogami człowieka” i „drogami narodów”. Kiedy Jacek Gawroński podczas kolacji u Jana Pawła II, która spontanicznie przekształciła się w wywiad dla dziennika „La Stampa”, zapytał o jego udział w obaleniu komunizmu, uzyskał obiektywizującą rzecz odpowiedź, iż komunizm upadł wskutek błędu antropologicznego²⁵. W stwierdzeniu tym wyrażało się sedno spojrzenia Jana Pawła II na dzieje. Ich rozwój nie jest zdeterminowany, są one areną zmagania się różnych, często sprzecznych czynników. Dzięki sile ludzkiego ducha rok 1980, a potem 1989, pozwolił oddziaływać prawdzie o osobie na przeobrażenia dziejowe. Pokolenie Jana Pawła i Václava Havla wierzyło

²³ Por. J.M. B u r g o s, *An Introduction to Personalism*, tłum. R.T. Allen, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2018, s. 1-5.

²⁴ Zob. K. W o j t y ł a, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979) nr 1, s. 9-20.

²⁵ Zob. J. G a w r o ņ s k i, *Kolacja z papieżem i inne historie*, tłum. M. Woźniak, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2017, s. 58. Pierwodruk wywiadu ukazał się w gazecie „La Stampa” z 2 listopada 1993 roku.

w istnienie „siły bezsilnych”²⁶, ponieważ ludzie tego pokolenia sami jej doświadczali w historii, której byli uczestnikami i świadkami. Utożsamienie przez Jana Pawła II Europy z kontynentem solidarności wynika ze zrozumienia, że w jej dziejach miały miejsce zarówno momenty, gdy siła solidarności odradzała ją z kryzysu, jak i takie, kiedy brak solidarności – co gorsza, jej radykalna negacja – pogrążały ją w jeszcze głębszym kryzysie.

GENEALOGIE WARTOŚCI EUROPEJSKICH

Papież z Polski patrzył na Europę, łącząc trzy perspektywy: geograficzną, historyczną i psychologiczno-duchową. Uważał, że Europa jest kontynentem, „który dał największy wkład w rozwój świata, tak w dziedzinie idei, jak pracy, nauki i sztuki”²⁷, a obecnie przechodzi ciężki kryzys. Nadzieję na odrodzenie Europy odnajdywał w wartościach, które dawały jej życie w ciągu stuleci. Dostrzegał, że Europa jest w ciągłym ruchu, kiedy więc mowa o powrocie do korzeni, nie może chodzić o rekonstrukcję którejkolwiek z historycznych form kultury europejskiej, nawet jeśli owa historyczna postać Europy inspirowała się w wyjątkowo wysokim stopniu jej wartościami i je ucieleśniała. Siła wartości europejskich polega właśnie na tym, że są one ponadczasowe, mimo że zostały odkryte w ramach doświadczenia kulturowego, które rozgrywało się w g r a n i c a c h E u r o p y. Europejskość w myśli Jana Pawła II ma uniwersalny sens aksjologiczny i zarazem wyraźne kontury geograficzne, historyczne, a przede wszystkim ludzkie. Jest to myślenie o Europie, które wymyka się kategoriom jednoznacznie konserwatywnym lub jednoznacznie progresywnym. W wizji Jana Pawła II Europa cieszy się wielkimi osiągnięciami, a równocześnie obciążają ją wielkie kryzysy. Można powiedzieć, że jest to myślenie dialektyczne – unikające przechylenia, czy to w stronę optymizmu, czy też pesymizmu dziejowego: świadome horyzontu nadziei.

Pojęcie „dialektyki granic” w odniesieniu do Wschodu i Zachodu Europy zostało statematyzowane już w ważnym artykule Wojtyły z okresu przedpapieskiego, opublikowanym najpierw w języku włoskim²⁸. Jego wzmocnione echa znajdują się w licznych papieskich wypowiedziach, wygłaszanych w sym-

²⁶ Zob. V. H a v e l, „*Siła bezsilnych*” i inne eseje, tłum. A. Jagodziński, Agora, Warszawa 2011.

²⁷ J a n P a w e ł I I, *Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego* (Santiago de Compostela, 9 XI 1982), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 5 (1982), cz. 2, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań 1996, s. 773.

²⁸ Por. K. W o j t y ł a, *Gdzie znajduje się granica Europy?*, tłum. J. Merecki, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 7(1994) nr 4(28), s. 31n. Zob. też: t e n ż e, *La frontiera per l'Europa: dove?*, „Vita e pensiero” 61(1978) nr 4-6, s. 160-168.

bolicznych miejscach Europy, takich jak Gniezno, Santiago de Compostela, Wiedeń, Reims, Berlin, Wilno, Kijów i oczywiście Rzym. Należy zauważyć, że odniesienia do granic Europy pojawiały się zazwyczaj w trakcie papieskich pielgrzymek, a część z nich wiązała się z uroczystą komemoracją chrztu narodów europejskich. Pielgrzymka do Polski w roku 1979 – pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II do Ojczyzny i jego pierwsza pielgrzymka w Europie – stanowiła dopełnienie Millennium Chrztu Polski (1996). Wobec zbliżającej się w roku 1996 celebracji 1500-lecia chrztu Franków Papież stawiał już w 1980 roku dramatyczne pytanie: „Francjo, najstarsza córo Kościoła, czy jesteś wierna obietnicom twego chrztu?”²⁹. W czasie pontyfikatu Jana Pawła przypadły także okrągłe rocznice chrztu Litwy (1387) oraz chrztu Rusi Kijowskiej (988). Podczas pielgrzymek do tych krajów, które mogły mieć miejsce dopiero po załamaniu się komunizmu i rozpadzie Związku Radzieckiego, Papież ukazywał kulturową tożsamość narodów ukraińskiego i litewskiego jako dziedzictwo ich chrystianizacji. Dialektyka tego dziedzictwa polega na tym, że łączy się ono z wolnością, pozwalającą narodom określać ich kulturową tożsamość oraz bronić jej przed zagrożeniami bądź zagubieniem.

Europa kształtowała się wraz z chrystianizacją ludów, które dzięki niej w średniowieczu stawały się narodami. Stwierdzenie to nie daje jednak podstaw do nacjonalistycznej interpretacji dziejów Europy, uzasadniającej narodowy ekskluzywizm. Dzięki chrześcijaństwu stawała się ona bowiem wspólnotą narodów zjednoczonych tymi samymi ideałami religijnymi i etycznymi, inspirującymi naukę, politykę i życie codzienne. Średniowieczna Christianitas jednoczyła narody, które zdołały już w pewnym stopniu inkulturować chrześcijaństwo w swe wcześniejsze tradycje, ponieważ nauczyły się integrować pierwiastki kultury greckiej, romańskiej, celtyckiej, anglosaskiej, germańskiej, słowiańskiej czy bałtyckiej z chrześcijaństwem.

Jan Paweł II podkreślał osiągnięcia średniowiecznej ewangelizacji, w wyniku której kształtowała się kultura europejska: „Ewangelizacja Europy zdawała się nie tylko zakończona, ale także wszechstronnie dojrzała: dojrzała nie tylko w dziedzinie myśli filozoficznej i teologicznej, ale także w dziedzinie sztuki i architektury sakralnej, jak również na polu społecznej solidarności (związki sztuk i rzemiosł, bractwa, szpitale...)”³⁰. Do swojej pełnej uznania oceny wpływu chrześcijaństwa na genezę Europy w wiekach średnich Papież dodawał, że ta próba tworzenia jedności Europy okazała się nietrwała, poja-

²⁹ Jan Paweł II, *Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św. na lotnisku Le Bourget, 1 VI 1980), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 3 (1980), cz. I, red. E. Weron, A. Jaroch, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1985, s. 704.

³⁰ Tenże, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 100.

wiły się bowiem w niej rysy oraz podziały: schizma wschodnia z roku 1054 i reformacja w 1517.

Trzeba ponadto – na prawach komentarza do papieskiej refleksji – uzupełnić ją, dodając, że ograniczeniem chrześcijańskiego uniwersalizmu ze strony średniowiecznej *Christianitas* był stosunek do Żydów i heretyków, którym odmawiano pełnego uczestnictwa we wspólnocie kulturowej i politycznej. Podobnie należy wskazywać na etyczną niespójność feudalizmu jako modelu relacji społecznych z chrześcijańskimi ideałami braterstwa. Ułomności *Christianitas* nie powinny jednak przesłaniać faktu, że za sprawą chrześcijaństwa formujące się w średniowieczu narody europejskie otrzymywały uniwersalne kryteria respektu dla godności osoby, które już w późnym średniowieczu stały się impulsem do dążeń reformatorskich, a z prawdziwym impetem zaczęły się przejawiać w czasach nowożytnych. To, na co zwracał uwagę Jan Paweł II, to fakt, że „Europa żyła jednością wartości fundamentalnych w wielości kultur narodowych”³¹. Fakt ten tłumaczy również, dlaczego pod względem tak historycznym, jak i aksjologicznym poprawne jest twierdzenie, że granice Europy pokrywają się z granicami jej chrystianizacji.

Ewangelizacja w epoce średniowiecza poszerzała granice Europy, ponieważ za jej sprawą do wspólnoty ludów chrześcijańskich wchodziły nowe ludy, pozostające wcześniej poza granicami Cesarstwa Rzymskiego. Chrześcijaństwo wraz z Ewangelią przynosiło im humanistyczne treści dorobku świata antycznego na polu filozofii, prawa oraz instytucji publicznych. Synteza filozofii greckiej, prawa rzymskiego i religii chrześcijańskiej, wywodzącej się z judaizmu, dokonywała się już w epoce starożytności chrześcijańskiej, ale wraz z nową chrystianizacją w wiekach średnich wpłynęła na kulturę nowej wówczas średniowiecznej Europy i określiła jej tożsamość oraz pobudziła żywotność i płodność. Za sprawą syntezy pierwiastków chrześcijańskich i elementów kultury grecko-rzymskiej Europa odnajdywała właściwy sobie paradygmat dziejowy, opowiadając się za kontynuacją dorobku wcześniejszych epok w dążeniu do jedności na podłożu różnorodnych tradycji. W ten sposób niejako „metawartościami” kultury europejskiej, osadzonej na chrześcijaństwie, stały się dbałość o ciągłość i dążenie do jedności w różnorodności.

Papież patrzył niejako z lotu ptaka na długi proces stawania się Europy Europą za sprawą chrystianizacji – proces rozciągający się na pierwsze jej tysiąclecie, a w pewnych przypadkach trwający aż do połowy tysiąclecia drugiego. Dostrzegał dialektykę tego procesu: jednoczenie się i oddalanie. Jak można sądzić, szczególną rolę w spotkaniu tradycji chrześcijaństwa zachodniego z chrześcijaństwem wschodnim przypisywał doświadczeniu dziejowemu, jakim była Rzeczpospolita Obojga Narodów, będąca owocem unii

³¹ Tamże, s. 97.

lubelskiej z roku 1569. Umieszczał je w samym centrum dziejów polskich i odnajdywał w nim klucz do rozumienia dramatu duchowej jedności Europy. W dziedzictwie unii lubelskiej widział „wielki dziejowy proces spotkania pomiędzy Zachodem i Wschodem. Wzajemnego przyciągania i odpychania. Odpychania – ale i przyciągania”³². Dużą część swego pontyfikatu poświęcił dążeniom do pełniejszego zbliżenia się obydwu tradycji, aby mogły one jeszcze solidniej i owocniej wyrażać jedność Europy, świadomej wielości swych chrześcijańskich korzeni. Jednocząca się Europa potrzebuje jedności ekumenicznej Kościoła oddychającego „dwoma płucami”³³. Wyjaśnia: „Jest to oczywiście przerośnięta, ale przerośnięta wiele mówiąca. Tak, jak zdrowy organizm potrzebuje dwóch płuc, aby prawidłowo oddychać, tak też i Kościół, jako organizm duchowy, potrzebuje tych dwóch tradycji, ażeby mógł coraz pełniej czerpać z bogactwa Objawienia”³⁴.

Sekularyzację nowożytnej Europy za sprawą idei oświeceniowych Jan Paweł II uznaje za dramat naszego kontynentu. Bliskie są mu krytyczne i w gruncie rzeczy pesymistyczne poglądy Henri de Lubaka, z którym zaprzyjaźnił się w czasie soboru. Mimo, że echo książki o dramacie ateizmu laickiego³⁵ wybrzmiewa donośnie we własnych przemyśleniach Papieża Polaka, jego poglądy na oświecenie obejmują, oprócz uwag krytycznych, również uznanie dla epoki oświecenia. Stanowisko Jana Pawła II uwzględnia bowiem jej ambiwalencję: z jednej strony trzeba mówić, że dokonywała się wówczas destrukcja chrześcijańskiej Europy, a z drugiej pamiętać o owocach dobra, które pojawiły się na glebie oświecenia³⁶.

Oświecenie faktycznie wniosło ferment intelektualny i spowodowało poważne rozbieżności w rozumieniu genealogii Europy. Zakwestionowało, zwłaszcza w swym francuskim nurcie, znaczenie chrześcijaństwa dla rozwoju europejskiego humanizmu. Spór z oświeceniem, który Karol Wojtyła prowadził jako filozof i teolog, a potem w imieniu Kościoła katolickiego jako papież Jan Paweł II, jest sporem o człowieka. Nie była to debata polityczna, lecz na wskroś antropologiczna, której znaczenie po dwóch dekadach od śmierci Papieża nie słabnie, lecz przeciwnie, w nowych okolicznościach kulturowych i politycznych, znamionujących lata dwudzieste dwudziestego pierwszego

³² Jan Paweł II, *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 9 VI 1987), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 8(1987) nr 5(90), s. 12.

³³ Tenże, *Pamięć i tożsamość*, s. 97.

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. H. de Lubac, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.

³⁶ Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, s. 111n.

stulecia odsłania swą aktualność. Należy ją uznać za jądro humanistycznego dziedzictwa Jana Pawła II, jakie pozostawił on Europie.

Z troską i niepokojem przyjmował Jan Paweł II prace na nowym traktacie Unii Europejskiej, jaki przygotowywano w roku 2003 w związku z planowanym rozszerzeniem Wspólnoty o nowe kraje członkowskie – wśród kandydatów była również Polska. Projekt rozszerzenia Unii Europejskiej spotykał się wręcz z entuzjazmem Papieża, natomiast jego niezgodę budziła laicystyczna ideologia forsowana przez autorów preambuły traktatu. Wśród fundamentów współczesnej europejskiej polityki promującej prawa człowieka, demokrację i praworządność wymieniano humanistyczne dziedzictwo epoki klasycznej oraz dorobek oświecenia i współczesności. Pominięto fakt tysiącpięćsetletniej obecności chrześcijaństwa w Europie i jego wpływ na jej dzieje oraz pojmowanie człowieka. Jan Paweł II nie występował wówczas jako krytyk oświecenia, epokę konfrontacji uznawał już bowiem za zamkniętą, lecz okazał się obrońcą pluralizmu genealogii europejskiego humanizmu.

Głosił, że chrześcijańskiego dziedzictwa Europy „nie wolno roztrwonić”³⁷. W kolejne niedziele lata 2003 roku przekonywał w rozważaniach przed modlitwą Anioł Pański, że odcinanie się Unii Europejskiej od jej chrześcijańskich korzeni stanowi autodestrukcję europejskiej tożsamości. Zagubienie wymiaru religijnego w preambule europejskiej konstytucji zadekretuje oficjalnym aktem sekularyzację jako rzekomo ostateczny i pełny wyraz europejskości. Pozostawianie rażącej luki w pamięci Europejczyków o ich chrześcijańskim dziedzictwie kulturowym Papież wiązał z zanikiem nadziei. „Pewnego rodzaju zagubieniu pamięci chrześcijańskiej towarzyszy swoisty lęk w obliczu przyszłości; życie człowieka staje się coraz mniej spójne, a zarazem szerzy się indywidualizm i słabnie międzyludzka solidarność. Obserwujemy jakby zanik nadziei, którego źródłem jest próba przyznania pierwszeństwa antropologii bez Boga i bez Chrystusa. Paradoksalnie zatem kolebce praw człowieka zagraża utrata fundamentu, podkopanego przez relatywizm i utylitaryzm”³⁸.

W roku 2003 ogłoszona została posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*³⁹, podsumowująca obrady Synodu Biskupów na temat Europy. Synod z roku 1999 był już drugim synodem poświęconym Europie, poprzedni odbywał się w roku 1991, zaraz po epokowych przemianach zapoczątkowanych przez rozkład komunizmu. Dokument ten zawiera realistyczny opis kryzysu Europy i ukazuje poważne ryzyko zagubienia pluralizmu w obliczu kulturo-

³⁷ T e n ż e, *Chrześcijaństwo a Europa* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, Watykan, 20 VII 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 10(257), s. 54.

³⁸ T e n ż e, *Trzeba powrócić do Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański, Watykan, 13 VII 2003), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 24(2003) nr 10(257), s. 53n.

³⁹ Zob. J a n P a w e ł I I, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, t. 2, s. 627-726.

wej i politycznej presji laickości. Europa zdaje się znajdować na rozdrożu. George Weigel trafnie zauważa, że papieska krytyka agresywnej laickości wychodzi poza aspekty polemiczne, a u jej podstaw leży pogłębienie znaczenia katolickiej nauki społecznej wobec kryzysu współczesności. „Tym samym dokument ten stanowi dla Kościoła na całym świecie ostatni dar Jana Pawła II w zakresie jego charakterystycznej interpretacji kulturowych, społecznych, gospodarczych i politycznych znaków czasu w rozwiniętym świecie”⁴⁰. Papieski biograf ponadto uwyrażnia element nadziei wpisanej w surową krytykę. „Zakończenie adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* było w charakterystyczny dla Papieża sposób przesiąknięte nadzieją – ale było też ostre, a nawet było ostrzeżeniem. [...] Decydując się uwydatnić w adhortacji *Ecclesia in Europa* Księgę Apokalipsy, Jan Paweł II dawał do zrozumienia, że Stary Kontynent nie ma pewnej przyszłości. Europa musi zdecydować, że chce mieć przyszłość. To znaczy, że będzie musiała zdecydować się mieć dzieci. To znaczy, że będzie musiała zdecydować się na mocniejszą podstawę zaangażowania na rzecz praw człowieka niż pragmatyzm czy utylitaryzm. A przede wszystkim to znaczy, że kontynent ten powinien odzyskać duchową i moralną spuściznę swojego biblijnego i chrześcijańskiego dziedzictwa, będącą zasadniczym i podstawowym elementem europejskości”⁴¹. Przestroga i nadzieja to cechy stylu prorockiego wobec nadchodzących katastrof. Prorokiem ginącej Europy był św. Jan Paweł II. Czy ostatnim?

„Słowo «Europa» – napisał Papież – winno oznaczać «otwartość». Domaga się tego sama jej historia, pomimo przeciwnych doświadczeń i znaków, których nie brakowało”⁴². Ten punkt adhortacji odnosi się bezpośrednio do otwartości i gościnności dla przybyszów spoza Europy, którzy w niej szukają lepszego miejsca do życia. Jak doniosły jest to aspekt myślenia o Europie, pokazały lata po śmierci Jana Pawła II. Otwartość, którą uznawał on za konstytutywną cechę europejskości, odnosi się w równej mierze do relacji wewnątrz Europy; obejmuje ona konieczne wzajemne uznanie obecności w Europie ludzi wyznających chrześcijaństwo i inne religie oraz ludzi bezreligijnych, mających kulturową genealogię czy to w oświeceniu, czy w postmodernizmie.

Patrząc na zderzenie chrześcijaństwa z oświeceniem, jakiego terenem stała się nowożytna i współczesna Europa, Jan Paweł II zachowywał soborową optykę dialogu i współpracy między Kościołem a światem współczesnym. W *Pamięci i tożsamości* wyjaśniał: „Sobór, przedstawiając swoją doktrynę, celowo unikał formy polemicznej. Uznał, że lepiej będzie, jeśli zaprezentuje się

⁴⁰ G. Weigel, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 362n.

⁴¹ Tamże, s. 367.

⁴² Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 111, s. 713.

jako kolejny wyraz inkulturacji, która towarzyszyła chrześcijaństwu od czasów apostoelskich. Idąc za jego wskazówkami, chrześcijanie mogą wychodzić naprzeciw światu, czy raczej naprzeciw ludzkości pooświeceniowej, i nawiązać z nią konstruktywny dialog. Mogą także pochylać się, jak ewangeliczny Samarytanin, nad człowiekiem zranionym, usiłując leczyć jego rany na początku XXI stulecia. A zachęta do niesienia pomocy człowiekowi jest nieporównanie ważniejsza od polemik i oskarżeń dotyczących na przykład oświeceniowego podłoża katastrof dziejowych XX wieku. Bowiem duch Ewangelii wyraża się przede wszystkim w postawie gotowości do niesienia bliźniemu braterskiej pomocy⁴³. Niech usprawiedliwieniem długości tego cytatu będzie przekonanie, że słowa Jana Pawła II z jego ostatniej książki stanowią egzemplifikację udanego dialogu, mówi on bowiem w taki sposób, że język Ewangelii i język oświecenia nie wykluczają się, lecz przenikają i dopełniają. Wobec „człowieka chorego”, ograbionego z nadziei, jedynie właściwą postawą jest troska Samarytanina. A to znaczy, że wobec powagi wyzwań etycznych, konieczna jest doktrynalna kenoza.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adornato, Ferdinando. „Karol Wojtyła: jedyny (ostatni?) filozof moralista naszego czasu.” Translated by Alfred Wierzbicki. *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 15, nos. 3–4 (59–60) (2002): 40–53.
- Böhr, Christoph, and Christian Schmitz, eds. *Europa i jej antropologia polityczna: Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*. Warszawa: Konrad Adenauer Stiftung, 2016.
- Burgos, Juan Manuel. *An Introduction to Personalism*. Translated by R.T. Allen. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Franciszek and Dominique Wolton. *Otwieranie drzwi: Rozmowy o Kościele i świecie*. Translated by Marek Chojnacki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Fukuyama, Francis. *Koniec historii*. Translated by Tomasz Bieroń and Marek Wichrowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Gawroński, Jaś. *Kolacja z papieżem i inne historie*. Translated by Monika Woźniak. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2017.
- Havel, Václav. *„Siła bezsilnych” i inne eseje*. Translated by Andrzej Jagodziński. Warszawa: Agora, 2011.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostoelska *Ecclesia in Europa*. In *Adhortacje apostoelskie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Vol. 2. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2006.

⁴³ T e n ż e, *Pamięć i tożsamość*, s. 114.

- Jan Paweł II. "Chrześcijaństwo a Europa." *Angelus*. Vatican, July 20, 2003. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 24, no. 10 (257) (2003): 54.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus Annus*. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 12, no. 4 (131) (1991): 4–30.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor Hominis*. In *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*. Vol. 2 (1979). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jarocho. Poznań: Pallottinum, 1990.
- Jan Paweł II. "Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka." Homily during the Holy Mass at Le Bourget Airport. June 1, 1980. In *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*. Vol. 3 (1980). Part 1. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jarocho. Poznań and Warszawa: Pallottinum, 1985.
- Jan Paweł II. "Jakie są perspektywy tego pokolenia?" Lublin, June 9, 1987. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 8, no. 5 (90) (1987): 11–12.
- Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Jan Paweł II. "Powołanie ludzkie i chrześcijańskie narodów kontynentu europejskiego." Santiago de Compostela, November 9, 1982. In *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*. Vol. 5 (1982). Part 2. Edited by Eugeniusz Weron and Antoni Jarocho. Poznań: Pallottinum, 1996.
- Jan Paweł II. "Trzeba powrócić do Chrystusa." *Angelus*. Vatican, July 13, 2003. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 24, no. 10(257) (2003): 53–54.
- Jan Paweł II. "Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy." Homily on the 1000th year anniversary of the death of St. Adalbert. Gniezno, June 3, 1997. *L'Osservatore Romano: The Polish Edition* 18, no. 7 (194) (1997): 27–29.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- de Lubac, Henri. *Dramat humanizmu ateistycznego*. Translated by Arkadiusz Ziernicki. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Reale, Giovanni. *Karol Wojtyła: Pielgrzym Absolutu*. Translated by Małgorzata Gajda. Warszawa: Centrum Myśli Jana Pawła II, 2008.
- Stempin, Arkadiusz. *Angela Merkel: Cesarzowa Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2021.
- Weigel, George. *Kres i początek: Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012.
- Wierzbicki, Alfred M. *Osoba i moralność: Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Wojtyła, Karol. "La frontiera per l'Europa: dove?" *Vita e pensiero* 61, nos. 4–6 (1978): 160–68.
- Wojtyła, Karol. "Gdzie znajduje się granica Europy?" Translated by Jarosław Merecki. *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 7, no. 4 (28) (1994): 27–34.
- Wojtyła, Karol. "Rodzicielstwo a 'communio personarum.'" *Ateneum Kapłańskie* 67, no. 1 (84) (1975): 17–31.

- Wojtyła, Karol. "Rodzina jako 'communio personarum'. Próba interpretacji teologicznej." *Ateneum Kapłańskie* 66, no. 3 (83) (1974): 347–61.
- Wojtyła, Karol. *Metafisica della persona: Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*. Milano: Bompiani, 2003.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, "*Osoba i czyn*" oraz *inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000.
- Wojtyła, Karol. "Problem konstituowania się kultury poprzez ludzką praxis." *Roczniki Filozoficzne* 27, no. 1 (1979): 9–20.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Wielość podłożem jedności. Wokół Jana Pawła II wizji Europy

DOI 10.12887/38-2025-3-151-12

Jana Pawła II myślenie o idei Europy stanowi ważny wymiar dziedzictwa jego pontyfikatu. Uważał on, że granice Europy pokrywają się z granicami chrystianizacji, i jednocześnie podkreślał, że granice te mają swą dialektykę, związaną z różnorodnością elementów kulturowych stanowiących podłoże europejskiej jedności. Europejskość wiąże się z respektem dla godności osoby jako fundamentu praw człowieka oraz z kultywowaniem solidarności międzyludzkiej. Personalistyczna filozofia Karola Wojtyły rzuca światło również na rozumienie kluczowych wartości europejskich w nauczaniu Papieża z Polski. W pierwszej części artykułu autor próbuje osadzić znaczenie papieskiego nauczania na temat kluczowych wartości europejskich w kontekście dwudziestu lat, które upłynęły od śmierci Jana Pawła II. Odczytuje te dwie dekady jako czas wyzwań dla kultury praw człowieka i praktyki solidarności. Jest to zarys analizy politologicznej w paradygmacie antropologii politycznej, uwzględniającej kryzys uchodźczy, pandemię oraz wojnę w Ukrainie. Druga część eseju skupia się na prezentacji źródeł, czyli kulturowej genealogii wartości europejskich, o której stanowiły Biblia, filozofia grecka, prawo rzymskie i oświecenie. Jan Paweł II popierał procesy zjednoczeniowe na kontynencie europejskim, podkreślając, że alternatywą zjednoczenia są podziały i konflikty. Uważał, że jedność nie może dotyczyć wyłącznie płaszczyzny politycznej i ekonomicznej, ponieważ Europa powstawała jako wspólnota ducha. Krytycznie oceniał próbę historycznej amnezji w laickiej interpretacji genealogii wartości europejskich, wymazującej z pamięci wkład chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: Europa, wartości, godność osoby, solidarność, antropologia polityki, genealogie wartości europejskich

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

E-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl
<https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,22043,pl.html>
ORCID 0000-0002-9661-0828

Fr. Alfred M. WIERZBICKI, *Plurality Is the Ground for Unity: Around John Paul II's Vision of Europe*

DOI 10.12887/38-2025-3-151-12

The way John Paul II conceived of the idea of Europe is a significant aspect of the legacy of his pontificate. He believed that the borders of Europe were coextensive with the borders of the Christian territory, and he emphasized that the dialectic of those borders had been triggered by the diversity of the cultural elements providing the ground for European unity. The European identity necessarily involves, on the one hand, respect for the dignity of the human person, which is the foundation of the human rights, and, on the other, cultivating solidarity of all human beings. Karol Wojtyła's personalistic philosophy sheds light on the nature of the core European values he later promoted in his teaching as Pope John Paul II. In the opening part of the essay, the author juxtaposes John Paul II's teaching on the core European values with the reality of the two-decade period since the passing of the Pope and interprets it as a time of challenge for both the culture of human rights and human solidarity. The analysis, conducted from the vantage point of political philosophy within the paradigm of political anthropology, addresses issues such as the refugee crisis, the COVID-19 pandemic, and the war in Ukraine. The successive parts of the essay outline the cultural genealogy of the European values and its primary sources: the Bible, Greek philosophy, and Roman law, as well as the Enlightenment's contribution. John Paul II supported unification processes on the European continent, emphasizing that the alternative to unity is divisions and conflicts. Since Europe had originated as a community of spirit, he believed that the unity of our continent could not be conceived merely on the political and economic planes. He was critical of the attempts at promoting historical amnesia characteristic of the secular interpretation of the genealogy of the European values which excluded Christianity's contribution.

Keywords: Europe, values, dignity of the person, solidarity, anthropology of politics, genealogies of European values

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: alfred.wierzbicki@mail.umcs.pl
<https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,22043,pl.html>
ORCID 0000-0002-9661-0828



Furio PESCI*

BŁĘDY WSPÓŁCZESNOŚCI A NOWA PAIDEIA Refleksje wokół myśli Mortimera J. Adlera

Rozwój człowieka może dokonywać się efektywnie dzięki nowej propozycji paidei w ramach wszechstronnego systemu edukacji. System ten cechuje zrównoważone podejście do wzrostu intelektualnego i moralnego, a program nauczania łączy zdobywanie wiedzy, rozwój kompetencji oraz ćwiczenie się w myśleniu krytyczno-dialogicznym. Zgodnie z najczystsza tradycją humanistyczną, współcześni reprezentanci koncepcji paidei uznają również za ważne całościowe ujęcie bytu ludzkiego, w którym wymiar fizyczny nie zostaje oderwany od duchowego, a emocje poddawane są edukacji w niemniejszym stopniu niż rozum.

UWSPÓŁCZEŚNIENIE FILOZOFII ARYSTOTELESOWSKO-TOMISTYCZNEJ

Mortimer J. Adler jest dzisiaj znany z licznych koncepcji, które przyczyniły się do rozwoju współczesnej filozofii i pedagogiki. Znajduje się wśród nich stanowisko, które zarówno on sam, jak i wielu interpretatorów określiło jako arystotelesowsko-tomistyczne. Sformułował je w latach pontyfikatu Jana Pawła II, z którego myślą filozoficzną można – chociaż nie ma między tymi koncepcjami bezpośredniego związku – zasadnie je zestawiać, ze względu na liczne podobieństwa i zbieżności.

Jeden z najbardziej specyficznych rysów koncepcji Adlera stanowi prawdopodobnie jego obrona wielkich dzieł należących do tradycji zachodniej. Lektura tych ważnych książek z zakresu filozofii, nauki, literatury i historii powinna, jego zdaniem, stanowić podstawę procesu umożliwiającego uczestnictwo w kulturze, ich znajomość jest bowiem kluczowa dla pełnego wykształcenia, a przede wszystkim dla zrozumienia myśli i kultury Zachodu.

Adler uzyskał popularność w Stanach Zjednoczonych Ameryki dzięki wielokrotnie wznawianej książce *How to Read a Book*¹; w roku 1972 autor wprowadził w niej głębokie zmiany i to nowe wydanie do dzisiaj obecne jest na

* Prof. Furio Pesci – Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione, Sapienza Università di Roma, e-mail: furio.pesci@uniroma1.it.

¹ Zob. M.J. Adler, *How to Read a Book: The Classic Guide to Intelligent Reading*, Simon and Schuster, New York 1940.

rynku². Książka ta podejmuje już zasadnicze wątki filozoficzne i pedagogiczne obecne w późniejszych dziełach Adlera.

Nieco później Adler ogłasza *The Philosophy of Aristotle*³, gdzie omawiając tę filozofię, określa własne stanowisko teoretyczne – przez ponad pół wieku będzie on jednym z głównych przedstawicieli odnowionej filozofii arystotelesowskiej w Ameryce Północnej.

W tym samym czasie ukazują się dwa tomy *The Great Ideas: A Synopticon of Great Books of the Western World*⁴, obszerna praca przeglądowa zamierzona jako wprowadzenie do monumentalnej antologii, którą Adler redagował wraz z Robertem M. Hutchinsem. Na płaszczyźnie heurystycznej, jak sugeruje tytuł, zawierający termin o greckim pochodzeniu, Adler pragnie sporządzić szczegółowy i pełny wykaz kluczowych pojęć zawartych w antologii, mający ułatwić poszukiwanie i badanie ważnych idei, które znalazły swój wyraz w pozostałych pięćdziesięciu tomach wchodzących w skład serii już w pierwszym jej wydaniu. Adler był przez dziesięciolecie jednym z głównych inspiratorów publikacji wielkich dzieł filozoficznych i literackich pod redakcją wydawców *Encyclopaedia Britannica*, a do jej piętnastego wydania także redaktorem samej encyklopedii. To zaangażowanie edytorskie w sposób emblematyczny ilustruje dwa główne kierunki rozwoju twórczości Adlera, który był zarazem filozofem i skutecznym popularyzatorem wiedzy, zawsze wrażliwym na problemy współczesnej mu edukacji.

Następne dzieła stanowią – na płaszczyźnie filozoficznej – pogłębienie jego wielkiego przedsięwzięcia wydawniczego, służącego jako inspiracja, tło i podstawa jego myśli spekulatywnej. Główny temat tej myśli może zostać wyodrębniony w kontekście jego nieustannej, krytycznej konfrontacji z wielkimi ideami współczesności, przede wszystkim z ideą wolności, kluczową dla nowoczesnej i ponowoczesnej mentalności zachodniej⁵. Polityczne „powołanie” filozofii Adlera, a zwłaszcza jego przekonanie, że edukacja stanowi nieodzowne narzędzie życia w demokracji, można znaleźć również w jego tekście na temat „zdrowego rozsądku polityki”⁶. Z drugiej strony, jego humanistyczne dociekania dotyczące natury człowieka⁷ oraz najważniejszych

² Zob. t e n ż e, *How to Read a Book: The Classic Guide to Intelligent Reading*, Simon and Schuster, New York 1972.

³ Zob. t e n ż e, *The Philosophy of Aristotle*, Modern Library, New York 1952.

⁴ Zob. t e n ż e, *The Great Ideas: A Synopticon of Great Books of the Western World*, t. 1-2, Encyclopaedia Britannica, Chicago 1952.

⁵ Zob. t e n ż e, *The Idea of Freedom*, Doubleday, New York 1958.

⁶ Zob. t e n ż e, *The Common Sense of Politics: An Introduction to the Nature and Development of Political Theory*, Free Press, New York 1965.

⁷ Zob. t e n ż e, *The Difference of Man and the Difference it Makes*, Fordham University Press, New York 1967.

współczesnych błędów filozoficznych w tym zakresie mają również charakter w szerokim sensie polityczny.

W latach siedemdziesiątych Adler, który stał się już jednym z dobrze słyszalnych głosów kultury Stanów Zjednoczonych, angażuje się w pogłębianie i dalsze rozwijanie swej myśli, opracowując estetykę, w której centrum znajduje się – na sposób arystotelesowski – relacja między sztuką a mądrością praktyczną. Jest to również dziesięciolecie, w którym ukazuje się jego słynne wprowadzenie do Arystotelesa, w którym – jak głosi tytuł – przedstawia jego filozofię jako filozofię „dla wszystkich”⁸. Słowem, Adler podążał za „demokratycznym” marzeniem uczynienia Amerykanów „filozofami” myślącymi w duchu Arystotelesa, którego koncepcję uważał za stanowisko filozoficzne najbardziej pomocne w życiu w tak skomplikowanym społeczeństwie.

Realizacja tego szeroko zakrojonego projektu przewidziana była na następne dziesięciolecie i zaowocowała wykładem „aktualnej” etyki, analizą wpływu czasu na życie moralne oraz implikacji moralnych sposobu, w jaki człowiek współczesny wykorzystuje czas swojego życia⁹. Powstała wówczas również filozofia religii dla społeczeństwa zsekularyzowanego, ujmowana z perspektywy wiary otwartej – uwspółcześniona teologia naturalna¹⁰.

Wynikiem takiego poszerzenia perspektywy stał się powrót do głównych idei wyrażanych już w projekcie „wielkich książek”: prawdy, dobra, piękna, wolności, równości i sprawiedliwości, stanowiących fundament klasycznej myśli filozoficznej¹¹. Na tym fundamencie filozof może skonstruować nowy przewodnik ku dobremu życiu i pomyślności¹², przewodnik, w którym wyrażona zostanie propozycja zbadania, jak klasyczne idee filozoficzne mogą prowadzić człowieka w czasach wielkiej różnorodności. W ten sposób Adler podejmuje krytykę myśli i mentalności współczesnej, identyfikując dziesięć błędów filozoficznych¹³ – odnotowanych również w niniejszym artykule – i próbując naszkicować filozofię, która byłaby w stanie znaleźć remedium na owe błędy. Jest już wówczas w zaawansowanym wieku, niemal u kresu życia, gdy ewolucja jego wiary religijnej doprowadza go na próg nawrócenia na katolicyzm. Do chrześcijaństwa zbliżał się stopniowo, najpierw przyjmując wyznanie ewangelickie swojej żony, aby później, właśnie w ostatnich latach

⁸ Zob. t e n ż e, *Aristotle for Everybody: Difficult Thought Made Easy*, Macmillan, New York 1978.

⁹ Zob. t e n ż e, *The Time of Our Lives: The Ethics of Time*, Macmillan, New York 1980.

¹⁰ Zob. t e n ż e, *How to Think about God: A Guide for the Twentieth-Century Pagan*, Macmillan, New York 1980.

¹¹ Zob. t e n ż e, *Six Great Ideas*, Macmillan, New York 1981.

¹² Zob. t e n ż e, *A Guide to the Good Life: A Philosophy of Human Flourishing*, Macmillan, New York 1985.

¹³ Zob. t e n ż e, *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Medium, Warszawa 1995; zob. też: t e n ż e, *Ten Philosophical Mistakes*, Macmillan, New York 1985.

życia, przejść na katolicyzm, do którego sympatię od pewnego czasu deklarował. W rozwoju tym rolę pośrednika odegrała perspektywa scholastyczna, do której odnowienia w Stanach Zjednoczonych przyczyniło się również jego dzieło filozoficzne. Godny uwagi rezultat tego ostatniego etapu jego długiej działalności intelektualnej stanowi z jednej strony refleksja nad chrześcijańskimi korzeniami myśli zachodniej, z drugiej – powrót do aktywności popularyzatorskiej poprzez opracowanie słownika filozoficznego¹⁴, będącego być może jego ostatnim szeroko zakrojonym dziełem, które łączy dociekania filozoficzne z ich popularyzacją w kulturze.

FILOZOFICZNE BŁĘDY WSPÓŁCZESNOŚCI

W złożonym stanowisku filozoficznym Adlera znajdujemy również krytyczne podejście do niektórych podstawowych aspektów współczesności, które uważał on za wartę pogłębionych badań, ważnych błędów filozoficznych, które są jego zdaniem szkodliwe dla realizacji właściwych celów ludzkiego życia: od pojmowania prawdy w sensie poznawczym po szczęście.

Adler wymienia dziesięć takich błędów, lecz przyznaje, że liczba ta została wybrana dla celów ich dobrej prezentacji – jest to liczba w pewien sposób emblematyczna, „okrągła”, umożliwiającą omówienie wielu różnorodnych idei. W przypadku niektórych opisanych przez amerykańskiego filozofa błędów można by wprowadzić dalsze rozróżnienia i podziały, inne można by uznać za tożsame lub połączyć.

Podstawą Adlera krytyki współczesności jest powrót do zachodniej tradycji filozoficznej, w dużej części opartej na wierze chrześcijańskiej i filozofii klasycznej, która przez stulecia nieustannie starała się odpowiedzieć – w ramach metafizyki i etyki – na wielkie pytania stawiane przez człowieka: o byt i życie oraz jego sens.

Historię kultury zachodniej można, zdaniem Adlera, scharakteryzować za pomocą zespołu podstawowych idei, które ujmowały strukturę rzeczywistości, proponowały wizję świata i kształtowały sposób myślenia społeczeństw europejskich przez dwa tysiąclecia, a w czasach nowożytnych, wraz z „poszerzeniem się” świata, odkryciem i zasiedleniem nowych kontynentów, zostały przeniesione również do obu Ameryk, a także do wszystkich krajów, do których kulturze zachodniej i chrześcijaństwu udało się dotrzeć i przeniknąć do społeczności lokalnych.

W procesie tym spotykamy liczne sprzeczności, rozwój kultury dokonuje się bowiem poprzez uzyskiwanie przewagi przez jedne idee i grupy, które

¹⁴ Zob. t e n ż e, *Philosophical Dictionary*, Macmillan, New York 1995.

je wyznają, kosztem marginalizacji innych grup, wyznawców innych, często przeciwnych wizji i idei. Stanowiło to o dramacie chrześcijaństwa w krajach kolonialnych, w których religia ta została utożsamiona z kulturą i ideologią zdobywców.

Historyczny początek tej wizji świata nie jest jednak związany z tymi zjawiskami socjologicznymi i politycznymi ani przez nie uwarunkowany. Niezależnie od tych przygodnych okoliczności, ze względu na ogromną trwałość owych idei, warto wydobyć strukturę myśli, na której się one opierają i uwzględnić ją w rekonstrukcji wizji świata w ujęciu chrześcijańskim i zachodnim.

Adler podjął ryzykowną próbę takiej rekonstrukcji, przedstawiając swoją dyskusyjną propozycję sprowadzenia zasadniczej struktury tej wizji świata do stu podstawowych idei. Była to próba, która spotkała się z licznymi głosami krytycznymi, niekiedy uzasadnionymi. Jednakże ze względu na jasność, z jaką powala mówić o sensie życia, koncepcja ta godna jest ponownego rozważenia dzisiaj w perspektywie pedagogicznej.

W istocie Zachód, a zwłaszcza idee, jakie wniosło chrześcijaństwo do kultury zachodniej, skupił cały swój spekulatywny wysiłek na świadomości, że życie ma sens. Tym, co cała myśl zachodnia nieustannie przez stulecia starała się przekazywać z pokolenia na pokolenie, z jednej społeczności do drugiej (próbując również otwierać się na inne kultury) jest świadomość sensu życia, sensu głębokiego, którego nic nie może podważyć i który ze względu na swoją doniosłość nabiera charakteru świętości.

Z tego względu pierwszą rozważaną ideą w swego rodzaju katalogu, który Adler – w kontekście dydaktycznym – opracowywał przez prawie pół wieku, jest idea Boga. Chrześcijaństwo zachodnie to religia, która wywołała największą zmianę w nastawieniach religijnych ludzkości. Przejście od politeistycznego pogaństwa do monoteizmu było momentem przełomowym w dziejach religii, a w aspekcie historycznym na kontynencie europejskim związane jest z pojawieniem się wiary chrześcijańskiej.

Idea Boga to idea bytu doskonałego, który – właśnie jako doskonały – jest jedyny; istnienie drugiego bytu równie doskonałego byłoby wewnętrznie sprzeczne. Cechy antropomorficzne czy nawet podludzkie, które charakteryzowały pogański Panteon, są niezgodne z doskonałością Boga. Chrześcijańska idea Boga oparta jest na idei doskonałości, która implikuje czystość Jego intencji. Teologia chrześcijańska twierdzi paradoksalnie, że Bóg jest wszechmocny, lecz Jego wszechmoc nie pozwala mu czynić zła. Gdyby Bóg był zdolny do czynienia zła, nie byłby doskonały, a zatem nie byłby Bogiem.

Z taką ideą Boga i Jego doskonałości ściśle związana jest idea bytu, która wchodząc do słownika zachodniej metafizyki, utraciła spontaniczność i bezpośredniość cechujące postrzeganie bytu leżące u początków filozofii jako takiej. Postrzeganie takie, właśnie ze względu na swoją spontaniczność i bez-

pośredniość, jest powszechnie dostępne istotom ludzkim w ich codziennym doświadczeniu.

Niezależnie od wszelkich technicznych ustaleń filozofów, bytem jest wszystko, co jest, co istnieje, co obdarzone jest istnieniem. Na tak rozumianym bycie – w najszerszym sensie tego słowa – skupia się nie tylko refleksja filozoficzna; ta wielka idea stanowiła fundament i spoiwo całej mądrości Zachodu aż do czasów kryzysu nowożytności i błędów, które się wówczas pojawiły.

Pierwszy błąd – twierdzi Adler – to relatywizm, definiowany jako przekonanie, że prawda jest względna i subiektywna, różna dla różnych osób i w różnych kulturach. Przekonując w całej swojej spuściźnie filozoficznej, że relatywizm podważa możliwość prawdy i racjonalnego dyskursu, Adler stwierdza, że istnieją uniwersalne zasady i prawdy, które można odkryć (nie zaś skonstruować czy wynaleźć) za pomocą rozumu i krytycznych dociekań.

Drugim zasadniczym błędem myśli nowożytnej było uznanie doświadczenia, przeważnie ujmowanego z perspektywy empiryzmu brytyjskiego, za jedyne źródło poznania. W tym ujęciu jedynie doświadczenie empiryczne, zwłaszcza zmysłowe, dostarcza rzetelnego poznania, inne zaś jego źródła, takie jak rozum czy intuicja, są pomijane. Zdaniem Adlera – chociaż uznaje on znaczenie danych empirycznych – rozum i refleksja intelektualna też są istotne dla zrozumienia prawd podstawowych, szczególnie w kluczowych obszarach doświadczenia egzystencjalnego człowieka, których poznanie, wyrażane w ramach etyki i metafizyki, wykracza poza zakres obserwacji empirycznej.

Z tych dwóch podstawowych błędów wypływają inne, jak negacja wartości absolutnych, odrzucenie wartości moralnych, które określa się dzisiaj jako niepodlegające negocjacji, na rzecz standardów subiektywnych i zależnych od kultury. Uznanie absolutności niektórych wartości podstawowych jest jednak konieczne dla kształtowania działania moralnego i zachowania spójności zasad etycznych. Relatywizm etyczny prowadzi do zamętu moralnego i nie tylko zagraża poszukiwaniu uniwersalnych zasad stanowiącemu jeden z najwyższych przejawów życia umysłu, lecz także podważa możliwość osiągnięcia szczęścia przez człowieka, któremu nie wystarczy to, co względne i przygodne.

Jedną z najbardziej typowych dla współczesności postaw jest redukcjonizm, tendencja do wyjaśniania zjawisk złożonych wyłącznie przez odwoływanie się do ich prostszych lub bardziej podstawowych składowych, na przykład wyjaśnianie działania człowieka za pomocą czynników czysto biologicznych bądź psychologicznych. Redukcjonizm nadmiernie upraszcza skomplikowane kwestie, których zrozumienie wymaga uwzględnienia całego kontekstu, całości doświadczenia, obejmującego nie tylko to, co zmysłowe, nie tylko zjawiska, lecz także wymiary intelektualny, moralny i kulturowy.

Innym poważnym błędem jest lekceważenie filozofii w edukacji, gdzie utrwaliła się tendencja do odmawiania wartości racjonalnym dociekaniom

i krytycznemu myśleniu na korzyść kształcenia zawodowego lub technicznego. Amerykański myśliciel był zwolennikiem (nie on jeden zresztą) kształcenia liberalnego, którego podstawę stanowiło nauczanie filozofii. Pomijanie filozofii utrudnia rozwój umiejętności krytycznego myślenia i rozumowania etycznego, a także osiągnięcie pełni wielu innych zdolności intelektualnych.

Błąd ten jest w gruncie rzeczy przyczyną fragmentacji poznania, zjawiska, które można zaobserwować w dobie nowoczesnej i ponowoczesnej, podziału wiedzy na wyspecjalizowane dyscypliny bez wystarczającego uwzględnienia połączeń między nimi. Fragmentacja poznania ogranicza zdolność zauważania i rozumienia w odpowiednio szerokim kontekście powiązań między różnymi dyscyplinami, co byłoby możliwe w przypadku zintegrowanego podejścia do nauczania, łączącego różne obszary badań w organiczną całość.

Adler trafnie uchwycił zasadniczo irracjonalistyczny wymiar myśli nowoczesnej, który dzisiaj skutkuje połączeniem właśnie irracjonalizmu w różnorodnych postaciach, takich jak dekonstrukcjonizm i posthumanizm czy transhumanizm, z postępem naukowym i technologicznym. W myśli nowoczesnej występuje swoisty opór wobec rozumu, odrzucenie racjonalności jako podstawowego narzędzia ujmowania rzeczywistości. Wszelkiego rodzaju tendencje antyracjonalistyczne podkopują dzisiaj samą możliwość racjonalnych dociekań i krytycznego myślenia.

Nowoczesność nadała uprzywilejowaną pozycję wielu formom sceptycyzmu wobec możliwości dotarcia w ludzkim poznaniu do prawdy obiektywnej; obecne jest w niej „hiperboliczne” wątpienie w istnienie obiektywnych i poznawalnych prawd. Sceptycyzm taki okazuje się barierą dla poznania i mającego znaczenie dla człowieka rozumienia rzeczywistości.

Również oddzielenie etyki od autentycznego poznania, tendencja do traktowania etyki jako kwestii odrębnej lub drugorzędnej w stosunku do szerszych filozoficznych badań nad prawdą, jest typowym błędem nowoczesności, przeciwko któremu Adler kieruje tezę o etyce silnej, stanowiącej integralną część nowego realizmu filozoficznego, w którym rozważania etyczne okazują się kluczowe dla poszukiwania mądrości oraz zrozumienia świata i ludzkiej egzystencji.

Znacząca jest w tym kontekście również postawa Adlera wobec religii i duchowości, postawa, która odzwierciedla jego szerszą wizję filozoficzną i jego krytykę nowoczesności. Zdaniem Adlera dociekania filozoficzne umożliwiają włączenie wierzeń religijnych w kontekst współczesnych postaw kulturowych, dostarczając racjonalnych analiz i głębszego ujęcia fundamentalnych pytań dotyczących egzystencji człowieka i jego najtrudniejszych dylematów moralnych.

Metoda sokratejska, metoda pytań i odpowiedzi pojawiających się w ramach dialogu, również stanowi – zdaniem amerykańskiego filozofa – właściwy

sposób rozważania kwestii religijnych i duchowych, pozwalający nauczycielom i uczniom zaangażować się w racjonalne dyskusje i krytyczną refleksję, które mogłyby poprawić zrozumienie zasad religii i ich implikacji egzystencjalnych.

Adler był bowiem również zwolennikiem teologii naturalnej, stanowiącej perspektywę umożliwiającą zrozumienie i wyartykułowanie prawd religijnych za pomocą rozumu i obserwacji świata natury. Na jego przekonania dotyczące Boga wpłynęła filozofia klasyczna, a zwłaszcza idea Boga jako pierwszej przyczyny i najwyższej zasady wszechświata, jako ostatecznego celu życia człowieka oraz źródła orientacji w obszarze etyki i wartości moralnych, pozwalającej ukształtować stabilne ramy moralne, niezbędne w poszukiwaniu osobowego spełnienia.

Dlatego właśnie w ramach swojej filozofii wychowania amerykański filozof głosił konieczność uznania nauczania religii i etyki za część właściwej, harmonijnie prowadzonej edukacji. Twierdził też, że zrozumienie tradycji religijnych i zawartych w nich nauk moralnych jest istotne dla rozwoju postaw intelektualnych i etycznych umożliwiających mierzenie się z wyzwaniami kondycji ludzkiej.

PROPOZYCJA NOWEJ, DEMOKRATYCZNEJ PAIDEI

Adler uważał lekturę i znajomość niektórych wielkich dzieł literackich (być może zbyt nielicznych, na co zwracali uwagę krytycy), za środek umożliwiający obywatelom umiarkowanie demokratycznego państwa, jakim były Stany Zjednoczone Ameryki, zaangażowanie się w „wielką rozmowę” wewnętrzną, którą każdy człowiek powinien prowadzić, wykorzystując podstawowe idee i spory, które ukształtowały myśl zachodnią.

Adlera wizja edukacji liberalnej wykracza poza uzyskanie wiedzy i kompetencji umożliwiających pełne i harmonijne ukształtowanie charakteru i umysłu. Jako namiętny czytelnik dzieł Platona i Arystotelesa, zafascynowany sokratejską metodą dialogu i majeutyką, ten wyjątkowy myśliciel północnoamerykański przekonany był, że najważniejszą rolą filozofii – również u schyłku ubiegłego stulecia i w klimacie ponowoczesności – jest poszukiwanie mądrości poprzez drobiazgowe analizy i dyskusje: prawdziwa filozofia zajmuje się podstawowymi kwestiami dotyczącymi życia, etyki i natury rzeczywistości.

Zaangażowanie Adlera w odnowienie i rozpowszechnienie wśród młodzieży sokratejskiej metody dociekań i nauczania odzwierciedla jego przekonanie o doniosłości dialogu i krytycznej dialektyki – wizję filozofii jako aktywności wspólnotowej, w której idee poddawane są próbie podczas racjonalnych dyskusji. W istocie filozofia nie była dla Adlera tylko dyscypliną naukową

i akademicką, lecz także stylem życia. Uważał, że racjonalna myśl odgrywa zasadniczą rolę w osobistym rozwoju i w skutecznym pełnieniu roli obywatela oraz pomaga rozwiązywać najbardziej złożone problemy kondycji ludzkiej.

Filozofia jest sposobem życia, praktycznym przewodnikiem prowadzenia dobrego życia. Dociekania filozoficzne powinny wpływać na sposób, w jaki jednostki podejmują decyzje, rozumieją swoje miejsce w świecie i współdziałają z innymi. Filozofia to nie tylko abstrakcyjna dyscyplina, lecz narzędzie rozwoju osobowego i etycznego, w którym istotnym punktem wyjścia jest uznanie pewnych uniwersalnych prawd i zasad jako podstawy ludzkiego poznania i doświadczenia.

W swym wpływowym dziele pedagogicznym Adler nakreślił wizję nauczania, która kładzie nacisk na znaczenie kształtowania zarazem cnót intelektualnych i moralnych. W tym podejściu do edukacji wyróżnić można trzy poziomy: kształcenie i nauczanie, coaching (rozumiany jako prowadzenie uczniów zarówno w nauce, jak i w ich codziennej aktywności i relacjach) oraz praktykę sokratejskiej metody dialogicznej, mającą pobudzać ich myślenie krytyczne.

Rozwój człowieka może dokonywać się efektywnie dzięki nowej propozycji paidei w ramach wszechstronnego systemu edukacji. System ten cechuje zrównoważone podejście do wzrostu intelektualnego i moralnego, a program nauczania łączy zdobywanie wiedzy, rozwój kompetencji oraz ćwiczenie się w myśleniu krytyczno-dialogicznym.

Adlera wezwanie do reformy edukacji było wyrazem jego przekonania, że we współczesnych mu praktykach pedagogicznych bardziej troszczono się o spełnienie wymogów kształcenia zawodowego niż o rozwój intelektualny i moralny. Zdaniem północnoamerykańskiego myśliciela należało natomiast powrócić do znanej z tradycji humanistycznej koncepcji programu nauczania, który wspiera myślenie krytyczne, rozumienie wielkich kwestii moralnych oraz daje szerokie podstawy kulturowe rozwoju życia intelektualnego.

W centrum jego propozycji pedagogicznej znajduje się idea wspólnego wszystkim programom szkolnym i akademickim rdzenia, wspólnej dla wszystkich kierunków podstawy, która obejmowałaby zasadnicze treści i teksty konieczne w kształceniu ogólnym, celowo wszechstronnym. Obrona koncepcji programu nauczania opartego na wspólnej podstawie wyraża przekonanie Adlera o doniosłości podzielanego szeroko fundamentu intelektualnego. Wspólny rdzeń obejmujący istotne teksty i treści stanowi podstawę znaczącego dla uczniów kształcenia i umożliwia im kontakt z najważniejszymi ideami tradycji zachodniej.

W kształceniu szkolnym i akademickim, na każdym jego poziomie, należy unikać ryzyka przedwczesnej specjalizacji, poznanie i zrozumienie wielkich tematów i problemów właściwych poszczególnym dyscyplinom, a także ich wzajemnych związków, pomaga bowiem w zbudowaniu bardziej spójnej i pełniejszej wizji świata.

Zasługi Mortimera J. Adlera związane są nie tylko z jego działalnością jako badacza, lecz także z licznymi inicjatywami kulturalnymi, popularyzatorskimi i edukacyjnymi podejmowanymi przez tego ważnego filozofa w drugiej połowie dwudziestego wieku; wiele z nich jest wciąż wprowadzanych z życia w amerykańskich szkołach i instytucjach edukacyjnych. Obok realizowanej przez wydawców *Encyclopaedia Britannica* inicjatywy publikacji „wielkich książek” świata zachodniego, Adler popularyzował podejście do nauczania kultury zachodniej przede wszystkim w szkołach, lecz także w różnego rodzaju organizacjach zrzeszających dorosłych lub młodzież, opartej na tak zwanej propozycji paidei (ang. Paideia Proposal).

W wypowiedziach dzisiejszych kontynuatorów Adlera¹⁵ często pojawia się termin „paideia”, jak też wzmianki o jego pochodzeniu od słowa oznaczającego dziecko (gr. pais), wskazujące na wychowanie, opiekę i kształcenie najmłodszych oraz sugerujące, że wszystko to wiąże się z ich wzrastaniem. Termin ten związany jest z wizją edukacji wszechstronnej, prowadzącej do dojrzałości fizycznej, emocjonalnej, duchowej i intelektualnej, uzyskiwanej przez całe życie.

Stwierdzenia te wymagają oczywiście wielu dopowiedzeń, a przede wszystkim wyjaśnienia sensu tego, co nazywamy „wszechstronną” wizją edukacji odwołującej się do wielości wymiarów składających się na osobę ludzką, wśród których jednym z najważniejszych jest wymiar intelektualny. Zgodnie z najczystsza tradycją humanistyczną, współcześni reprezentanci koncepcji paidei uznają również za ważne całościowe ujęcie bytu ludzkiego – takie, w którym wymiar fizyczny człowieka nie zostaje oderwany od duchowego, a emocje poddawane są edukacji w niemniejszym stopniu niż rozum.

Oznacza to również refleksję nad pojęciem dojrzałości, jednym z najważniejszych dla każdej teorii edukacji; można nawet powiedzieć, że każda epoka historyczna miała własną, szczególną wizję dojrzałości. Odniesienie do całości życia także budzi zainteresowanie z pedagogicznego punktu widzenia; uważa się, że wysiłku edukacji nie powinno się przerywać w jakimkolwiek określonym wieku, lecz podejmować przez cały czas trwania ludzkiej egzystencji. Wiąże się to z osobowym wymiarem kształcenia oraz kulturą, przebieg życia różnych osób nie jest bowiem taki sam, a zdarzenia mające miejsce w ich życiu nadają kierunek edukacji i samoedukacji jednostek oraz wyznaczają różne jej cele oraz formy, jakie przybiera. Program paidei został wprowadzony w życie w amerykańskim systemie edukacji pod koniec lat siedemdziesiątych przez samego Adlera oraz organizację zwaną Paideia Group, a podstawą ich

¹⁵ Praca organizacji, które do dzisiaj odwołują się do inicjatyw Adlera dokumentowana jest na licznych stronach internetowych (zob. zwłaszcza: Center for the Study of the Great Ideas, <https://thegreatideas.org/>; National Paideia Center, <https://paideia.org>).

działań był cieszący się wówczas tekst zatytułowany *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*¹⁶.

Faktycznie propozycja ta oddziaływała jak manifest pedagogiczny zwrócony do wszystkich edukatorów: nauczycieli, rodziców oraz tych, którzy pełnią funkcje opiekuńcze wobec młodych ludzi. Interesujące byłoby przemyślenie niektórych wypowiedzi Adlera, by je zaktualizować i dostosować do warunków europejskich.

Adler i jego współpracownicy przedstawiali teorię edukacji opartą na zarysie programu, który podkreślał zasadniczą potrzebę sprawiedliwości i dyscypliny w wychowaniu kulturowym młodzieży. Być może to właśnie stało się jednym z powodów niezrozumienia intencji autorów manifestu i nadania mu interpretacji konserwatywnej. W kontekście politycznym bowiem, w chwili ogłoszenia manifestu, a także później, jak można sądzić z często negatywnych reakcji na publikację przez wydawców *Encyclopaedia Britannica* serii klasycznych dzieł Zachodu, wielu uważało propozycję Adlera za próbę „zdeponowania” w umysłach młodzieży starej, w pewnym sensie arystokratycznej wizji kultury, która byłaby propozycją dla wybranych i wzmacniała podziały klasowe.

Filozoficzne poglądy Adlera są bardzo specyficzne i nawet na płaszczyźnie politycznej trudno je uznać za konserwatywne bez dalszych kwalifikacji. Propozycja powrotu do edukacji humanistycznej oznacza w jego przypadku zachętę do przyjęcia perspektywy rozwoju człowieka poprzez edukację ku pełni i harmonii, której osiągnięcie uznawane jest za prawo wszystkich młodych; odpowiada także potencjalnościom właściwym każdemu młodym człowiekowi.

Zdaniem Adlera współczesna paideia powinna opierać się zarówno na źródłach klasycznych, jak i na kulturze jej czasów – pod warunkiem, że edukację uważa się za proces rozwoju, którego korzenie tkwią w pewnej tradycji. Właśnie zwrócenie uwagi na tradycję wzbudziło głosy krytyczne, które ujawniały nie tyle błędy zwolenników manifestu, ile postawę krytyków, zbyt często pragnących przeciąć więzy łączące nowe pokolenia z przeszłością.

Polityczny zamysł propozycji Adlera ma sens autentycznie demokratyczny: przygotowanie obywateli rozumiejących, co to znaczy być obywatelem, świadomych swoich obowiązków i praw wymaga znajomości historii wielkich idei, na których opiera się – bądź powinno się opierać – uczestnictwo w życiu współczesnych społeczeństw demokratycznych.

Mówiąc bardziej szczegółowo, w manifestie z roku 1982 głoszono, że istnieją trzy najbardziej podstawowe wymogi edukacyjne, które powinny zostać

¹⁶ Zob. M.J. Adler, *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*, Simon & Schuster, New York 1982.

spełnione przez wszystkich młodych ludzi: pierwszym jest zdobycie umiejętności życia w sposób inteligentny i odpowiedzialny, drugim – nauczanie się, jak żyć jako obywatele, trzecim – nauczanie się, jak żyjąc w taki sposób, korzystać z tego, co czyni ludzkie życie dobrym w najpełniejszy możliwy sposób. Celem jest czerpanie radości z tego Dobra, które przejawia się w każdym dobru, jakie mamy do dyspozycji, i które należy odpowiednio doceniać, aby uzyskać spełnienie w życiu godnym człowieka także w wymiarze politycznym, obywatelskim – czyli dobre życie w arystotelesowskim i tomistycznym sensie tego terminu.

Paradygmatyczny charakter manifestu opisującego tę propozycję edukacyjną wyraża się również w zawartych w nim zasadach, które rządzą tak rozumianą paideią. Pierwsza z nich głosi, że wszystkie dzieci, wszyscy młodzi są zdolni do uczenia się. Myśl ta ma swoje źródło w długiej tradycji pedagogicznej, w czasach nowożytnych sięgającej Komeniusza, wielkiego czeskiego teoretyka edukacji, który jako pierwszy głosił ideę pampaedii¹⁷, czyli przekonanie o powszechnej zdolności uczenia się, zdolności cechującej człowieka jako takiego; idea ta dotarła do nas jako najbardziej charakterystyczny rys humanizmu pedagogicznego.

Oczywiście, można cofnąć się w czasie jeszcze dalej, do chrześcijańskich korzeni tej idei, związanej – jak wykazuje Jan Amos Komeński w swym arcydziele pedagogicznym *Wielka dydaktyka*¹⁸ – z przekonaniem, że człowiek jest obrazem Boga i jako taki obdarzony jest potencjalnościami, przywilejami właściwymi istotom duchowym, których nie ograniczają ani definitywnie nie warunkują przygodne okoliczności fizyczne i materialne.

W konsekwencji wszyscy młodzi ludzie mają prawo do wykształcenia o takiej samej jakości, a nie tylko w takiej samej ilości. Jakość szkoły, której młodzi zostają powierzeni, powinna być jakością, której najmądrzejsi rodzice pragnęliby dla swoich dzieci, a najlepszą edukacją dla najlepszych jest najlepsza edukacja dla wszystkich. Zresztą szkoła w swoim najlepszym kształcie stanowi przygotowanie do edukacji ogólnej trwającej przez całe życie, ocena szkół powinna zatem zależeć od tego, co oferują, by umożliwić takie przygotowanie.

Głównym źródłem autentycznego kształcenia jest aktywność umysłowa tego, kto się uczy – z pomocą nauczyciela, który działa jako przyczyna drugiego rzędu, towarzysząca procesowi uczenia się. W szkołach należy zatem prowadzić trzy typy nauczania: nauczanie treści kanonicznych, wyrabianie

¹⁷ Zob. J.A. K o m e n s k i, *Pampaedia*, tłum. K. Remerowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973.

¹⁸ Zob. t e n ż e, *Wielka dydaktyka*, tłum. K. Remerowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956.

zdolności i umiejętności potrzebnych do uczenia się oraz dialog sokratyczny podczas dyskusji seminaryjnych. Oczekiwane rezultaty tych trzech typów nauczania to odpowiednio: uzyskanie uporządkowanej wiedzy, ukształtowanie nawyków i kompetencji zwłaszcza w zakresie posługiwania się językiem i logiką matematyczną oraz wzrost intelektualnego zrozumienia podstawowych idei filozoficznych i głównych problemów ludzkiego życia. Proces uczenia się i osiąganie tych wyników powinny być oceniane w przypadku każdego ucznia osobno, w kontekście jego szczególnych kompetencji, nie zaś tylko – jak to niemal zawsze ma miejsce – porównawczo i wybiórczo.

Ten, kto kieruje szkołą, nie powinien nigdy być jedynie administratorem, lecz pełnić funkcję nauczyciela-przewodnika, angażującego się wraz z całym gronem pedagogicznym w planowanie i nieustanną reorganizację szkoły, rozumianej jako wspólnota edukacyjna. Nauczyciele powinni być przede wszystkim osobami zaangażowanymi w proces kształcenia, a pragnienie kontynuowania własnej edukacji winno być najważniejszą motywacją tych, którzy poświęcają życie uprawianiu zawodu nauczyciela.

FILOZOFICZNY I PEDAGOGICZNY ZWIĄZEK MIĘDZY HUMANIZMEM A DEMOKRACJĄ

Konkludując, należy przyznać, że Adler był uważnym i wrażliwym krytykiem współczesności, zwłaszcza pojawiających się w jego czasach wypaczeń: wewnątrznie sprzecznego niedoceniań natury ludzkiej, tendencji do lekceważenia lub zbyt niskiej oceny złożoności i głębi człowieka. Konfrontując się krytycznie ze współczesnością, myśliciel ten opracował realistyczną filozofię prawdy obiektywnej, racjonalnego dociekania oraz integracji poznania, by przeciwstawić się relatywizmowi, redukcjonizmowi i fragmentacji wiedzy, które są niemal nieuchronnymi konsekwencjami „błędów filozoficznych”, przypisywanych przez Adlera współczesności, od dekonstrukcjonizmu po fantastyczne dążenie do „postczłowieczeństwa”. Tendencje te oznaczają unieważnienie tego, co ludzkie, w epoce czwartej rewolucji przemysłowej i związanych z nią przemian technologicznych i środowiskowych.

Dzieło Adlera, zachęcając do powrotu do podstawowych zasad filozoficznych i uznania wzajemnych związków między różnymi obszarami poznania, od nauk empirycznych po różne formy mądrości religijnej, stanowi moim zdaniem humanistyczną alternatywą do dziś aktualną – i możliwą do realizacji. Realizm amerykańskiego filozofa, odzwierciedlający różnorodność i szerokość jego zainteresowań, połączony z obroną kształcenia liberalnego, metody sokratycznej i „wielkich idei” zaczerpniętych od klasyków kultury europejskiej, wyraża się w emblematycznym zaangażowaniu w integrację zdobywania

wiedzy i edukacji do aktywności obywatelskiej, które oddziałuje na nas do dzisiaj.

Tłum. z jęz. włoskiego Patrycja Mikulska

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adler, Mortimer J. *Aristotle for Everybody: Difficult Thought Made Easy*. New York: Macmillan, 1978.
- Adler, Mortimer J. *Art and Prudence: A Study in the Philosophy of Art*. New York: Macmillan, 1974.
- Adler, Mortimer J. *The Common Sense of Politics: An Introduction to the Nature and Development of Political Theory*. New York: Free Press, 1965.
- Adler, Mortimer J. *The Difference of Man and the Difference it Makes*. New York: Fordham University Press, 1967.
- Adler, Mortimer J. *Dziesięć błędów filozoficznych*. Translated by Józef Marzęcki. Warszawa: Wydawnictwo Medium, 1995.
- Adler, Mortimer J. *The Great Ideas: A Synopticon of Great Books of the Western World*. Vols. 1–2. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Adler, Mortimer J. *A Guide to the Good Life: A Philosophy of Human Flourishing*. New York: Macmillan, 1985.
- Adler, Mortimer J. *How to Read a Book: The Classic Guide to Intelligent Reading*. New York: Simon and Schuster, 1940.
- Adler, Mortimer J. *How to Read a Book: The Classic Guide to Intelligent Reading*. New York: Simon and Schuster, 1972.
- Adler, Mortimer J. *How to Think about God: A Guide for the Twentieth-Century Pagan*. New York: Macmillan, 1980.
- Adler, Mortimer J. *The Idea of Freedom*. New York: Doubleday, 1958.
- Adler, Mortimer J. *The Paideia Proposal: An Educational Manifesto*. New York: Simon & Schuster, 1982.
- Adler, Mortimer J. *Philosophical Dictionary*. New York: Macmillan, 1995.
- Adler, Mortimer J. *The Philosophy of Aristotle*. New York: Modern Library, 1952.
- Adler, Mortimer J. *Six Great Ideas*. New York: Macmillan, 1981.
- Adler, Mortimer J. *Ten Philosophical Mistakes*. New York: Macmillan, 1985.
- Adler, Mortimer J. *The Time of Our Lives: The Ethics of Time*. New York: Macmillan, 1980.
- Center for the Study of the Great Ideas, <https://thegreatideas.org/>.
- Komeński, Jan Amos. *Pampaedia*. Translated by Krystyna Remerowa. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1973.
- Komeński, Jan Amos. *Wielka dydaktyka*. Translated by Krystyna Remerowa. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1956.
- National Paideia Center, <https://paideia.org>.

ABSTRAKT / ABSTRAKT

Furio PESCI – Błędy współczesności a nowa paideia. Refleksje wokół myśli Mortimera J. Adlera (tłum. Patrycja Mikulska)

DOI 10.12887/38-2025-3-151-13

Mortimer J. Adler, kluczowa postać w filozofii wychowania, podkreślał znaczenie „wielkich książek” tradycji zachodniej dla harmonijnie prowadzonej edukacji. Jego praca *How to Read a Book* stanowi przewodnik pomocny w głębokiej lekturze tekstów filozoficznych i naukowych. W *The Philosophy of Aristotle* oraz *The Great Ideas* analizował on podstawowe pojęcia filozoficzne. Adler odrzucał współczesny relatywizm, broniąc programu nauczania łączącego myślenie krytyczne, etykę i filozofię jako środki pozwalające zrozumieć prawdy uniwersalne. Krytykował filozofię współczesną za dziesięć błędów, między innymi relatywizm, empiryzm i odrzucenie wartości absolutnych, które uważał za niezbędne do spełnienia się człowieka. Potępiał redukcjonizm, antyracjonalizm oraz zaniedbanie filozofii edukacji, która wzywałaby do integracji rozumowania, dobrego moralnie działania i duchowości. Bronił teologii naturalnej i zachęcał do nauczania religii i etyki w ramach edukacji holistycznej. Adler uważał studiowanie wielkich książek za zasadnicze we wspieraniu myślenia krytycznego i zaangażowania obywatelskiego. Twierdził, że edukacja winna nie tylko przygotowywać jednostki do osiągnięcia sukcesu zawodowego, lecz także uczyć pielęgnowania cnót moralnych oraz aktywnego uczestnictwa w życiu wspólnoty demokratycznej. Zdaniem Adlera filozofia jest nie tylko dyscypliną akademicką, lecz sposobem życia nakierowanym na zrozumienie rzeczywistości oraz prawd etycznych poprzez racjonalne dociekanie, a wszechstronna edukacja liberalna stanowi środek do rozwoju cnót intelektualnych i moralnych.

Słowa kluczowe: paideia, The Great Books Project, *The Great Ideas*, współczesność

Kontakt: Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione, Sapienza Università di Roma, Via dei Marsi 78, 00185 Roma, Italia
E-mail: furio.pesci@uniroma1.it
<https://research.uniroma1.it/researcher/5dad9154d3c8a6dd8998315ddbf7116-fc9a9e1e1cf53ce2c824c2aca>

Furio PESCI, Errors of Modernity and the New Paideia: On the Thought of Mortimer J. Adler (trans. Patrycja Mikulska)

DOI 10.12887/38-2025-3-151-13

Mortim J. Adler, a key figure in philosophy of education, emphasized the importance of the “great books” of the Western tradition for harmonious education. In *How to Read a Book*, he offered a guide to deep reading of philosophical

and scientific texts, while in *The Philosophy of Aristotle* and *The Great Ideas*, he explored fundamental philosophical concepts. Adler rejected modern relativism, advocating for a curriculum that integrated critical thinking, ethics, and philosophy as a means to understand universal truths. He criticized modern philosophy for ten mistakes, for instance, relativism, empiricism, and the denial of absolute values, which he believed hindered human flourishing. He condemned reductionism, anti-rationalism, and the neglect of philosophy in education, calling for an approach that integrates reasoning, morally good behavior, and spirituality. He defended natural theology and advocated for studying religion and ethics as part of a holistic education.

Adler viewed the study of great books as essential for fostering critical thinking and civic engagement. He argued that education should not only prepare individuals for professional success but also help them cultivate moral virtues and actively participate in democratic life. According to Adler, philosophy was not a mere academic discipline, but a way of life aimed at understanding reality and ethical truths through rational inquiry, while comprehensive liberal education is a means to develop intellectual and moral virtues.

Keywords: paideia, The Great Books Project, *The Great Ideas*, modernity

Contact: Department of Psychology of Development Processes and Socialization, The Sapienza University of Rome, Via dei Marsi 78, 00185 Rome, Italy

E-mail: furio.pesci@uniroma1.it

<https://research.uniroma1.it/researcher/5dad9154d3c8a6dd8998315ddb7116fc9a9e1e1cf53ce2c824c2aca>



Jakub GUŻYŃSKI*

DWA RODZAJE RÓWNOŚCI

Nowoczesność przyniosła odwrócenie mechanizmu charakterystycznego dla gospodarki opartej na wymianie darów. Demokratyzacja i formalne zrównanie statusu politycznego wszystkich obywateli pociągnęły za sobą gwałtowny wzrost nierówności ekonomicznych. Można powiedzieć, że w okresie nowoczesności nierówności ekonomiczne stały się sposobem organizacji równości politycznej. Zanik tradycyjnych źródeł uznania społecznego otworzył bowiem drzwi dla powszechnej rywalizacji, która z konieczności nabrała charakteru ekonomicznego.

W stulecie *Szkicu o darze* Marcela Maussa¹

Problematyka równości społecznej należy do najbardziej fundamentalnych zagadnień filozofii polityki, a ostatnimi czasy wydaje się jeszcze zyskiwać na znaczeniu. Liczne raporty donoszą o bezprecedensowej koncentracji bogactwa w rękach wąskiej elity oraz o skrajnej biedzie najuboższych warstw społecznych². W przekonaniu wielu badaczy przedstawiana w tych raportach sytuacja stwarza poważnie zagrożenie dla demokracji i pokoju, stając się jednym z najważniejszych wyzwań współczesności. Domaga się ona pilnych działań politycznych, jak również – a może przede wszystkim – głębokiego namysłu nad mechanizmami stratyfikacji społecznej. Choć nie brakuje analiz krótkookresowych trendów czy nawet długookresowych tendencji w tym zakresie, to wciąż wiele pozostaje do powiedzenia na temat najbardziej ogólnych reguł rządzących systemami uwarstwienia. W niniejszym artykule postaram się uzupełnić tę lukę, wskazując na pewne nieusuwalne napięcie między rów-

* Dr Jakub Gużyński – Katedra Filozofii i Metodologii Nauk, Politechnika Gdańska, e-mail: jakub.guzynski@pg.edu.pl, ORCID 0000-0001-5399-5564 [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ Zob. M. Mauss, *Szkic o darze*, tłum. K. Pomian, w: tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 163-306.

² Zob. np. R. Riddell, N. Ahmed, A. Maitland i in., *Inequality Inc.: How Corporate Power Divides Our World and the Need for a New Era of Public Action*, Oxfam International, Oxford 2024, <https://www.oxfam.org/en/research/inequality-inc>; L. Chancel, T. Piketty, E. Saez i in., *World Inequality Report 2022*, World Inequality Lab, b.m.w. 2021, https://wir2022.wid.world/www-site/uploads/2022/01/Summary_WorldInequalityReport2022_English.pdf.

nością polityczną a równością ekonomiczną, które dotychczas pozostawało na marginesach badań.

Opierając się na materiale empirycznym zebrany przez historyków, antropologów, socjologów i ekonomistów, nakreślę dwa modele stratyfikacji społecznej charakterystyczne dla dwóch podstawowych systemów społeczno-gospodarczych: przednowoczesnej gospodarki darów oraz nowoczesnej gospodarki kapitalistycznej. Jak wykażę, systemy te opierają się na przeciwstawnych mechanizmach. O ile gospodarka darów redukuje nierówności ekonomiczne, wykształcając przy tym nierówności polityczne, o tyle na gruncie kapitalizmu równość polityczna nasila nierówności ekonomiczne. Oznacza to, że wbrew popularnym wyobrażeniom historia nie jest drogą ku równości społecznej³, ale raczej zapisem nieustannego równoważenia różnych jej wymiarów. Co za tym idzie, konieczna jest reorientacja debaty dotyczącej nierówności społecznych i przemyślenie, na którym rodzaj równości się koncentrować, budując sprawiedliwą wspólnotę polityczną.

RÓWNOŚĆ PRZEDNOWOCZESNA

Punktem wyjścia swoich rozważań chciałbym uczynić ustalenia antropologów, które umożliwiają wgląd w system stratyfikacyjny społeczeństw pierwotnych. Z jednej strony ujawniają one przygodność instytucji często uważanych za naturalne, z drugiej zaś otwierają drogę dla substancjalnej analizy społeczeństw przednowoczesnych. Kluczową rolę w tym kontekście odegrał *Szkic o darze* Marcela Maussa, w którym przedstawiony został zarys gospodarki darów. Jak wskazuje ojciec francuskiej antropologii, we wspólnotach pierwotnych nie zachodziły impersonalne transakcje ekonomiczne, a dystrybucja dóbr następowała w wyniku zrytualizowanej wymiany darów opartej na zasadach wzajemności. Innymi słowy, relacje gospodarcze nie opierały się na umowach określających wartość dóbr czy warunki wymiany, jak ma to miejsce w przypadku barteru czy handlu, ale na zobowiązaniach nieformalnych, wytwarzających osobiste więzi między wymieniającymi się stronami.

Status polityczny w społeczeństwach pierwotnych stanowił pochodną owej wymiany darów i był funkcją hojności: im więcej dana osoba darowała innym członkom wspólnoty, tym większym uznaniem i szacunkiem się cieszyła, uzyskując wyższe miejsce w hierarchii społecznej. Mechanizm ten jaskrawo widoczny jest na przykładzie opisanych przez Franza Boasa potlaczy – rytualnych uczt rdzennych mieszkańców Ameryki Północnej, podczas których wódz

³ Por. T. P i k e t t y, *Krótką historia równości*, tłum. J. Stryczyk, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2023, s. 9-39.

plemienia nierzadko rozdawał cały majątek, aby ugruntować swoją uprzywilejowaną pozycję⁴. Choć tak skrajne wyrazy szczodrości zwykle nie były konieczne, to nie ulega wątpliwości, że w gospodarkach opartych na wymianie darów utrzymanie wysokiego statusu politycznego zawsze wiązało się z podejmowaniem dodatkowych zobowiązań wobec wspólnoty. W konsekwencji społeczeństwa pierwotne charakteryzowały się wysokim stopniem równości ekonomicznej, wzmacnianym przez dodatkowe zasady wzajemności, takie jak nakaz bezwarunkowego dzielenia się żywnością. Marshall Sahlins nie waha się w tym kontekście pisać wręcz o zamożności owych wspólnot, wskazując, że poza przygodnymi okresami niedostatku ich członkowie byli w stanie zaspokoić wszystkie swoje potrzeby⁵.

Wnioski z tych obserwacji etnograficznych zaczęto wkrótce stosować również w odniesieniu do wspólnot zbieracko-łowieckich o strukturze klanowej. Antropologowie przez długi czas pozostawali jednak w przekonaniu, że gospodarka darów nie może funkcjonować w większych i bardziej złożonych formach politycznych. Wbrew takiemu pogładowi historycy gospodarki dowodzą jednak, że odgrywała ona centralną rolę również w starożytnych i średniowiecznych wspólnotach politycznych od Europy, przez Bliski Wschód i Afrykę, aż po Daleki Wschód czy Amerykę⁶. Dzięki ich opracowaniom, opartym zarówno na zachowanych źródłach pisanych, jak i znaleziskach archeologicznych, można postawić tezę, że gospodarka darów stanowiła dominujący system dystrybucji dóbr w całej przednowoczesności.

Oczywiście nie oznacza to, że nie znano wówczas impersonalnych form wymiany dóbr. Nie ulega wątpliwości, że odgrywały one pewną rolę w gospodarkach starożytnych i średniowiecznych, choć bynajmniej nie były tak powszechne, jak wyobrażali to sobie Adam Smith i – pod jego wpływem – całe pokolenia ekonomistów⁷. Co więcej, stosowanie tych form prowadziło do

⁴ Por. F. B o a s, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, w: *Report of the United States National Museum for the Year Ending June 30, 1895*, Gvt., Washington 1895, s. 341-357 (Smithsonian Libraries and Archives, <https://hdl.handle.net/10088/29967>).

⁵ Por. M. S a h l i n s, *Stone Age Economics*, Aldine Atherton, Chicago – New York 1972, s. 1-39.

⁶ Por. K. P o l a n y i, *Wielka transformacja*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 53-67; zob. też: t e n ż e, *Trade, Markets, and Money in the European Early Middle Ages*, „Norwegian Archaeological Review” 11(1978) nr 2, s. 92-96; *Trade and Market in the Early Empires*, red. K. Polanyi, C.M. Arensberg, H.W. Pearson, The Falcon’s Wing Press, Glencoe 1957; I. M o r r i s, *Gift and Commodity in Archaic Greece*, „Man” 21(1986) nr 1, s. 1-17; A. C u t l e r, *Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies*, „Dumbarton Oaks Papers” 55(2001), s. 247-278; X. Z h a o, Ch. X u e, *Semiotic Rhetoric of Gift Giving in Ancient China*, „Language and Semiotic Studies” 9(2023) nr 3, s. 425-442.

⁷ Zob. A. S m i t h, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1., tłum. O. Einfeld, S. Wolff, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1927; D. G r a e b e r, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, tłum. B. Kuźniarz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018, s. 32-59.

utruty statusu politycznego, nawet jeśli niosło ono za sobą wzrost zamożności. W społeczeństwach pierwotnych barter oraz handel były zasadniczo zakazane wewnątrz wspólnoty i zarezerwowane dla relacji z obcymi. Uznawano bowiem, że prowadzą one do zysku kosztem drugiej strony wymiany, a tym samym stanowią rodzaj przemocy istotowo bliski kradzieży⁸. Podobne przekonania znajdziemy również w bardziej „rozwinętych” gospodarkach daru. Za przykład posłużyć nam może negatywny stosunek starożytnych Greków do kupców. W *Odysei* Homera Euryjal próbuje obrazić Odyseusza sugerując, że trudni się on handlem: „Przypominasz [...] takiego, co tam i sam jeżdżąc okrętem o wielu wiosłach, kieruje żeglarzami uprawiającymi kupiectwo, pamięta o ładunku, dogląda targów i drapieżnych zysków.”⁹. Kilka wieków później Arystoteles przekonywał, że państwo nigdy nie powinno angażować się w handel dla zysku i może to czynić wyłącznie w przypadku braku samowystarczalności, a same transakcje powinny dokonywać się na targowisku ulokowanym blisko portu – z dala od rynku, na którym spotykają się obywatele¹⁰. Równie dobrze udokumentowana jest zła reputacja kupców w starożytnym Rzymie czy w średniowiecznej Europie, jak również w odleglejszych kręgach kulturowych – na przykład w starożytnych Chinach.

Dowodzi to, że wysoki status ekonomiczny nie pociągał za sobą wzrostu statusu politycznego, a nierzadko prowadził wręcz do jego osłabienia. Gromadzenie zbyt wielkiego majątku świadczyło bowiem o niedostatecznej hojności, a skłonność do bogacenia się kosztem innych sugerowała brak cnoty. Dlatego też największe odium spadało na otwarcie łamiących zasady wzajemności lichwiarzy, co widać wyraźnie w Koranie: „A ci, którzy pożerają lichwę, / nie powstaną inaczej, niż powstaje ten, / którego przewrócił szatan przez dotknięcie. / Tak jest, ponieważ oni mówią: / «Handel jest podobny do lichwy». / Lecz Bóg dozwolił handel, a zakazał lichwy”¹¹. Prowadzi nas to do wniosku, że na gruncie gospodarki darów status polityczny i ekonomiczny są swoście przeciwstawne. Sprawowanie władzy wymaga hojności względem wspólnoty i wiąże się z utratą majątku, a gromadzenie bogactwa i dążenie do zysku pozbawia uznania społecznego. Jak ujmuje to Sahlins, nierówności polityczne stanowią tu sposób organizacji nierówności ekonomicznych¹². System instytucjonalny gospodarki darów skłania bowiem do deakumulacji dóbr materialnych na rzecz współobywateli w zamian za niematerialny prestiż, co prowadzi do zapewnienia pokoju i dobrobytu wewnątrz wspólnoty.

⁸ Por. Sahlins, dz. cyt., s. 195.

⁹ Homer, *Odyseja*, Pieśń VIII, tłum. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 128.

¹⁰ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1327a, 1331a-b, tłum. L. Piotrowicz, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław 1953, s. 238n., 251-253.

¹¹ Koran, sura 2, w. 275, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 56.

¹² Por. Sahlins, dz. cyt., s. 205.

SPRAWIEDLIWOŚĆ WZAJEMNA

Autorzy przednowocześni – od Platona i Arystotelesa, przez Cyserona i Senekę, aż po Augustyna i Tomasza z Akwinu – doskonale zdawali sobie sprawę z centralnego znaczenia wymiany darów w relacjach społecznych. Nie powinno zatem dziwić, że niezwykle trafne ujęcie mechanizmu rządzącego gospodarką darów znajdujemy już w teorii sprawiedliwości wzajemnej Stagiiryty. W punkcie wyjścia przyjmuje on założenie, że ludzie są z natury nierówni i zależni od siebie nawzajem¹³. Jednocześnie wskazuje jednak, że sprawiedliwe państwo wymaga przyjaźni obywatelskiej, która jest możliwa wyłącznie między równymi sobie obywatelami¹⁴. Jednym z podstawowych zadań polityki okazuje się zatem przekształcenie naturalnych nierówności w pewną formę równości.

W swoich pismach Arystoteles rozróżnia równość arytmetyczną i równość proporcjonalną. Pierwsza z nich jest rezultatem wymiany między równymi sobie stronami, które oczekują od siebie tego samego. Taki rodzaj relacji jest stosunkowo łatwy do osiągnięcia, ale równie łatwo ulega rozpadowi, gdy jedna ze stron nie jest w stanie wypełnić swoich zobowiązań. Z tego powodu równość arytmetyczna nie może stanowić źródła przyjaźni obywatelskiej. Należy raczej zwrócić się ku równości proporcjonalnej, która – paradoksalnie – występuje między nierównymi sobie stronami oczekującymi od siebie różnych i niewspółmiernych dóbr.

Jak zatem możemy zapewnić równość wymiany dóbr, które nie dają się łatwo porównać¹⁵? Arystoteles wskazuje, że służy do tego pieniądź, który pozwala na precyzyjne porównanie wartości dwóch towarów, ale natychmiast dodaje, że pieniądź jest jedynie środkiem zastępczym wobec właściwej miary dóbr, a mianowicie potrzeby¹⁶. W tej perspektywie wymiana może zostać uznana za sprawiedliwą nie wtedy, gdy wartość pieniężna dóbr okazała się równa, ale jedynie wówczas, gdy potrzeby obu stron zostały proporcjonalnie zaspokojone. W praktyce oznacza to, że w przypadku wymiany między stroną zamożną a stroną ubogą na tej pierwszej ciąży obowiązek wykazania się hojnością i zapewnienia tej drugiej środków utrzymania. Zobowiązanie to stwarza jednak ryzyko, że strona zamożna straci na takiej wymianie, co

¹³ Por. Arystoteles, dz. cyt., 1252-1253, s. 25-33.

¹⁴ Tenże, *Etyka eudemejska*, 1235a-1254b, tłum. W. Wróblewski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 455-485.

¹⁵ Zob. R.L. Gallagher, *Incommensurability in Aristotle's Theory of Reciprocal Justice*, „British Journal for the History of Philosophy” 20(2012) nr 4, s. 667-701.

¹⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1132b-1133b, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1982, s. 175-181.

mogłoby zagrażać przyjaźni obywatelskiej. Strona słabsza musi zatem w jakiś sposób odpłacić za otrzymane wsparcie. Z tego powodu Arystoteles wprowadza dodatkowy element wymiany, umożliwiający wyrównanie relacji. Jest nim „cześć”, która sprawia, że podczas gdy strona uboga zaspokaja swoje potrzeby materialne, strona zamożna otrzymuje proporcjonalny do swojej hojności prestiż, zaspokajając potrzebę uznania społecznego¹⁷.

Arystoteles traktuje zatem uznanie społeczne jako konstytutywny element wymiany dóbr, który pozwala na podtrzymanie przyjaźni obywatelskiej, a tym samym na osiągnięcie sprawiedliwości społecznej. Co więcej, ściśle odróżnia on prestiż od zysków materialnych. Jak czytamy w *Etyce nikomachejskiej*: „Niepodobna bowiem, by ktoś ze wspólnego dobra czerpał i korzyść, i cześć, gdyż nikt nie zniesie tego, by pod każdym względem w gorszym był położeniu; tym więc, co ponoszą uszczerbek na majątku, okazuje się cześć, a tym, co skłonni są przyjmować wynagrodzenie, zapewnia się dochody [...] bo nagrodą dzielności i dobroczynności jest cześć, a pomocą w potrzebie jest zysk”¹⁸. Nie ulega wątpliwości, że znajdujemy tu dokładnie ten sam mechanizm, który ponad dwa tysiące lat później opisali antropologowie: wysoka pozycja społeczna wymaga hojności i nieustannej deakumulacji, a szukanie korzyści majątkowej w relacjach wymiany pociąga za sobą utratę statusu.

RÓWNOŚĆ NOWOCZESNA

W społeczeństwach przednowoczesnych dominującym systemem dystrybucji dóbr była zatem gospodarka darów, na gruncie której status polityczny i ekonomiczny pozostawały swoiście rozdzielone. Przeanalizujemy w tym punkcie zmiany, które nastąpiły wraz z rozwojem gospodarki kapitalistycznej. Nie ulega wątpliwości, że wraz z rozwojem handlu, bogaceniem się miast, wzrostem znaczenia obrotu pieniężnego i postępującą globalizacją, instytucja daru zaczęła tracić na znaczeniu i ostatecznie uległa marginalizacji w rezultacie systemu kolonialnego i rewolucji przemysłowej. Trudno oczywiście szczegółowo omawiać wszystkie wymienione przemiany, ale zwrócimy uwagę na ich kluczowe konsekwencje.

Przede wszystkim nowoczesność przyniosła stopniowy zanik tradycyjnych hierarchii społecznych. Rewolucje polityczne w Anglii, Stanach Zjednoczonych oraz we Francji otworzyły drogę dla reform ustrojowych ograniczających władzę króla i arystokracji na korzyść burżuazji. W ich następstwie kolejne państwa zaczęły przekształcać się w monarchie konstytucyjne bądź w re-

¹⁷ Por. tamże, 1163a-b, s. 318-320.

¹⁸ Tamże, 1163b, s. 319.

publiki, dopuszczając do udziału we władzy coraz większą część populacji, a w wieku dwudziestym doszło do formalnego zrównania statusu politycznego wszystkich obywateli. Tym samym dokonało się przejście od społeczeństwa stanowego, opartego na tradycyjnych symbolach statusowych, do społeczeństwa klasowego, w którym dominującą rolę odgrywa kryterium majątkowe. Można zatem stwierdzić, że nierówności polityczne w społeczeństwach nowoczesnych wyraźnie malały.

Wbrew popularnym wyobrażeniom procesowi demokratyzacji nie towarzyszył jednak wzrost równości ekonomicznej. Dane historyczne jednoznacznie zaprzeczają ideologicznym narracjom o wyjściu ludzkości z zawnionego ubóstwa czy o kapitalistycznym przypływie „podnoszącym wszystkie łodzie”¹⁹. Wszystko wskazuje na to, że działo się dokładnie odwrotnie²⁰. Na całym świecie lokalne gospodarki darów zostały podporządkowane reżimom kolonialnym, co doprowadziło do rozpadu dotychczasowych systemów wsparcia nabudowanych na wzajemności. Rdzenni mieszkańcy okupowanych terytoriów byli nierzadko zmuszani do pracy na rzecz europejskich imperiów lub sprzedawani w niewolę, a regionalne zasoby grabiono na niespotykaną skalę. Jednocześnie próby „cywilizowania” kultur pozaeuropejskich doprowadziły do dekulturacji i wyrugowania systemów symbolicznych, dzięki którym gospodarka darów mogła funkcjonować. W rezultacie status ekonomiczny zdecydowanej większości autochtonów skrajnie się obniżył, a zyski kolonialne trafiały niemal wyłącznie do europejskich elit. Według najnowszych szacunków w Indiach – prawdopodobnie największej gospodarce szesnastego stulecia – odsetek osób żyjących w skrajnym ubóstwie wzrósł od około dziesięciu procent w roku 1600 roku do ponad pięćdziesięciu w 1950²¹. Podobne tendencje znajdziemy również w innych koloniach, choć oczywiście należy pamiętać, że kwestie te pozostają trudne do zmierzenia i mogą istotnie różnić się w zależności od danego terytorium.

O ile trudno wątpić, że narodziny gospodarki kapitalistycznej okazały się tragiczne w skutkach dla obszarów kolonialnych, o tyle często można spotkać się z przekonaniem, że sytuacja ekonomiczna większości Europejczy-

¹⁹ Zob. D.N. McCloskey, *The Great Enrichment: A Humanistic and Social Scientific Account*, „Scandinavian Economic History Review” 64(2016) nr 1, s. 6-18; S.C. Radelet, *The Great Purge: The Ascent of the Developing World*, Simon & Schuster, New York 2016.

²⁰ Zob. D. Sullivan, J. Hickel, *Capitalism and Extreme Poverty: A Global Analysis of Real Wages, Human Height, and Mortality Since the Long 16th Century*, „World Development” 161(2023), <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X22002169>; R.C. Allen, *Poverty and the Labor Market: Today and Yesterday*, „Annual Review of Economics” 12(2020), s. 107-134; Ch.H. Feinstein, *Pessimism Perpetuated: Real Wages and the Standard of Living in Britain during and after the Industrial Revolution*, „The Journal of Economic History” 58(1998) nr 3, s. 625-658.

²¹ Zob. Sullivan, Hickel, dz. cyt.

ków uległa w wyniku tego procesu poprawie. Nierówności rosły jednak nawet w imperiach kolonialnych, doświadczających bezprecedensowego wzrostu gospodarczego. Weźmy za przykład największego beneficjenta kolonializmu – Wielką Brytanię²². Nasilający się od piętnastego wieku proces grodzenia pól, czyli prywatyzacji ziemi, która dotąd stanowiła dobro wspólne miejscowych społeczności, doprowadził do zerwania lokalnych sieci wzajemności. W rezultacie znaczna część populacji wiejskiej została pozbawiona środków utrzymania i została zmuszona do migracji do miast w celu podjęcia ciężkiej i niskopłatnej pracy w fabrykach doby przemysłowej. Tworząca się w ten sposób klasa robotnicza żyła w fatalnych warunkach, a plony jej pracy trafiały głównie w ręce właścicieli środków produkcji, którzy dorobili się fortun, podczas gdy szeroka podstawa piramidy społecznej doświadczyła dotkliwej pauperyzacji. Jeśli nawet weźmiemy pod uwagę bezwzględny wzrost zarobków robotników brytyjskich w osiemnastym i dziewiętnastym wieku, to trzeba stwierdzić, że ich relatywny status ekonomiczny uległ wyraźnemu pogorszeniu. W innych krajach europejskich sytuacja klasy robotniczej była zaś często wyraźnie gorsza²³.

Można zatem postawić tezę, że gospodarka kapitalistyczna przyniosła ze sobą wzrost nierówności ekonomicznych, i to nawet w tych państwach, które najbardziej skorzystały na wyzysku kolonialnym. Gotowi są to przyznać nawet zagorzali zwolennicy narracji o postępie²⁴. Czy jednak – jak wskazuje Thomas Piketty²⁵ – trend ten w latach 1914-1980 nie uległ odwróceniu? W istocie dwie wojny światowe, które spowodowały niewymierne zniszczenia oraz śmierć blisko stu milionów ludzi (około czterech procent całej ówczesnej populacji), jak również zagrożenie ogólnoswiatową rewolucją komunistyczną przyczyniły się do tymczasowego zmniejszenia nierówności ekonomicznych. Koniec zimnej wojny sprawił jednak, że ponownie zaczęły one gwałtownie rosnać. Według szacunków Oxfamu jeden procent najbogatszych Brytyjczyków po-

²² Zob. R.C. Allen, *Class Structure and Inequality during the Industrial Revolution: Lessons from England's Social Tables, 1688-1867*, „The Economic History Review” 72(2019) nr 1, s. 88-125; J. Madsen, H. Strulik, *Inequality and the Industrial Revolution*, „European Economic Review” 164 (2024), <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0014292124000539>; por. J. Hickel, *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*, tłum. J.P. Listwan, Karakter, Kraków 2021, s. 63-115.

²³ Zob. S. Broadberry, C. Burhop, *Real Wages and Labour Productivity in Britain and Germany, 1871-1938: A Unified Approach to the International Comparison of Living Standards*, „The Journal of Economic History” 70(2010), nr 2, s. 400-427.

²⁴ Por. S. Pinner, *Nowe oświecenie. Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*, tłum. T. Bieroń, Zys i S-ka, Poznań 2020, s. 125-152; A. Deaton, *Wielka ucieczka. Zdrowie, bogactwo i źródła nierówności*, tłum. J. Halbersztat, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 19-40.

²⁵ Por. Piketty, dz. cyt., s. 144-175.

siada obecnie więcej majątku niż siedemdziesiąt procent ich najuboższych współobywateli²⁶, a w skali globalnej stosunek ten wynosi jeden do dziewięćdziesięciu pięciu²⁷. Oznacza to, że istnieje wysokie prawdopodobieństwo, iż nierówności ekonomiczne osiągają współcześnie najwyższy poziom w historii świata. Okres powojenny okazuje się zatem raczej wyjątkiem od reguły aniżeli wskaźnikiem ogólnej tendencji, choć z pewnością służyć może jako ważny punkt odniesienia w poszukiwaniu rozwiązań obecnego kryzysu.

DEMOKRATYCZNA RYWALIZACJA

Nowoczesność przyniosła zatem odwrócenie mechanizmu charakterystycznego dla gospodarki opartej na wymianie darów. Demokratyzacja i formalne zrównanie statusu politycznego wszystkich obywateli pociągnęły za sobą gwałtowny wzrost nierówności ekonomicznych. Nawiązując do przywołanej już tezy Sahlinsa, można powiedzieć, że w okresie nowoczesności nierówności ekonomiczne stały się sposobem organizacji równości politycznej. Zanik tradycyjnych źródeł uznania społecznego otworzył bowiem drzwi dla powszechnej rywalizacji, która z konieczności nabrała charakteru ekonomicznego.

Problem ten antycypował już Thomas Hobbes w zrodzonym z refleksji na temat angielskiej wojny domowej *Lewiatanie*²⁸. Kreśląc obraz anarchicznego stanu natury, przekonywał, że przyrodzona równość wszystkich ludzi pociąga za sobą równość nadziei na realizację swoich celów i nieuchronnie prowadzi do wojny każdego z każdym, gdyż wobec braku suwerennej władzy ludzie mogą rościć sobie prawo do wszystkich rzeczy. Twierdził zatem, że równość polityczna z konieczności prowadzi do powszechnej rywalizacji²⁹. Tworzący w siedemnastym stuleciu Hobbes nie mógł jednak przewidzieć pełnych konsekwencji postępującej demokratyzacji. Uchwycił je dopiero Alexis de Tocqueville w dziele *O demokracji w Ameryce*³⁰. Analizując sytuację w nowo powstałych Stanach Zjednoczonych, odnotowuje on rozpad dawnych relacji opartych na wzajemności oraz nasilający się indywidualizm, który sprawia,

²⁶ Zob. Oxfam GB Media Centre, *Richest 1% Grab Nearly Twice as Much New Wealth as Rest of the World Put Together* (16 I 2023), Oxfam, <https://www.oxfam.org.uk/media/press-releases/richest-1-grab-nearly-twice-as-much-new-wealth-as-rest-of-the-world-put-together/>.

²⁷ Zob. J. G a n d o u r, R. R i d d e l l, N. A h m e d, *Multilateralism in an Era of Global Oligarchy: How Extreme Inequality Undermines International Cooperation* (23 IX 2024), Oxfam International, <https://www.oxfam.org/en/research/multilateralism-era-global-oligarchy>.

²⁸ Zob. T. H o b b e s, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, PWN, Kraków 1954.

²⁹ Por. tamże, s. 107-112.

³⁰ Zob. A. d e T o c q u e v i l l e, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.

że jednostki stają się niezależne, zdane na siebie i w coraz większym stopniu egoistyczne³¹. Jednocześnie zwraca uwagę na zamiłowanie Amerykanów do materialnego dobrobytu, które wynika z ich niepewności i przekonania o nietrwałości statusu ekonomicznego³². Wcześniej ani arystokracja, ani niższe warstwy społeczne nie dbały przesadnie o majątek, ponieważ tej pierwszej nie groziła jego utrata, a te drugie nie miały perspektyw na jego zdobycie. Formalne zrównanie ich statusu politycznego postawiło jednak ten stan rzeczy pod znakiem zapytania. Tym samym przygotowany został grunt pod powszechną rywalizację. Tocqueville pisze: „Kiedy wszystkie prerogatywy związane z urodzeniem i majątkiem zostaną obalone, gdy każdy ma swobodny dostęp do wszystkich zawodów i o własnych siłach może osiągnąć najwyższą pozycję w każdym z nich, wydaje się, że przed ambitnymi ludźmi otwiera się zawrotna i łatwa kariera. Chętnie wyobrażają sobie, że są powołani do wielkich przeznaczeń. Jest to jednak mniemanie błędne i doświadczenie codziennie je koryguje. Ta sama równość, która każdemu obywatelowi pozwala żywić wielkie nadzieje, sprawia, że wszyscy obywatele z osobna są słabi; ogranicza zewsząd ich siły, a jednocześnie pozwala, by rosły ich apetyty. [...] Obalili krępujące przywileje niektórych spośród swych bliźnich; teraz napotykać konkurencję ze strony wszystkich”³³.

W tym kontekście staje się jasne, dlaczego nierówności ekonomiczne stanowią naturalną konsekwencję równości politycznej. W społeczeństwie klasowym nie ma już miejsca dla charakterystycznego dla gospodarki darów rozdzielenia statusu politycznego i ekonomicznego, głównym źródłem prestiżu staje się bowiem stan posiadania. Już nie redystrybucja dóbr, ale akumulacja kapitału zapewniają uznanie i dostęp do władzy. Tym samym tradycyjna polityka zastąpiona zostaje przez ekonomię, a obywatele stają się przede wszystkim konsumentami³⁴. Ostentacyjna konsumpcja staje się najprostszym sposobem manifestacji własnego majątku w walce o pozycję społeczną. W konsekwencji przedstawiciele niższych klas nieustannie ze sobą rywalizują, starając się naśladować bogatszych od siebie. Nawet najzamożniejsi nie mogą jednak być pewni swojego uprzywilejowanego statusu, gdyż nie przynależy on do nich samych, ale wynika z majątku, bez którego znaleźliby się na dole piramidy społecznej. Nie powinno zatem dziwić, że współcześnie miliarderzy często najbardziej bezwzględnie wyzyskują pracowników, zachłannie dążąc do nieustannego pomnażania swoich fortun. Im wyższy status majątkowy i społeczny, tym większy strach przed jego utratą.

³¹ Por. tamże, s. s. 481-483.

³² Por. tamże, s. 505n.

³³ Tamże, s. 512n. Por. R. Girard, *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 121-145.

³⁴ Por. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford 1990, s. 263-277.

RÓWNOŚĆ WE WSPÓŁCZESNYM USTROJU MIESZANYM

Dotychczasowa analiza prowadzi do niewygodnego wniosku, że równość polityczna i ekonomiczna nie idą ze sobą w parze. Gdy jedna z nich się wzmacnia, druga ulega osłabieniu. Czy oznacza to, że jesteśmy zmuszeni zaakceptować rosnące nierówności ekonomiczne? A może pozostaje nam jedynie nostalgiczny reakcjonizm? Aby uniknąć tego rodzaju pochopnych konstatacji, przyjrzyjmy się postawionemu przed nami problemowi przez pryzmat klasycznej typologii rządów.

Za Arystotelesem możemy wyróżnić trzy właściwe formy rządów: (1) „rządy jednego”, czyli władzę królewską, (2) „rządy niewielu”, czyli władzę arystokratyczną, oraz (3) „rządy wielu”, czyli władzę demokratyczną³⁵. W praktyce jednak żadnej z nich nie spotykamy w postaci czystej, współwystępują one natomiast ze sobą, stanowiąc ustrój mieszany. Dzięki temu władza zostaje rozproszona pomiędzy liczne instytucje, co zapewniać ma równowagę władz i ich wzajemną kontrolę, zabezpieczając tym samym przed deformacją ustroju w formę zwyrodniałą – tyranie, oligarchię czy ochlokrację. Model ten został spopularyzowany przez Polibiusza, który zastosował go do opisu ustroju republiki rzymskiej. Następnie zaś model ów stał się wzorem nie tylko dla średniowiecznych monarchii, ale również dla nowoczesnych republik. Współcześnie „władzę jednego” sprawują prezydenci lub premierzy, „władzę niewielu” – parlamentarzyści czy sędziowie, a „władzę wielu” – obywatele biorący udział w wyborach i referendum. W tej perspektywie rewolucje polityczne w Europie wcale nie przyniosły radykalnej transformacji ustrojowej – przekształcenia czystej monarchii w czystą demokrację – ale raczej zreformowały dotychczasowy ustrój mieszany. Choć bowiem zakres władzy ludu uległ istotnemu poszerzeniu, to, wbrew pozorom, władza obecnych głów państw pod wieloma względami nie ustępuje władzy dawnych królów, a przywileje dzisiejszych elit nie odbiegają dalece od przywilejów niegdysiejszej arystokracji³⁶. Przyjmując ten punkt widzenia, przyjrzyjmy się każdemu z elementów współczesnego ustroju mieszanego w kontekście omawianego problemu.

Bardzo często kwestię nierówności ekonomicznych łączy się z kryzysem demokracji spowodowanym niewspółmiernie dużym wpływem politycznym wąskiej grupy ludzi najbogatszych, którzy zakulisowo dyktują korzystne dla siebie rozwiązania ustawodawcze. W konsekwencji naturalnym remedium wydaje się jeszcze głębsza demokratyzacja – powszechna partycypacja obywatel-

³⁵ Por. Arystoteles, *Polityka*, 1279a, s. 89-91.

³⁶ Zob. M.H. Hansen, *The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy*, „History of Political Thought” 31(2010), nr 3, s. 509-531.

ska czy wręcz wprowadzenie demokracji bezpośredniej, która ostatecznie odda władzę w ręce prawdziwego suwerena: ludu. Choć argument ten nie jest zupełnie pozbawiony racji, to pozostaje naiwny. Jak zostało ukazane, intensyfikacja równości politycznej wyrażająca się w powiększaniu „władzy wielu” nie tylko nie redukuje nierówności ekonomicznych, ale wręcz je nasila. Wbrew teorii racjonalnego wyboru wyborcy nie dążą bowiem do maksymalizacji swoich korzyści, ale pozostają uwikłani w demokratyczną rywalizację, w której gotowi są ponieść nawet bardzo wysokie straty. Dobrze widać to na przykładzie skłonności uboższej części społeczeństwa do popierania partii politycznych opowiadających się za najbardziej liberalną polityką gospodarczą, która bezpośrednio wpływa na pogorszenie ich własnej sytuacji³⁷. Powszechny udział we władzy nie może zatem gwarantować większej równości ekonomicznej.

Z tego powodu nadzieje na rozwiązanie problemu często pokładane są we „władzy jednego”, czyli w reprezentowanym przez rząd państwie. Podejście to również nie jest bezpodstawne. Wszak kluczowe dla walki z nierównościami ekonomicznymi reformy, takie jak zmiana systemu podatkowego czy rozbudowa systemu pomocy społecznej, wymagają zaangażowania władzy centralnej. Co więcej dwudziestowieczna „wielka redystrybucja” – stawiana za wzór przez Piketty’ego – również przeprowadzona została przez instytucje państwowe³⁸. W ocenie roli rządu należy jednak być ostrożnym, gdyż łatwo pomylić przyczynę ze skutkiem. Wszak powojenne reformy nie wynikały z wyjątkowego egalitaryzmu ówczesnych władz ani z nagłej zmiany preferencji wyborczych po stronie obywateli. Źródła tych przemian upatrywać należy raczej w wyjątkowych okolicznościach – zimnej wojnie i groźbie rewolucji komunistycznej – które umożliwiły związkom zawodowym skuteczną walkę o prawa pracownicze i budowę państwa opiekuńczego. Gdy tylko sytuacja uległa zmianie, rządy państw zaczęły aktywnie zwalczać organizacje pracownicze i deregulować gospodarkę. W Stanach Zjednoczonych Ronald Reagan symbolicznie przełamał siłę związków zawodowych, gdy w roku 1981 bezwzględnie stłumił strajk kontrolerów lotów, zwalniając prawie wszystkich protestujących i zastępując ich między innymi niewykwalifikowanymi pracownikami oraz personelem wojskowym³⁹. W Wielkiej Brytanii zaś Margaret Thatcher otwarcie

³⁷ Zob. N. Jiménez-Jiménez, E. Molls, A. Solano-García, *Don't Shoot Yourself in the Foot! A (Real-effort Task) Experiment on Income Redistribution and Voting*, „European Journal of Political Economy” 78(2023), Science Direct, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0176268022001288>.

³⁸ Por. Piketty, dz. cyt., s. 144-175.

³⁹ Por. J.A. McCartin, *Collision Course: Ronald Reagan, the Air Traffic Controllers, and the Strike That Changed America*, Oxford University Press, New York 2011, s. 300-327.

naznaczyła związkowców jako „wrogów wewnętrznych”⁴⁰ państwa i zaczęła intensywnie ograniczać ich prawa. Inne państwa poszły ich śladem i po upadku muru berlińskiego związki zawodowe marginalizowane były nawet przez rządy formalnie lewicowe. Od tego momentu nic nie mogło już powstrzymać gwałtownego wzrostu nierówności ekonomicznych. Wszystko to ukazuje, że „władza jednego” nie może być strażnikiem równości ekonomicznej. Z jednej strony podlega on bowiem nieustannej presji wyborczej, z drugiej zaś nieuchronnie dąży do powiększania zakresu swoich kompetencji i do ich centralizacji.

Ani władza demokratyczna, ani władza królewska nie chronią zatem przed nierównościami ekonomicznymi. Czy może to uczynić władza arystokratyczna? Jej współczesny obraz z pewnością nie napawa nadzieją. Zaufanie do polityków i sędziów konsekwentnie spada i osiąga rekordowo niskie poziomy⁴¹, a podobny trend dotyczy również reputacji elit finansowych. Wiele wskazuje na to, że nie mamy dziś do czynienia z kryzysem demokracji, ale właśnie z kryzysem „władzy niewielu”. Łatwą pokusą w tej sytuacji staje się szukanie rozwiązania w różnych formach merytokracji – technokracji czy epistokracji – oddającej władzę w ręce ekspertów. Postulaty takie pozostają jednak zbyt głęboko osadzone w optyce indywidualistycznej i zaniedbany pozostaje w nich wymiar kluczowy dla dawnej arystokracji, a mianowicie głębokie zakorzenienie w relacjach wzajemności. Dlatego też powinniśmy raczej poszukiwać owych „niewielu”, którzy rzeczywiście reprezentują szersze wspólnoty i w nowy sposób realizują imperatyw hojności. W tym kontekście za wzór służyć nam mogą liderzy wspomnianych już związków zawodowych, którzy skutecznie zabiegali o interesy pracowników, regularnie zdobywając ważne stanowiska polityczne. Wskazać można również na przedstawicieli Kościołów, którzy nierzadko opierali się przemocy państwa i kapitału, stając po stronie osób wykluczonych. Jeszcze innym przykładem mogą być aktywiści ekologiczni, którzy ryzykują utratę zdrowia i ograniczenie wolności w imię dobra publicznego. Osoby takie nie są wybierane demokratycznie, a swój status polityczny uzyskują poprzez zasługi dla wspólnoty – hojne poświęcenie czasu, zdrowia czy środków finansowych. Co więcej, ich uprzywilejowana pozycja nie jest zasługą ich samych, ale stanowi pochodną zakorzenienia w reprezentowanej przez nich grupie. Są to zatem osoby w najbardziej tradycyjny sposób szlachetne, które mogłyby konstituować nową klasę szlachecką.

⁴⁰ M. Thatcher, *Speech to 1922 Committee („The Enemy Within”)* (19 VII 1984), Margaret Thatcher Foundation, <https://www.margaretthatcher.org/document%2F105563>. Tłum. fragm. – J.G.

⁴¹ Zob. np. IPSOS UK, *Veracity Index 2024*, IPSOS, https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2024-11/Veracity%20index%202024_v1_.pdf; B. Vigers, L. Saad, *Americans Pass Judgment on Their Courts*, Gallup, <https://news.gallup.com/poll/653897/americans-pass-judgment-courts.aspx>; K. Daniel, *Kryzys społecznego zaufania do sądów*, „Studia Socjologiczne” 2007, nr 2(185), s. 61-82.

NOWA GOSPODARKA OPARTA NA WYMIANIE DARÓW

Opisane ujęcie pozwala dostrzec konsekwencje analizy zaprezentowanej wcześniej. Jeśli wzrost równości politycznej pociąga za sobą intensyfikację nierówności ekonomicznych, to naturalnym rozwiązaniem wydaje się ograniczenie równości politycznej wyrażającej się we „władzy wielu”. Może ono przybrać formę wzmocnienia władzy rządu, którego udział jest konieczny w przypadku wszelkiej głębokiej reformy politycznej, aczkolwiek tego rodzaju rozwiązanie łatwo może zwrócić się przeciwko najmniej uprzywilejowanym, o czym dobitnie przekonuje nas historia. Alternatywnie można również podjąć się naprawy „władzy niewielu”, która znajduje się obecnie w kryzysie. Wymagałoby to wzmocnienia roli organizacji pośredniczących między obywatelami a państwem: samorządów, spółdzielni, związków zawodowych, stowarzyszeń, uniwersytetów czy Kościołów. Tego rodzaju instytucje ucieleśniają zasadę wzajemności i zabezpieczają interesy swoich członków skuteczniej, niż czyni to państwo. Co więcej, są one w mniejszym stopniu podatne na zmienne trendy polityczne, koncentrują się bowiem na realizacji konkretnych postulatów. Dzięki temu są najlepiej predysponowane, aby ograniczać nierówności ekonomiczne. Z jednej strony zastępują demokratyczną rywalizację kooperacją, z drugiej zaś chronią przed nadużyciami władzy centralnej i są w stanie wymusić przeprowadzenie potrzebnych reform. Oczywiście rozwiązanie takie wymagałoby szerokiej mobilizacji i masowego członkostwa obywateli w tego rodzaju organizacjach. Mimo to rozwiązanie takie wydaje się znacznie bardziej prawdopodobne niż nagła zmiana preferencji wyborczych obywateli lub niewymuszone przeprowadzenie trudnych reform przez bohaterski rząd.

Położenie nacisku na tak pojętą „władzę niewielu” pozwoliłoby na odnowę charakterystycznego dla gospodarki opartej na wymianie darów mechanizmu, wiążącego hojność z uznaniem społecznym. Wszak pozycja polityczna liderów różnego rodzaju zrzeszeń zwykle bezpośrednio wynika z ich zaangażowania i poświęcenia. Podobnie uprzywilejowany status naukowców, artystów czy sportowców jest pochodną ich zasług dla społeczeństwa, nawet jeśli nie reprezentują oni żadnych grup sformalizowanych. W kontekście nierówności ekonomicznych kluczowa może się jednak okazać najbardziej dosłowna forma hojności. Z tego powodu należy dążyć do rekonceptualizacji podatku jako daru. Współcześnie najbogatsi płacą najniższe podatki⁴², a jednocześnie w najwyższym stopniu korzystają z subsydiów państwowych⁴³, pomnażając

⁴² Zob. J. Eisinger, J. Ernsthausen, P. Kiel, *The Secret IRS Files: Trove of Never-Before-Seen Records Reveal How the Wealthiest Avoid Income Tax*, ProPublica, <https://www.propublica.org/article/the-secret-irs-files-trove-of-never-before-seen-records-reveal-how-the-wealthiest-avoid-income-tax>.

⁴³ Zob. A. Niranjan, *Revealed: Billionaires are „Ultimate Beneficiaries” Linked to €3bn of EU Farming Subsidies*, „The Guardian” z 3 XI 2024, The Guardian, <https://www.theguardian>.

swoje fortuny kosztem dobra wspólnego. Mimo to wciąż cieszą się uznaniem społecznym i politycznymi wpływami. Jak słusznie wskazywał Arystoteles, sytuacja taka jest jawnie niesprawiedliwa. Wobec tego, zamiast koncentrować się na wielkości majątku, powinniśmy zacząć nagradzać prestiżem tych, którzy wnieśli największy wkład do wspólnego budżetu. Fetyszystyczne rankingi najbogatszych muszą ustąpić listom największych podatników, których hojność – nawet jeśli prawnie sformalizowana – przynosi konkretne korzyści wspólnocie. W tym właśnie duchu działają grupy w rodzaju Patriotic Millionaires⁴⁴, taxmenow⁴⁵ czy Millionaires For Humanity⁴⁶, zrzeszające milionerów domagających się płacenia wyższych podatków⁴⁷. Dopiero gdy podatki zostaną powiązane z prestiżem i rozpoznane społecznie jako dar na rzecz wspólnoty, a nie przykra konieczność czy kradzież ze strony państwa, będziemy mieli szansę na istotną redukcję nierówności ekonomicznych. Żadne formy filantropii czy działalności charytatywnej nie mogą zastąpić podatków w tej funkcji, gdyż mają one z istoty charakter arbitralny, a współcześnie służą przede wszystkim jako narzędzie unikania opodatkowania.

Zmianie myślenia o podatkach muszą oczywiście towarzyszyć zmiany prawne i instytucjonalne, które zagwarantują większą transparentność przepływu pieniądza, ułatwią współpracę międzynarodową i umożliwią walkę z rajami podatkowymi. Chociaż często mamy do czynienia z pesymistycznym poglądem, że reformy tego rodzaju są niemożliwe, już dzisiaj jednak dysponujemy rozwiązaniami, które mogłyby przynajmniej w pewnym zakresie rozwiązać omawiane tu kwestie. Jako przykład posłużyć może projekt globalnego podatku dla najbogatszych, przygotowany przez Gabriela Zucmana na zlecenie rządu brazylijskiego⁴⁸. Jedyne czego brakuje to wola polityczna, konieczna do wprowadzenia tych zmian.

*

Jak starałem się wykazać w toku wywodu, równość polityczna i ekonomiczna są sobie w pewien sposób przeciwstawne. Na przestrzeni wieków w różny sposób próbowano radzić sobie z tym napięciem. Społeczeństwa przednowoczesne starały się ograniczać nierówności ekonomiczne poprzez

com/environment/2024/nov/03/revealed-billionaires-ultimate-beneficiaries-linked-to-eu-farming-subsidies.

⁴⁴ Zob. Patriotic Millionaires, <https://patrioticmillionaires.org/>.

⁴⁵ Zob. taxmenow, <https://www.taxmenow.eu/>.

⁴⁶ Zob. Millionaires for Humanity, <https://millionairesforhumanity.org/>.

⁴⁷ Zob. Patriotic Millionaires, TaxMeNow, Millionaires for Humanity, Oxfam, *Proud to Pay More: 2024 Report*, <https://static1.squarespace.com/static/652d98fc798aeb069ceee397/t/65a6a186b0b007ae861f7ec/1705419146513/2024+Report.pdf>.

⁴⁸ Zob. G. Zucman, *A Blueprint for a Coordinated Minimum Effective Taxation Standard for Ultra-high-net-worth Individuals*, HAL SHS, <https://shs.hal.science/halshs-04947409v1>.

powiązanie hojności z prestiżem i pozycją polityczną, co doprowadziło do wykształcenia względnie sztywnej hierarchii społecznej. Społeczeństwa nowoczesne położyły zaś nacisk na równość polityczną w nadziei, że wzmożona rywalizacja ekonomiczna ostatecznie doprowadzi do poprawy sytuacji wszystkich obywateli. Niestety doprowadziło to do wytworzenia skrajnych nierówności ekonomicznych, które stają się obecnie poważnym problemem. Z tego powodu powinniśmy uczyć się od dawnych gospodarek opartych na wymianie darów i poszukiwać współczesnych form wzajemności, które pomogą nam zażegnać ten kryzys.

Oczywiście zaproponowane tu rozwiązania w żadnym stopniu nie wieńczą poszukiwań. Mają one jedynie wskazać pewien ogólny kierunek potrzebnych reform, zachęcając do dalszej refleksji i debaty. Dominujące narracje wokół nierówności ekonomicznych często koncentrują się bowiem na relacji między „władzą wielu”, stanowiącą agregację preferencji indywidualnych obywateli, a „władzą jednego”, w której rzekomo ucieleśnia się wola powszechna. W rezultacie niemal niewidoczny staje się głęboki kryzys „władzy niewielu”, który stanowi jedną z głównych przyczyn występowania rekordowych nierówności ekonomicznych. Konieczna jest zatem reorientacja dyskusji, której powinno towarzyszyć odejście od przeciwnego dążenia do dalszej demokratyzacji na rzecz budowy „nowej arystokracji”, rzeczywiście realizującej starą zasadę noblesse oblige.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Allen, Robert C. “Class Structure and Inequality during the Industrial Revolution: Lessons from England’s Social Tables, 1688–1867.” *The Economic History Review* 72, no. 1 (2019): 88–125.
- Allen, Robert C. 2020. “Poverty and the Labor Market: Today and Yesterday.” *Annual Review of Economics* 12 (2020): 107–34.
- Arystoteles. “Etyka eudemejska.” Translated by Witold Wróblewski. In *Arystoteles, Dzieła wszystkie*. Vol. 5. Translated by Daniela Gromska, Leopold Regner, and Witold Wróblewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- Arystoteles. *Etyka nikomachejska*. Translated by Daniela Gromska. Warszawa: PWN, 1982.
- Arystoteles. *Polityka*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1953.
- Boas, Franz. “The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians.” In *Report of the United States National Museum for the Year Ending June 30, 1895*. Washington, Gvt., 1895.

- Boas, Franz. "The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians." In *Report of the United States National Museum for the Year Ending June 30, 1895*. Smithsonian Libraries and Archives, <https://hdl.handle.net/10088/29967>.
- Broadberry, Stephen, and Carsten Burhop. "Real Wages and Labour Productivity in Britain and Germany, 1871-1938: A Unified Approach to the International Comparison of Living Standards." *The Journal of Economic History* 70, no. 2 (2010): 400–27.
- Chancel, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, et al. *World Inequality Report 2022*. np: World Inequality Lab, 2022.
- Chancel, Lucas, Thomas Piketty, Emmanuel Saez, et al. *World Inequality Report 2022*. World Inequality Lab, <https://wir2022.wid.world/>.
- Cutler, Anthony. "Gifts and Gift Exchange as Aspects of the Byzantine, Arab, and Related Economies." *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001): 247–78.
- Daniel, Krystyna. Kryzys społecznego zaufania do sądów. "Studia Socjologiczne," no. 2 (185) (2007): 61–82.
- Deaton, Angus. *Wielka ucieczka: Zdrowie, bogactwo i źródła nierówności*. Translated by Jan Halbersztat. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016.
- Eisinger, Jesse, Jeff Ernsthansen, and Paul Kiel. "The Secret IRS Files: Trove of Never-Before-Seen Records Reveal How the Wealthiest Avoid Income Tax." ProPublica. <https://www.propublica.org/article/the-secret-irs-files-trove-of-never-before-seen-records-reveal-how-the-wealthiest-avoid-income-tax>.
- Feinstein, Charles H. "Pessimism Perpetuated: Real Wages and the Standard of Living in Britain during and after the Industrial Revolution." *The Journal of Economic History* 58, no. 3 (1998): 625–58.
- Gallagher, Robert L. "Incommensurability in Aristotle's Theory of Reciprocal Justice." *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 4 (2012): 667–701.
- Gandour, Jackson, Rebecca Riddell, and Nabil Ahmed. "Multilateralism in an Era of Global Oligarchy: How Extreme Inequality Undermines International Cooperation." September 23, 2024. Oxfam International, <https://www.oxfam.org/en/research/multilateralism-era-global-oligarchy>.
- Girard, René. *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Translated by Karolina Kot. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Graeber, David. *Dług: Pierwsze pięć tysięcy lat*. Translated by Bartosz Kuźniarz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2018.
- Hansen, Mogens Herman. "The Mixed Constitution Versus the Separation of Powers: Monarchical and Aristocratic Aspects of Modern Democracy." *History of Political Thought* 31, no. 3 (2010): 509–31.
- Hickel, Jason. *Mniej znaczy lepiej: O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*. Translated by Jerzy Paweł Listwan. Kraków: Karakter, 2021.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski. Kraków: PWN, 1954.
- Homer. *Odyseja*. Translated by Jan Parandowski. Warszawa: Czytelnik, 1967.

- IPSOS UK. "Veracity Index 2024." IPSOS, https://www.ipsos.com/sites/default/files/ct/news/documents/2024-11/Veracity%20index%202024_v1_.pdf.
- Jiménez-Jiménez, Natalia, Elena Molis, and Angel Solano-García. "Don't Shoot Yourself in the Foot! A (Real-effort task) Experiment on Income Redistribution and Voting." *European Journal of Political Economy* 78 (2023). Science Direct, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0176268022001288>.
- Koran. Translated by Józef Bielawski. Warszawa: PIW: 1986.
- McCartin, Joseph A. *Collision Course: Ronald Reagan, the Air Traffic Controllers, and the Strike That Changed America*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Macpherson, Crawford B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Madsen, Jakob, and Holder Strulik. "Inequality and the Industrial Revolution." *European Economic Review* 164 (2024). Science Direct, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0014292124000539>
- Mauss, Marcel. "Szkic o darze." In Mauss, *Socjologia i antropologia*. Translated by Marcin Król, Krzysztof Pomian, and Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- McCloskey, Deirdre Nansen. "The Great Enrichment: A Humanistic and Social Scientific Account." *Scandinavian Economic History Review* 64, no. 1 (2016): 6–18.
- Millionaires for Humanity. <https://millionairesforhumanity.org/>.
- Morris, Ian. "Gift and Commodity in Archaic Greece." *Man* 21, no. 1 (1986): 1–17.
- Niranjana, Ajit. "Revealed: Billionaires are 'Ultimate Beneficiaries' Linked to €3bn of EU Farming Subsidies." *The Guardian*. November 3, 2024. The Guardian, <https://www.theguardian.com/environment/2024/nov/03/revealed-billionaires-ultimate-beneficiaries-linked-to-eu-farming-subsidies>.
- Oxfam GB Media Centre. "Richest 1% Grab Nearly Twice as Much New Wealth as Rest of the World Put Together." January 16, 2023. Oxfam, <https://www.oxfam.org.uk/media/press-releases/richest-1-grab-nearly-twice-as-much-new-wealth-as-rest-of-the-world-put-together/>.
- Patriotic Millionaires. <https://patrioticmillionaires.org/>.
- Patriotic Millionaires, TaxMeNow, Millionaires for Humanity, and Oxfam. *Proud to Pay More: 2024 Report*. <https://static1.squarespace.com/static/652d98fc798aeb069ceee397/t/65a6a186bb0b007ae861f7ec/1705419146513/2024+Report.pdf>.
- Piketty, Thomas. *Krótko historia równości*. Translated by Joanna Stryczyk. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2023.
- Pinker, Steven. *Nowe oświecenie: Argumenty za rozumem, nauką, humanizmem i postępem*. Translated by Tomasz Bieroń. Poznań: Zysk i S-ka, 2020.
- Polanyi, Karl. "Trade, Markets, and Money in the European Early Middle Ages." *Norwegian Archaeological Review* 11, no. 2 (1978): 92–96.
- Polanyi, Karl. *Wielka transformacja*. Translated by Maria Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Polanyi, Karl, Conrad M. Arensberg, and Harry W. Pearson, eds. *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe: The Falcon's Wing Press, 1957.

- Radelet, Steven C. *The Great Surge: The Ascent of the Developing World*. New York: Simon & Schuster, 2016.
- Riddell, Rebecca, Nabil Ahmed, Alex Maitland, et al. "Inequality Inc.: How Corporate Power Divides Our World and the Need for a New Era of Public Action." Oxfam International, <https://oi-files-d8-prod.s3.eu-west-2.amazonaws.com/s3fs-public/2024-01/Davos%202024%20Report-%20English.pdf>.
- Riddell, Rebecca, Nabil Ahmed, Alex Maitland, et al. *Inequality Inc.: How Corporate Power Divides Our World and the Need for a New Era of Public Action*. Oxford: Oxfam International, 2024.
- Sahlins, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago and New York: Aldine Atherton, 1972.
- Smith, Adam. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. Vol. 1. Translated by Oswald Einfeld and Stefan Wolff. Warszawa: Nakład Gebethnera i Wolffa, 1927.
- Sullivan, Dylan, and Jason Hickel. "Capitalism and Extreme Poverty: A Global Analysis of Real Wages, Human Height, and Mortality Since the Long 16th Century." *World Development* 161 (2023). Science Direct, <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X22002169>.
- taxmenow. <https://www.taxmenow.eu/>.
- Thatcher, Margaret. "Speech to 1922 Committee ('The Enemy Within')." July 19, 1984. Margaret Thatcher Foundation, <https://www.margaretthatcher.org/document%2F105563>.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2005.
- Vigers, Benedict, and Lydia Saad. "Americans Pass Judgment on Their Courts." Gallup, <https://news.gallup.com/poll/653897/americans-pass-judgment-courts.aspx>.
- Zhao, Xingzhi, and Chen Xue. "Semiotic Rhetoric of Gift Giving in Ancient China." *Language and Semiotic Studies* 9, no. 3 (2023): 425–42.
- Zucman, Gabriel. "A Blueprint for a Coordinated Minimum Effective Taxation Standard for Ultra-high-net-worth Individuals." HAL SHS, <https://shs.hal.science/halshs-04947409v1>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Jakub GUŻYŃSKI – Dwa rodzaje równości

DOI 10.12887/38-2025-3-151-14

Artykuł proponuje nową perspektywę w badaniu nierówności społecznych. W oparciu o ustalenia historyków gospodarki oraz naukowców społecznych przedstawione zostają dwa podstawowe modele stratyfikacji społecznej charakterystyczne dla dwóch dominujących systemów społeczno-gospodarczych: gospodarki opartej na wymianie darów oraz kapitalizmu. O ile w pierwszym

z nich redukowanie nierówności ekonomicznych idzie w parze z wytwarzaniem nierówności politycznych, o tyle w drugim niwelowanie nierówności politycznych pociąga za sobą wzrost nierówności ekonomicznych. Prowadzi to do wniosku, że między tymi dwoma rodzajami równości istnieje pewne nieusuwalne napięcie. Kwestia ta zostaje omówiona w kontekście klasycznego ujęcia ustroju mieszanego. „Władza jednego” oraz „władza wielu” okazują się niezdolne do zagwarantowania większej równości ekonomicznej, dlatego jako rozwiązanie autor proponuje reformę pogrążonej w kryzysie „władzy niewiele”.

Słowa kluczowe: równość ekonomiczna, równość polityczna, gospodarka da-rów, kapitalizm, sprawiedliwość, wzajemność

Kontakt: Katedra Filozofii i Metodologii Nauk, Wydział Zarządzania i Ekonomii, Politechnika Gdańska, ul. R. Traugutta 79, 80-233 Gdańsk

E-mail: jakub.guzynski@pg.edu.pl

Tel. 58 3486027

<https://pg.edu.pl/p/jakub-guzynski-1388437>

Jakub GUŻYŃSKI, Two Types of Equality

DOI 10.12887/38-2025-3-151-14

This article offers a new perspective in the study of social inequality. Based on the findings of economic historians and social scientists, two basic models of social stratification are presented, characteristic of two dominant socio-economic systems: the gift economy and capitalism. While in the former reducing economic inequality goes hand in hand with increasing political inequality, in the latter reducing political inequality entails increasing economic inequality. This leads to the conclusion that there is a certain indelible tension between these two types of equality. This issue is discussed in the context of the classical approach to the mixed system. The power of the "one" and the power of the "many" prove unable to guarantee greater economic equality, therefore the author proposes as a solution a reform of the crisis-ridden power of the "few."

Keywords: economic equality, political equality, gift economy, capitalism, justice, reciprocity

Contact: Department of Philosophy and Science Methodology, Faculty of Management and Economics, Gdańsk University of Technology, ul. R. Traugutta 79, 80-233 Gdańsk, Poland

E-mail: jakub.guzynski@pg.edu.pl

Phone: + 48 58 3486027

<https://pg.edu.pl/p/jakub-guzynski-1388437>

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE



Wioletta SZYMCZAK*

KAROLA WOJTYŁY TEORIA UCZESTNICTWA Potencjał badawczy i aplikacyjny z perspektywy socjologii¹

Elementem konstytuującym doświadczenie partycypacji, trwale umocowanym w doświadczeniu, jest poczucie sprawstwa. Zawiera ono w sobie poczucie wpływu, a także identyfikację własnego potencjału i wiarę weń oraz wiarę w skuteczność wspólnego działania i własnej w nim roli. Sprawstwo kulminuje w przeżyciu skuteczności, implikuje gotowość do podejmowania kolejnych zadań. Przejawem sprawstwa jest poczucie wpływu na otaczającą rzeczywistość i wiara w skuteczność wspólnego działania w społeczności lokalnej, wespół z innymi, na rzecz innych.

Konstytutywnym elementem projektów badawczych w naukach społecznych jest ich zaplecze teoretyczne. Teorie mogą pełnić w tym kontekście różne funkcje w zależności od przedmiotu badań, przyjętych paradygmatów, a w nich założeń epistemologicznych i metodologicznych². W badaniach ilościowych mających charakter dedukcyjny teorie stanowią podstawę naukowych przewidywań i eksplanacji, wyjściowy koncept dotyczący fragmentu rzeczywistości społecznej, poprzedzający i implikujący sposób operacjonalizacji zagadnień, które mają zostać poddane eksploracji. Teoria dostarcza kategorii i ram pojęciowych, identyfikuje potencjalne zmienne zależne i niezależne, umożliwia formułowanie hipotez, które w toku badania mogą znaleźć potwierdzenie lub zostać sfalsyfikowane, i służy do trafnego formułowania wyników oraz ich interpretacji, a zarazem sama może podlegać weryfikacji³. W badaniach jakościowych, oprócz podejść badawczych definiowanych na przykład przez

* Dr hab. Wioletta Szymczak, prof. KUL – Katedra Socjologii Kultury, Religii i Partycypacji Społecznej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, e-mail: wioletta.szymczak@kul.pl, ORCID 0000-0002-8749-8862 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Artykuł jest zmienioną wersją wykładu zaprezentowanego w Instytucie Jana Pawła II KUL 29 października 2024 roku w ramach Konwersatorium Myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II.

² Por. A. Bryman, *Social Research Methods*, Oxford University Press, Oxford, New York 2012, s. 20-26, 27-35; A. Bhattacharjee, *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices*, Global Text Project, b.m.w. 2012, s. 17-19, 25n. (zob. też. Digital Commons at The University of South Florida, https://digitalcommons.usf.edu/oa_textbooks/3/).

³ Por. J.W. Creswell, *Projektowanie badań naukowych. Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*, tłum. J. Gilewicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2013, s. 75-78.

paradygmat interpretacyjny, interakcjonizm symboliczny i fenomenologię, opisy konstruowania sytuacji społecznych czy analizę hermeneutyczną⁴, źródło założeń epistemologicznych stanowią również teorie odnoszące się do życia społecznego, które służą jako szerokie wyjaśnienia zachowań i postaw, implikują pytania szczegółowe, dając uprzednią orientację w przedmiocie, ukierunkowują na konkretne metody badań, prowadzą w zestawieniu z empirią do zidentyfikowania obszarów dotąd nieeksplorowanych, wspierają proces interpretacji uzyskanych danych empirycznych, ich systematyzowania, kategoryzacji oraz ujmowania w nowe ramy pojęciowe.

W perspektywie jakościowej teoria jest niejednokrotnie punktem docelowym indukcyjnego postępowania badawczego⁵. Popularnym paradygmatem wśród badaczy jakościowych jest w tym kontekście metodologia teorii ugruntowanej⁶. Funkcję teoretycznego, inspirującego punktu wyjścia analiz o charakterze eksploracyjnym, wymagających narzędzi jakościowych, mogą pełnić teorie z zakresu nauk społecznych, ale też filozoficznych. W socjologii będą to teorie osadzone w nurcie humanistycznym, odwołujące się do założeń fenomenologii czy interakcjonizmu symbolicznego. Do podobnego wariantu wykorzystania teorii filozoficznej na gruncie socjologii, a w szczególności socjologicznych badań jakościowych, odnosi się niniejsze opracowanie.

Przywołana w jego tytule, a sformułowana przez Karola Wojtyłę teoria uczestnictwa stanowiła jedną z bezpośrednich inspiracji studiów nad zjawiskiem społecznej partycypacji jako doświadczenia podmiotu działającego – jednostki dobrowolnie zaangażowanej w wybranej przez siebie przestrzeni życia społecznego. Teoria ta mówi o uczestnictwie jako elemencie wpisanym w konstytucję osoby i odnosi się do relacji jednostki i społeczności oraz kwestii współdziałania ludzi ze sobą. Jako taką można odnieść ją do dyskursu socjologicznego dotyczącego ustroju demokratycznego, podmiotowości i sprawczości obywateli, samorządności i samoorganizacji w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego, współdziałania w społecznościach lokalnych i na ich rzecz oraz dobrowolnej aktywności prospołecznej. Z tych powodów została włączona do korpusu teorii stanowiących zaplecze projektu badawczego, o którym będzie mowa w niniejszym opracowaniu obok dwóch innych grup teorii, co zakładało teoretyczne i konceptualne odróżnienie jej od nich, operacjonalizację i zastosowanie w konstrukcji narzędzia badawczego oraz do analizy, kategoryzacji

⁴ Por. U. Fliork, *Projektowanie badania jakościowego*, tłum. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 34-39.

⁵ Por. tamże, s. 46-51; por. też: Creswell, dz. cyt., s. 85-87.

⁶ Zob. K.T. Konecki, hasło „Metodologia teorii ugruntowanej – strategia analiz i badań jakościowych (Methodology of grounded theory – strategy of qualitative analysis and research)”, w: *Słownik socjologii jakościowej*, red. K.T. Konecki, P. Chomczyński, Difin, Warszawa 2012, s. 176-180.

i interpretacji danych empirycznych. Jednocześnie po zoperacjonalizowaniu na język socjologiczny testowana była w ramach projektu badawczego, co stanowiło wartość dodaną prowadzonych badań empirycznych. W wyniku takiej procedury w modelu partycypacji jako doświadczenia osoby, który stanowił odpowiedź na pytania badawcze (o konstytucję partycypacji jako doświadczenia działającego podmiotu), zidentyfikowano wymiar uczestnictwa jako nasyconą kategorię analityczną i konstytutywny element doświadczenia osób działających. Sama zaś teoria okazała się również modelową propozycją analizy funkcjonowania wspólnot i społeczności oraz ich odniesień do tworzących je osób, czyli wspólnoty ad intra. W takiej perspektywie może być ujmowana jako weberowski typ idealny.

Przedmiotem artykułu jest prezentacja i uzasadnienie tytułowej tezy o badawczym i aplikacyjnym potencjale Karola Wojtyły teorii uczestnictwa, dostrzeżonym z perspektywy socjologicznej, w kontekście analizy zagadnień partycypacji społecznej. Tekst składa się z trzech części i odnosi się do dwóch wyżej wskazanych aspektów potencjału tej teorii. W części pierwszej naszkicowane zostaną kluczowe tezy teorii uczestnictwa odczytane przez socjologa. Część druga zawierać będzie omówienie sposobu wykorzystania tej teorii w badaniach socjologicznych oraz prezentację wyprowadzonego z tych analiz teoretycznego konstruktu partycypacji jako doświadczenia osoby. Część trzecia poświęcona jest możliwym zastosowaniom analitycznym i aplikacyjnym modelu partycypacji oraz teorii uczestnictwa ujmowanej w sensie modelowym. Te dwa wątki zilustrują odpowiednio przykłady zastosowania modelu i teorii jako modelu, udokumentowane w publikowanych wcześniej tekstach⁷.

TEORIA UCZESTNICTWA

Założenia i elementy

Wykład teorii uczestnictwa stanowi końcową część kluczowego dzieła antropologicznego Karola Wojtyły *Osoba i czyn*⁸. Teoria ta usytuowana jest w całej gamie założeń ontologicznych, antropologicznych i epistemologicznych, których studiowanie poprzedzało późniejsze jej zastosowanie oraz operacjonalizację w języku socjologicznym. W tym miejscu prezentacja teorii ogranicza się do finalnego etapu studiów, czyli odczytania w niej elementów konstytutywnych, ważnych dla optyki i refleksji socjologicznej, oraz projekto-

⁷ W artykule wykorzystano fragmenty wcześniejszych opracowań dotyczących wyżej wymienionych zagadnień oraz operacjonalizacji i wykorzystania teorii uczestnictwa.

⁸ Zob. K. Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994; t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 373-414; t e n ż e, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 447-461.

wania badań jakościowych. Warto odnotować, że geneza teorii uczestnictwa ma wyraźne powiązania z empirią: Karol Wojtyła rozwijał swój antropologiczny namysł w okresie, gdy w środkowej i wschodniej Europie dominowały różne warianty marksizmu, po stronie zachodniej zaś wpływy zyskiwał indywidualizm, ucieleśniony między innymi w różnych wersjach kapitalizmu. Wojtyła identyfikował w tych systemach, w szczególności w marksizmie, problem antropologiczny, polegający na zapoznaniu właściwego miejsca osoby.

W intencji Wojtyły celem studiów antropologicznych miało być udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy możliwa jest taka interpretacja działania społecznego, która z jednej strony „uznaje rolę kolektywnej *praxis* oraz konstytutywną wzajemną zależność ludzi w procesie ich samorealizacji, a z drugiej strony nie podporządkowuje jednostki masie, klasie społecznej czy narodowi, rozumianym nie jako wspólnoty osób, lecz jako zhipostazowane podmioty historii”⁹. Wojtyła konstruował swoją refleksję nad społecznym wymiarem osoby w dyskusji z marksizmem i innymi formami socjologicznego determinizmu, które usiłują wyjaśnić jej działanie na podstawie jego kontekstu społecznego, a także w dyskusji z nurtami, które wymiar intersubiektywny pomijają¹⁰.

W przekonaniu Wojtyły ani indywidualizm, ani totalizm nie wyjaśniają istoty tego, co wspólnotowe i społeczne w człowieku, stanowiąc skrajności pozostające w sprzeczności z jego bytową konstytucją ujawniającą się w czynie. Indywidualizm cechuje się brakiem uczestnictwa pochodzącym od osoby, w totalizmie zaś uniemożliwienie uczestnictwa jest skutkiem błędnego ustroju wspólnoty działania¹¹. Jako przejawy myślenia opartego na przesłankach immanentyzmu obydwa systemy zapoznają wartość prawdy odkrywanej przez człowieka, czyniąc z niej prawdę stanowioną i wykreowaną przez podmiot – indywidualny lub zbiorowy. Jeśli istotą marksizmu ucieleśnionego w totalitaryzmie jest kryzys kultury oznaczający kryzys człowieka, który zatracił świadomość własnej prawdy (będącej zarazem prawdą o nim samym jako osobie i prawdą o całym bycie), to Wojtyła proponuje ponowne zwrócenie się ku prawdzie człowieka i poszukiwanie w nim odpowiedzi, czyli apologię prawdy osoby¹². Czyni to przez podkreślenie jej zdolności samostanowienia i samopanowania, transcendencji i integracji w czynie oraz ukierunkowania na bliźniego. Wojciech Chudy określił tę koncepcję samostanowienia – kluczowy

⁹ R. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010, s. 247.

¹⁰ Por. tamże, s. 237.

¹¹ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 313.

¹² Por. W. Chudy, *Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej*, w: Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 16-18.

element personalizmu Wojtyły – teoretycznym hymnem na cześć wolności osoby¹³.

Osadzona w paradygmacie personalizmu teoria uczestnictwa dotyczy osoby i jej doświadczenia własnego „ja”, które najpełniej ujawnia się w świadomym i wolnym działaniu¹⁴. W centrum sporu o człowieczeństwo Wojtyła umieścił kategorie osoby i jej czynu, który zawsze posiada skutki przechodnie, zmierzające poza podmiot, i skutki nieprzechodnie, o ile pozostaje w podmiocie i stanowi o jego immanentnej jakości¹⁵. „Człowiek bowiem, działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie w nich”¹⁶. Bazując na podejściu fenomenologicznym łączonym z metafizyką, Wojtyła odwołuje się do doświadczenia człowieka i do jego zdolności oglądu samego siebie. Proponuje powrót do metafizyki osoby i ponownego, stopniowego odkrywania jej tajemnicy wobec nurtów antypersonalistycznych i ich redukcjonistycznej interpretacji człowieka¹⁷. W centrum filozoficznego namysłu późniejszego Papieża znajduje się teza, że człowiek przeżywa, doświadcza i określa się poprzez czyn, którego jest sprawcą: jako podmiot, który w czynie się ujawnia, pozostaje immanentny i transcenduje siebie, ukazuje się zarazem jako samopanujący i samostanowiący o sobie¹⁸.

Ma to zastosowanie na płaszczyźnie relacji osoby do społeczności. Wojtyła konstatuje: „Czyny, które człowiek spełnia jako członek różnorodnych społeczeństw są wszakże równocześnie czynami osoby. Ich charakter społeczny czy wspólnotowy zakorzeniony jest w charakterze osobowym, a nie na odwrót”¹⁹. Samo zaś uczestnictwo lokalizuje w strukturze osoby, uznając, że jest jej własnością homogeną. Wojtyła definiuje uczestnictwo jako „zdolność takiego działania «wspólnie z innymi», w którym zostaje urzeczywistnione to wszystko, co wynika ze wspólnoty działania, a równocześnie – przez to

¹³ Chudy, dz. cyt., s. 17.

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, s. 73-76.

¹⁵ Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 400.

¹⁶ K. Wojtyła, *Problem konstituowania się kultury przez ludzką „praxis”*, „Roczniki Filozoficzne” 27(1979) nr 1, s. 11. Por. J.W. Galkowski, *Człowiek i kultura w ujęciu Papieża Jana Pawła II*, w: *Kultura w kręgu wartości*, red. L. Dyczewski, Towarzystwo Naukowe KUL – UMCS, Lublin 2001, s. 89.

¹⁷ Karol Wojtyła łączy w interpretacji osoby arystotelesowsko-tomistyczną filozofię bytu oraz nowożytną filozofię świadomości (por. G. Holub, *W stronę rekapitulacji myślenia o osobie ludzkiej. Z Karolem Wojtyłą ku przyszłości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 38(2025) nr 1(149), s. 77-79).

¹⁸ Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 58n., 75-83; Ch. Böhr, „*Mogę być zrozumiany tylko od wewnątrz*”. *Zarys myśli Karola Wojtyły o człowieku*, tłum. P. Zarychta, w: *Europa i jej antropologia polityczna. Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*, tłum. P. Zarychta, H. Dmochowska, P. Womela, red. Ch. Böhr, Ch. Schmitz, Konrad Adenauer Stiftung, Warszawa 2016, s. 66n.

¹⁹ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 304.

właśnie – działający urzeczywistnia personalistyczną wartość swego czynu”²⁰. Kategoria uczestnictwa odnosi się zarówno do zdolności, jak i do jej aktualizacji. Jest zakorzenioną w osobowej strukturze podstawą, sprawiającą, że człowiek spełnia się w takim działaniu z innymi, w którym urzeczywistnia swoje samostanowienie: samoposiadanie i samopanowanie²¹. Według Wojtyły całościowy sens uczestnictwa uwydatnia dopiero pojęcie bliźniego, odnoszące się do wspólnoty człowieczeństwa i wskazujące na zdolność do uczestnictwa, która sięga dalej niż zdolność do członkostwa we wspólnocie. Pojęcie „bliźni” zakłada odniesienie do drugiego jako kogoś, kto jest posiadaczem człowieczeństwa tak samo jak każdy inny człowiek: „Zdolność uczestniczenia w samym człowieczeństwie każdego człowieka stanowi rdzeń wszelkiego uczestnictwa i warunkuje personalistyczną wartość wszelkiego działania i bytowania «wspólnie z innymi»”²².

Stwierdzenie, że przez uczestnictwo dokonuje się „urzeczywistnienie wszystkiego, co wynika ze wspólnoty działania”, oznacza, że jednostka otrzymuje dzięki współdziałaniu i poprzez nie wszelkie wartości, jakie się w nim zawierają: od związanych bezpośrednio z przynależnością do wspólnoty, uaktualnieniem zdolności do uczestnictwa, poprzez te, które wynikają z realizacji wspólnych celów, po wartości związane z samym współdziałaniem. Z kolei „urzeczywistnienie personalistycznej wartości czynu” poprzez współdziałanie wskazuje na samorealizację i samostanowienie osoby, czyli spełnienie siebie.

Uczestnictwo ma charakter normatywny. Zakłada prawo osoby do działania z innymi oraz jej zobowiązanie do rozwijania w sobie tej zdolności. Zarazem wskazuje na fakt, że – jak pisze Grzegorz Hołub – „społeczność nie jest strukturą dominującą i nadrzędną względem osoby”²³, a zarazem, że „uczestnictwo w niej nie ma dla osoby charakteru opcjonalnego”²⁴.

Skoro istotnym aspektem uczestnictwa jest urzeczywistnienie siebie, „każdy powinien zdobywać się na takie uczestnictwo, które w działaniu «wspólnie z innymi» pozwoli mu zrealizować wartość personalistyczną własnego czynu”²⁵, a zatem realizować siebie, aktualizować swój potencjał. Norma ta nie ma w sensie ścisłym znaczenia etycznego, ale, jak pisze Wojtyła, jest to norma „samego spełniania czynu, norma jego osobowej podmiotowości, norma «wewnętrzna», w której chodzi o zabezpieczenie samostanowienia osoby, a więc

²⁰ Tamże, s. 311.

²¹ Por. A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 289n.

²² Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 332.

²³ Hołub, dz. cyt., s. 86.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 312.

jej sprawczości, a także transcendencji oraz integracji w czynie”²⁶. „Zdolność tę – stwierdza – trzeba aktualizować, trzeba ją kształtować i wychowywać, aby dojrzała [...]. Dlatego też każdemu człowiekowi trzeba przyznać zasadnicze prawo do działania, czyli wolność czynu, który spełniając, osoba spełnia zarazem siebie”²⁷. Normatywność oznacza, że człowiek winien poszukiwać przestrzeni, w których poprzez współdziałanie z innymi urzeczywistnia i aktualizuje swój osobowy potencjał. Empiria zaś potwierdza, że ludzie, dając wyraz temu ontologicznemu ukierunkowaniu, tworzą wspólnoty bytowania (jak rodzina, naród, wspólnota religijna czy państwowa) i wspólnoty działania, w których ten wymiar ich człowieczeństwa znajduje urzeczywistnienie²⁸. Co ważne, we wspólnotach bytowania, których aksjologia wyrażająca się w dobru wspólnym jest o wiele głębsza, mocniejsza jest podstawa uczestnictwa i większa jego potrzeba²⁹.

Jeżeli zobowiązanie osoby do uczestnictwa zakłada jej działanie z innymi, oznacza to, że muszą być spełnione warunki wobec osoby zewnętrzne. Wojtyła precyzuje obowiązek spoczywający na wspólnocie: „Wszelka wspólnota działania czy też wszelkie ludzkie współdziałanie winny kształtować się w taki sposób, aby osoba znajdująca się w ich orbicie mogła przez uczestnictwo urzeczywistniać siebie”³⁰. Norma zabezpiecza samostanowienie osoby, jej sprawczość, przekraczanie siebie (transcendencję) i jej samourzeczywistnienie w działaniu z innymi. Wynika z niej jednocześnie, że wspólnoty zobowiązane są do takiej organizacji i takiego funkcjonowania, aby każda włączona w nie osoba mogła uruchamiać i rozwijać swoje uczestnictwo. Postulat ten domaga się jednocześnie prawidłowego ukonstytuowania każdej wspólnoty działania oraz permanentnego skupienia uwagi na możliwości urzeczywistniania uczestnictwa każdej włączonej w nią osoby. Jednocześnie osoba ma prawo oczekiwać doświadczania dóbr wynikających z przynależności do wspólnoty, a wspólnota ma obowiązek to zapewnić³¹.

Uczestnictwo, które jest wyrazem wolności i samostanowienia osoby, a zarazem aktualizacją jej potencjału stanowi fundament i element konstytutywny wspólnoty, jej istotny rys. Jest ona miejscem działania z innymi, powstawania nowej „jakby-podmiotowości”, „jakby” – ponieważ to człowiek jest substancjalnym podmiotem bytowania i działania. Dzięki uczestnictwu jednostka

²⁶ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 312.

²⁷ Tamże, s. 315.

²⁸ Por. tamże, s. 318.

²⁹ Por. tamże, s. 321n.

³⁰ Tamże, s. 312.

³¹ Por. W. S z y m c z a k, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, s. 163.

i wspólnota wzajemnie się implikują³². Wspólnota budowana na uczestnictwie najlepiej odpowiada istocie osoby, a sama staje się najbardziej żywotna, gdy spełnia swoją rolę wobec pojedynczych członków. Myśl ta rezonuje w trafnym komentarzu Wojciecha Chudego: „W osobie ludzkiej wbudowana jest tendencja do tworzenia zbiorowości, stowarzyszania się, która objawia się na co dzień jako zmysł towarzyski człowieka. Istnienie społeczeństwa jest zatem uwarunkowane trojako: złożonością natury ludzkiej, umiłowaniem życia wspólnego oraz niesamowystarczalnością człowieka”³³.

Uczestnictwo we wspólnocie nie jest tym samym, co członkostwo. Działając z innymi (na podstawie tego samego celu), człowiek może pozostawać poza wspólnotą, o jakiej stanowi uczestnictwo. Pozostawać „poza” można z własnego wyboru lub na skutek odsunięcia przez wspólnotę czy jej niewłaściwego zorganizowania. Istota uczestnictwa i wspólnoty ustanowionej przez uczestnictwo zawiera się w wyborze: „Człowiek wybiera to, co wybierają inni, albo nawet wybiera dlatego, że inni wybierają – a równocześnie wybiera to jako dobro własne i cel własnego dążenia. To, co wówczas wybiera, jest dobrem własnym w tym znaczeniu, że człowiek jako osoba spełnia w nim siebie. Uczestnictwo uzdalnia człowieka do takich wyborów i do takiego działania wspólnie z innymi”³⁴. W identyfikacji uczestnictwa, jak wyjaśnia Rocco Buttiglione, kluczowy jest nie „obiektywny fakt współuczestnictwa w działaniu ani też doniosłość realizowanego dobra wspólnego, lecz sposób uczestniczenia we wspólnym przedsięwzięciu”³⁵. Uczestnictwo we wspólnocie oznacza autentyczność relacji podmiotowych, która pozwala człowiekowi pozostać w niej sobą, spełniać siebie w niej i przez nią, a zarazem tworzyć prawdziwą *communio personarum*. Przeciwnieństwem tak rozumianego uczestnictwa jest alienacja³⁶.

Uczestnictwo warunkowane i wyzwalone jest u poszczególnych osób poprzez dobro wspólne, ku któremu się orientują i w którym rozpoznają treść swojego zaangażowania. Odniesienie do tego dobra kształtuje w uczestniczących podmiotową wspólnotę działania, stanowiąc impuls do zaangażowania się, siłę scalającą, motyw działania. Zawiera się w nim „spełnienie każdej z osób przez działanie; chodzi o dobro obiektywnie prawdziwe, a zarazem subiektywnie przeżyte”³⁷. Dobro wspólne nie jest tożsame z celem działania.

³² Por. Buttiglione, dz. cyt., s. 240; Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 317.

³³ W. Chudy, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 32.

³⁴ Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 319.

³⁵ Buttiglione, dz. cyt., s. 241.

³⁶ Por. J.W. Gałkowski, *Osoba i wspólnota. Szkic o antropologii kard. Karola Wojtyły*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8(1980), s. 72.

³⁷ Buttiglione, dz. cyt., s. 241.

Na gruncie właściwości uczestnictwa oczywistym oczekiwaniem człowieka jest również to, że we wspólnotach opartych na dobru wspólnym jego czyny będą służyły wspólnocie, podtrzymywały ją i wzbogacały³⁸; on sam zaś zdolny jest do poświęcenia własnego partykularnego dobra na rzecz dobra wspólnego. „Jest tak nie dlatego, iż dobro wspólne uważa za wyższe od dobra własnego, lecz dlatego, że samospelnienie osoby przez poświęcenie jest większe i godniejsze od takiego spełnienia, które byłoby wynikiem przedłożenia partykularnego interesu nad dobro wspólne”³⁹.

Uczestnictwo wyraża się w solidarności i sprzeciwie, czyli w postawach, które zostały określone przez Wojtyłę jako autentyczne. Stanowią one rezultat danego w doświadczeniu odkrycia przez podmiot własnego „ja” oraz odkrycia przezeń drugiego człowieka jako innego „ja” (nie zaś „nie-ja”), co implikuje zdolność do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego, zobowiązującą moc tejże świadomości⁴⁰. Wyjaśniając te postawy, Wojtyła eksplikuje współzależność uczestnictwa osoby i prawidłowo zbudowanej wspólnoty. Solidarność jest stałą gotowością do „przyjmowania i realizowania takiej części, jaka każdemu przypada w udziale z tej racji, że jest członkiem określonej wspólnoty”⁴¹. Wymaga stałego i aktywnego odniesienia do dobra wspólnego, świadomości i respektowania zadań pozostałych członków wspólnoty oraz zakresów ich odpowiedzialności. Oznacza szacunek do zadań realizowanych przez innych, powstrzymywanie się od przejmowania ich obowiązku. Jednocześnie człowiek solidarny potrafi rozpoznać, kiedy należy podjąć więcej niż tylko swoje zadanie, czyniąc to ze względu na dobro wspólne. Solidarność jest „podstawą wspólnoty, w której dobro wspólne prawidłowo warunkuje i wyzwala uczestnictwo, uczestnictwo zaś prawidłowo służy dobru wspólnemu, wspiera je i urzeczywistnia”⁴². Sprzeciw stanowi funkcję własnego widzenia dobra wspólnoty, wyraz odpowiedzialności za dobro wspólne; może dotyczyć sposobów jego interpretacji lub poszukiwania najlepszych dróg realizacji, co pozwoli na pełniejsze uczestnictwo we wspólnocie. Według Wojtyły „wspólnota ludzka wtedy posiada prawidłową strukturę, kiedy słuszny sprzeciw nie tylko ma w niej prawo obywatelstwa, ale także taką skuteczność, jakiej domaga się dobro wspólne wraz z prawem uczestnictwa”⁴³. Zasada sprzeciwu domaga

³⁸ Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 322; por. też: J. G a l a r o w i c z, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 240-244.

³⁹ B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 242.

⁴⁰ Szerzej na ten temat por. T. S t y c z e ń, *Solidarność wyzwala*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 101, 103; M. P o k r y w k a, *Osoba, uczestnictwo, wspólnota. Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 38-40.

⁴¹ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 323.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 325.

się takiej struktury wspólnot, w której sprzeciw może się wyrazić oraz pełnić swoją funkcję dla wspólnoty, czyli być konstruktywny.

Gdy w każdej z tych postaw ztraci się element uczestnictwa, solidarność zamienić się może w konformizm, a sprzeciw w unik. Będą to wówczas postawy nieautentyczne, niewyrażające uczestnictwa, oddzielające osobę od wspólnoty, dobro własne od dobra wspólnego. W obu wypadkach człowiek rezygnuje ze spełniania siebie w działaniu z innymi⁴⁴. Konformizm polega na uleganiu, w którym człowiek jest tylko podmiotem „dziania się”, a nie sprawcą zaangażowania się we wspólnotę. Nie tworzy wspólnoty, lecz „pozwala się nieść” zbiorowości, rezygnuje ze spełniania siebie w działaniu z innymi, godzi się na to, że wspólnota odbiera mu siebie, on zaś odbiera siebie wspólnocie. „Prawdziwe uczestnictwo zostaje zastąpione pozorem uczestnictwa, powierzchownym dostrajaniem się do innych, bez przekonania i autentycznego zaangażowania”⁴⁵. Unik polega na wycofaniu się i nieobecności we wspólnocie. Jest uchyleniem się nawet od konformizmu. Bywa postawą zastępczą dla kogoś, kto nie potrafi zdobyć się na solidarność, a nie wierzy w możliwość sprzeciwu, w związku z czym otwarcie manifestuje brak zainteresowania celami wspólnoty⁴⁶. Gdyby jednak we wspólnocie pojawiły się racje uzasadniające unik jako świadomą postawę, stanowiłyby one dla wspólnoty oskarżenie i sygnał, że nie funkcjonuje ona prawidłowo. Zarówno w przypadku konformizmu, jak i w przypadku uniku, konkluduje Wojtyła, człowiek rezygnuje ze spełniania siebie w działaniu z innymi. „Jest przekonany, że wspólnota odbiera mu siebie, dlatego też usiłuje siebie odebrać wspólnocie. W wypadku konformizmu stara się czynić to z zachowaniem pozorów, w postawie uniku zdaje się raczej nie dbać o pozory. W obu wypadkach zostaje wyrwane z człowieka coś bardzo istotnego. Jest to ów dynamiczny rys uczestnictwa jako właściwość osoby, który pozwala jej spełniać czyny i autentycznie spełniać poprzez te czyny siebie we wspólnocie bytowania i działania z innymi”⁴⁷.

⁴⁴ Por. J. N a g ó r n y, *Solidarność i sprzeciw. U podstaw uczestnictwa w życiu społecznym*, „Roczniki Teologiczne” 38-39(1991-1992) nr 3, s. 22; t e n ż e, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1, *Świat i wspólnota*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 127.

⁴⁵ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 328. Por. B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 244. W obserwacjach tych rezonują tezy socjologicznych konstatacji dotyczących człowieka o orientacji radarowej w ujęciu Marii Ossowskiej (por. M. O s s o w s k a, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 49) czy osobowości zewnątrzsterownej w ujęciu Davida Riesmana (por. D. R i e s m a n, *Samotny tłum*, tłum. J. Strzelecki, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 1996, s. 48-50, 79-81).

⁴⁶ Por. B u t t i g l i o n e, dz. cyt., s. 244.

⁴⁷ W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 329.

UCZESTNICTWO

Element modelu partycypacji jako doświadczenia osoby

Teoria uczestnictwa może być odnoszona do różnych form bytowania i działania ludzi, do kwestii społecznej samoorganizacji i uczestnictwa w rodzinach, organizacjach, wspólnotach, inicjatywach, w różnych formach i dziedzinach. Jej przedmiot, czyli relacja osoby i wspólnoty, jednostki i społeczeństwa, należy do klasycznych, a zarazem niezmiennie aktualnych nurtów refleksji socjologicznej (co również potwierdza adekwatność adaptowania jej do analiz socjologicznych). Znajdują się wśród nich teorie demokracji i społeczeństwa obywatelskiego, teorie kapitału społecznego, tradycja badań społeczności lokalnych, ich aktywizacji czy integracji, inkluzji i ekskluzji społecznej.

Do teorii naukowych stanowiących zaplecze badań socjologicznych poprzedzających wyłonienie modelu partycypacji jako doświadczenia osoby należały w szczególności filozoficzno-społeczne koncepcje społeczeństwa obywatelskiego oraz teorie kapitału społecznego. W warstwie treściowej zarówno jedno, jak i drugie odnoszą się do aktywności społecznej w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego i zakładają dobrowolną aktywność jednostek. Obejmują kategorie działań indywidualnych i zbiorowych, sformalizowanych i nieformalnych. Podejmują zagadnienia ich ontologii, genezy, uwarunkowań, obszarów i funkcji, ukazując zarazem ich źródła tkwiące w wolności, autonomii i podmiotowości aktorów społecznych. Uwzględniają również kwestie aksjologicznych odniesień jednostek i sprawczości obywateli, powiązania ich działań z zaufaniem społecznym, stanem więzi społecznych oraz poziomem zasobów kulturowych.

Poszczególne tradycje interpretacyjne idei społeczeństwa obywatelskiego, począwszy od czasów starożytnych, poprzez republikańskie, liberalne i współczesne ujęcia, wiążą się *ex definitione* z postulatem uczestnictwa i oczekiwaniem aktywności obywateli w życiu publicznym⁴⁸. Żyjący na początku dwudziestego wieku francuski socjolog Alexis de Tocqueville, którego poglądy stanowią punkt odniesienia dla zwolenników liberalnych, ale i republikańskich, a także komunitarystycznych koncepcji obywatelskości, przekonany był, że stowarzyszanie się obywateli jest właściwą reakcją i lekarstwem na indywidualizm oraz zabezpieczeniem dla demokracji, a także najlepszą formą przeciwdziałania zagrożeniu dla demokracji, jakim jest tyrania większości⁴⁹. Seymour Martin Lipset pisze: „W pełni ukształtowane społeczeństwo obywatelskie jest społeczeństwem

⁴⁸ Por. J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec – obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej. Wybór tekstów*, tłum. B. Szacka i in., red. J. Szacki, Wydawnictwo Znak – Fundacja im. Stefana Batorego 1997, Kraków–Warszawa, s. 56n.

⁴⁹ Por. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka, M. Król, Fundacja im. Stefana Batorego – Wydawnictwo Znak, Warszawa–Kraków 1996, s. 107, 329.

uczestniczącym. Organizacje pobudzają zainteresowanie i wolę uczestnictwa, która opiera się na logice równości, stają się partnerem w konsultowaniu projektów dotyczących ich członków. Reprezentują grupy w ramach systemów⁵⁰.

Kluczowym założeniem empirycznych analiz społecznej partycypacji jest eksplikowana również przez Wojtyłę teza, że chodzi o uczestnictwo czynne i aktywne, przeciwstawiane biernemu członkostwu. Robert Putnam w kontekście analiz kapitału społecznego pisze o „rzeczywistym uczestnictwie”⁵¹, a Giovanni Sartori o uczestnictwie w „mocnym, niezawodnym sensie tego słowa”⁵², w ramach którego jednostka, będąc podmiotem i panem siebie, angażuje się osobiście i aktywnie, a jej partycypacja nie polega na „byciu częścią czegoś”⁵³, ani nie jest „niechcianym, przymusowym włączeniem do czegoś”⁵⁴, jest przeciwieństwem „zmobilizowania”, zakłada natomiast samorealizację i samokształcenie. Rzeczywiste uczestnictwo stanowi o sile kapitału społecznego, na który składają się wzory współdziałania, społecznego uznania dla norm chroniących kooperację i wymianę oraz wartości uzasadniających zachowania prospołeczne, sieci powiązań między jednostkami i grupami, aktywnych relacji między ludźmi: zaufania i zrozumienia⁵⁵. Jest ono też zagadnieniem przywoływanym w socjologicznych analizach ruchów społecznych wraz z pytaniem o jakość i stopień zaangażowania kształtujący poczucie przynależności i tożsamości jednostek⁵⁶.

W kontekście pytań o źródła i uwarunkowania aktywności społecznej i obywatelskiej, rozwijania postaw prospołecznych, inicjowania oddolnej samoorganizacji w różnych dziedzinach i namysłu nad warunkami sprawczości obywateli wymienione teorie inspirowały do prowadzenia badań empirycznych dobrowolnego zaangażowania, społecznikostwa czy postaw obywatelskich. Ich wyniki dostarczały wiele obserwacji i wniosków dotyczących głównie społeczno-demograficznych

⁵⁰ S.M. Lipset, *Obywatele i ich partie*, tłum. D. Filar, w: *Konstytucjonalizm. Demokracja. Wolność. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, Warszawa: Centrum Edukacji Obywatelskiej 1996, s. 157.

⁵¹ R.D. Putnam, *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 90.

⁵² G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, G. Grinberg, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 148.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Por. J. Bartkowski, *Kapitał społeczny i jego oddziaływanie na rozwój w ujęciu socjologicznym*, w: *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój regionalny*, red. M. Herbst, Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych UW – Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 71. Zob. też: C. Offe, S. Fuchs, *Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland*, w: *Gesellschaft und Gemeinwohl. Sozialkapital im internationalen Vergleich*, red. R.D. Putnam, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2001.

⁵⁶ Por. J. Szyszka, *Specyfika nowych ruchów społecznych*, w: *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, red. J. Szymczyk, Norbertinum, Lublin 2010, s. 49, przyp. 64.

uwarunkowań aktywności i – zdecydowanie częściej – bierności społecznej, nie dając satysfakcjonujących odpowiedzi na pytanie o podstawy zaangażowania bądź sposoby jego inicjowania czy wzmacniania. Badania empiryczne odnosiły się między innymi do konsekwencji ustroju komunistycznego dla funkcjonowania krajów nim objętych, a do tych zagadnień odnosił się również Wojtyła, co było jeszcze jednym pomostem i powodem sięgnięcia po jego filozoficzny koncept.

Świadomość niedostatecznej konkluzywności zrealizowanych już badań empirycznych, wraz z pytaniami o istotę i elementy konstytutywne partycypacji jako działania zakładającego permanentne interakcje z innymi, i dążeniem do identyfikacji jej rdzenia poprzez ogląd doświadczenia samych osób zaangażowanych, kierowało uwagę na epistemologiczny i eksplanacyjny potencjał antropologicznej teorii uczestnictwa zaproponowanej przez Karola Wojtyłę. Za jej wykorzystaniem w eksplorowaniu zagadnienia partycypacji przemawiał też wspomniany już fakt, że powstała ona w dyskusji z deprecjonującą podmiotowość i wszelkie współdziałanie ludzi ideologią marksizmu oraz z zyskującym popularność w krajach zachodnich indywidualizmem, ucieleśnionym w różnych wersjach kapitalizmu. Obydwie ideologie pozostają w opozycji do postulatów aktywizowania obywateli i przypisywania wartości ich zaangażowaniu, czy to w kontekście rozwoju obywatelskości, czy idei pomnażania kapitału społecznego⁵⁷.

Na zarysowanym tle Wojtyły koncepcja uczestnictwa proponowała wyjście poza identyfikowanie społeczno-kulturowych determinant i kierowała uwagę na perspektywę podmiotu. Stała się inspiracją do formułowania pytań badawczych odnoszących się bezpośrednio do istotnego, a jednak nieeksplikowanego w badaniach empirycznych dotyczących rdzenia aktywności społecznej doświadczenia osoby działającej oraz do płaszczyzny wzajemnych relacji między nią a wspólnotą. Skierowała uwagę na osobiste doświadczenie osoby zaangażowanej, na jej percepcję własnej aktywności i aktywności tej uwarunkowań, na jej postrzeganie osób, z którymi działa, wreszcie, na autointerpretację jej usytuowania we wspólnocie działających, a wraz z tą wspólnotą – w społeczeństwie. Teoria ta implikowała zarazem adekwatny sposób oglądu empirii i konstrukcję narzędzia, które miało umożliwić poszerzenie i pogłębianie refleksji dotyczącej partycypacji. Ponadto sama teoria, która jawiła się jako spójny konstrukt odnoszący się do podmiotowego uczestnictwa jednostki w społeczności i jego elementów konstytutywnych, inspirowała do poszukiwania świadectw empirycznych.

Partycypacja społeczna stanowi element łączący wymienione perspektywy teoretyczne⁵⁸. W teoriach społeczeństwa obywatelskiego jest fundamentem

⁵⁷ Por. W. S z y m c z a k, *Partycypacja społeczna – jej istota i znaczenie*, w: *Filozofia społeczna*, cz. 3, *Realia społeczno-gospodarcze*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2022, s. 12.

⁵⁸ Partycypacja społeczna w sensie najbardziej podstawowym zakłada czynne włączanie się jednostki w działania z innymi i dla innych oraz w sprawy szerszej zbiorowości w sytuacji zbież-

jego istnienia; w teoriach kapitału społecznego – podłożem, na którym wyrasta kapitał, a zarazem funkcja zasobów społecznych i kulturowych jednostek; w antropologicznej teorii uczestnictwa – stanowi ona właściwość i działanie będące aktualizacją osobowego potencjału. Jeśli teorie społeczeństwa obywatelskiego i kapitału społecznego *explicite* zakładają uczestnictwo, a na poziomie normatywnym formułują jego postulaty, to stworzona przez Wojtyłę teoria poprzez eksplikację antropologii uczestnictwa już na poziomie teoretycznym dostarcza szczegółowych wyjaśnień tego, co znaczy uczestniczyć, z czego wyrasta uczestnictwo, kiedy można mówić o uczestnictwie rzeczywistym. Teoria ta kieruje uwagę na fundament, na doświadczenie osoby współdziałającej z innymi.

Od strony metodologicznej wykorzystanie teorii zorientowanej na podmiot i podejście badawcze tego rodzaju (cechujące się orientacją i koncentracją na jego perspektywie) możliwe było w ramach socjologii humanistycznej (rozumiejącej) dzięki wykorzystaniu badań jakościowych, które do doświadczenia osoby się odwołują⁵⁹. Bazując na założeniach wynikających z tradycji socjologii fenomenologicznej i interakcjonizmu symbolicznego, można było zaimplementować poszczególne elementy teorii do projektowania narzędzia badawczego, przewidywania obszarów, które należy eksplorować, a następnie ich identyfikowania w uzyskanych danych i analizach. Zasadą oglądu fenomenologicznego jest poszukiwanie istoty zjawisk oraz ujmowanie ich w postaci uniwersalnych struktur doświadczenia, zakorzenionych w świecie życia, i tworzenie ich konstrukcji teoretycznych⁶⁰.

Na potrzeby badań empirycznych należało dokonać operacjonalizacji teorii, czyli jej transponowania na język pojęć socjologicznych. W ramach tego

ności celów i interesów. Jej istotą jest „bycie włączonym”, manifestowane przez konkretne inicjatywy, podejmowane zadania, realizowane „współ” z innymi i „dla” innych (zob. A. S u r d e j, hasło „Partycypacja”, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 3, red. H. Domański, W. Morawski, J. Mucha, M. Ofierska, J. Szacki, M. Ziółkowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000, s. 83).

⁵⁹ Por. S. N o w a k, *Metodologia nauk społecznych*, PWN, Warszawa 1985, s. 68; zob. też: Z. K r a s n o d ę b s k i, *Rozumienie ludzkiego zachowania. Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*, PIW, Warszawa 1986; H.J. R u b i n, I.S. R u b i n, *Jak zmierzać do celu, nie wiążąc sobie rąk. Projektowanie wywiadów jakościowych*, tłum. M. Ciechowski, w: *Ewaluacja w edukacji*, red. L. Korporowicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1997, s. 201-223; I. S z l a c h c i o w a, *Wzory działań społecznych w perspektywie metodologii teorii ugruntowanej*, w: *Jak badać społeczeństwo obywatelskie. Doświadczenia praktyków*, red. M. Nowak, M. Nowosielski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 97-111.

⁶⁰ Zob. A. S c h ü t z, *Fenomenologia i nauki społeczne*, tłum. D. Lachowska, w: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*, red. Z. Krasnodębski, PWN, Warszawa 1989, s. 107-130; por. H. B l u m e r, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, tłum. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007, s. 99-108; M. Z i ó ł k o w s k i, *Znaczenie, interakcja, rozumienie: Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*, PWN, Warszawa 1981, s. 101-103; M. Z e m ł o, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2003, s. 23-27.

procesu wyodrębniono w niej cztery wymiary uczestnictwa, które następnie miały podlegać weryfikacji i eksploracji empirycznej oraz nasycaniu przez odnotowane w empirii wskaźniki. Pierwszy jest wymiar *podmiotowego „ja” w wspólnotcie*, odnoszący się do fundamentu uczestnictwa, czyli relacji osoba–wspólnota, tkwiący w osobie. Identyfikacja tego wymiaru zakładała, że szukając odpowiedzi na pytanie o Wojtyłowskie uczestnictwo, w doświadczeniu konkretnej osoby, trzeba najpierw kierować uwagę na jej podmiotowość i osobowy potencjał. Drugi jest wymiar *dwukierunkowej relacji ze wspólnotą działania*. Odnosi się on do podwójnego oraz dwukierunkowego zobowiązania (osoby i wspólnoty) i wzajemnych relacji tych podmiotów wobec siebie. Implikacją analizy tego wymiaru jest teza, że skoro teoria odwołuje się do równowagi tychże zobowiązań, trzeba wobec tego aspektu bycia i współdziałania ludzi ze sobą stawiać pytania badawcze. Jako trzeci wyróżniono wymiar *współdziałania z innymi i orientacji na dobro wspólne*, a w ramach tego współdziałania wyrażających uczestnictwo postaw *solidarności i sprzeciwu* oraz wrażliwości na postawy *konformizmu, uniku*. Ten z kolei wymiar zwraca uwagę na dynamiczne aspekty uczestnictwa i postawy, które je wyrażają, ale też na momenty w dynamice grup i społeczności, które postawy te uruchamiają, generują. Komplementarny wobec powyższych jest wymiar *relacji, czyli obecności innych osób we wspólnotcie*. Dotyczy on świadomego rejestrowania obecności oraz potencjału osobowego innych członków wspólnoty, ich wkładu w dobro wspólne, odczytywane jako własne. Kategoria uczestnictwa, a w szczególności wyróżnione wymiary, zostały przetransponowane na szczegółowe pytania w scenariuszu indywidualnego wywiadu pogłębionego, pozwalające następnie identyfikować i rozpoznawać istnienie i przejawy poszczególnych wymiarów u osób badanych⁶¹.

Badania jakościowe skoncentrowane na pytaniu o konstytucję doświadczenia partycypacji osób społecznie zaangażowanych zrealizowano w dziesięciu miastach w Polsce, w okresie od listopada 2011 roku do maja roku 2012. Rozmówcami byli przedstawiciele czterech grup kluczowych wówczas w obszarze aktywności społecznej: wolontariuszy, członków organizacji pozarządowych, członków organizacji i wspólnot religijnych (ze społecznym nachyleniem) oraz społeczników działających bez afiliacji. Kryterium doboru był wiek (25–60 lat), aktywność zawodowa, systematyczna działalność non-profit przez minimum rok (większość ze stu dwudziestu pięciu zrekrutowanych osób była aktywna przez ponad dwa lata). Badani reprezentowali dwanaście różnych obszarów aktywności (między innymi: pomoc społeczną, działalność specjalistyczną związaną z wykształceniem

⁶¹ Por. S z y m c z a k, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, s. 177.

– medycznym, prawnym, psychologicznym itp., dziedzictwo kulturowe, sztukę i kulturę, ekologię i turystykę, edukację i wychowanie, sport, patriotyzm i obywatelskość, środowisko lokalne i rozwój lokalny, religię i religijność⁶².

Analizę materiału empirycznego prowadzono w ramach podejścia określanego jako abdukcja, odróżnianego od tradycyjnych podejść jakościowych, zakładających postępowanie indukcyjne. Przyjęto podwójną perspektywę: kontekst interpretacyjny, a zarazem źródło formułowanej teorii stanowiły doświadczenie badanych wyłaniające się z analizy wywiadów oraz wiedza wynikająca z dotychczasowych ustaleń naukowców w zakresie zaangażowania społecznego i zoperacjonalizowanej teorii uczestnictwa Wojtyły⁶³. W efekcie nazywania i porządkowania odkrytych w badaniu prawidłowości oraz formułowania i sprawdzania wyłaniających się w toku badań hipotez dokonano uogólnień teoretycznych, a także wyłoniono i zdefiniowano strukturę partycypacji społecznej jako doświadczenia osób zaangażowanych, czyli zaproponowano teoretyczne ujęcie struktury rozumianej jako zbiór własności konstytutywnych⁶⁴. Każda z nich – integralny element doświadczenia rozmówców, została wyprowadzona z jakościowej analizy poszczególnych przypadków, była testowana poprzez hermeneutyczne zestawianie z całością doświadczenia osoby badanej oraz przez analizę przypadków w przekroju. W toku procedury badawczej każdą charakteryzowano, typując wskaźniki, których zbiór budowano aż do teoretycznego nasycenia⁶⁵.

Zaproponowany konstrukt teoretyczny ma charakter eksplanacyjny, co oznacza, że jego istotą jest „opis w terminach (ogólnie zdefiniowanych) jego składników i relacji między nimi, który sformułowany został w tym celu, aby wyjaśnić pewne zaobserwowane własności tego systemu jako całości”⁶⁶. Według rozróżnień Jerzego Giedymina zaproponowane pojęcie modelu jako konstrukt teoretycznego można uznać za model w sensie nominalnym. Giedymin definiuje go jako „pewien układ założeń będący bądź teorią, bądź układem założeń pytania”⁶⁷; przy takim rozumieniu modele empiryczne odpowiadają pojęciu modelu w sensie realnym (zwanego też interpretacją lub realizacją), który byłby „klasą

⁶² Por. tamże, s. 226n.

⁶³ Por. Rubin, Rubin, dz. cyt., s. 215-220; zob. J. Reichertz, *Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung*, w: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*, red. U. Flick, E. von Kardorff, I. Steinke, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 2009, s. 276-286.

⁶⁴ Por. J. Lofland, D.A. Snow, L. Anderson, L.H. Lofland, *Analiza układów społecznych. Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*, tłum. A. Kordasiewicz, S. Urbańska, M. Żychlińska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 214.

⁶⁵ Szerzej na temat procedury por. np. M.B. Miles, A.M. Huberman, *Analiza danych jakościowych*, tłum. S. Zabielski, Wydawnictwo Trans Humana, Białystok 2000, s. 73.

⁶⁶ Nowak, dz. cyt., s. 446.

⁶⁷ J. Giedymin, *Problemy. Założenia. Rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*, PWN, Poznań 1965, s. 94.

przedmiotów spełniających założenia pewnego modelu w sensie nominalnym”⁶⁸. Wyjaśnienia komplementarnego, pozwalającego uchwycić ideę modelowego ujęcia partycypacji społecznej jako doświadczenia osoby, dostarcza uwaga Ryszarda Wójcickiego, który eksplikując pojęcie modelu, stwierdza: „Określanie modeli jako układów abstrakcyjnych staje się celowe wówczas, gdy problemy, jakich nastęrcza zbudowanie adekwatnego modelu, są przede wszystkim problemami właściwej konceptualizacji zjawiska stanowiącego zamierzony korelat modelu. Na plan pierwszy wysuwają się zatem problemy trafnego uchwycenia struktury zjawiska, a nie problemy właściwego doboru równań”⁶⁹. Taki był zamiar i cel czynności badawczych w ramach poszukiwania odpowiedzi na pytanie o elementy konstytuujące doświadczenie społecznej partycypacji.

Na podstawie syntezy teorii i empirii teoretyczny model partycypacji społecznej, pokazujący jej strukturę jako działania osoby, tworzą wyszczególnione własności (wymiary): *podmiotowe uzasadnienie, aksjologiczna treść, poczucie sprawstwa, doświadczenie uczestnictwa*. Pojęcie struktury, odniesione w tym przypadku do konstytucji pewnego typu doświadczenia działających jednostek, implikuje istnienie całości niesprowadzalnej do prostego wyniku sumowania jej składników. Oznacza to, jak wyjaśnia Tadeusz Zgółka, że „własności przysługujące strukturze jako całości są odmienne od własności przysługujących poszczególnym składnikom (elementom, fragmentom)”⁷⁰, a w perspektywie epistemologicznej – że „wiedza o własnościach struktury jako całości jest pierwotna w stosunku do wiedzy o elementach struktury”⁷¹. „Innymi słowy – dodaje Zgółka – można trafnie rozpoznać istotne własności poszczególnych składników jedynie pod warunkiem, iż posiada się już wiedzę o własnościach struktury jako całości”⁷². Model jako teoretyczny konstrukt (konceptualizacja) doświadczenia partycypacji społecznej stanowi zintegrowany układ elementów zidentyfikowanych jako współwystępujące, wzajemnie się warunkujące u każdego badanego, a w perspektywie filozoficznej – zakorzenionych w ontologicznej strukturze osoby. Pozwala każdorazowo opisać doświadczenie osoby działającej poprzez jego strukturę. Dla każdego z wyłonionych wymiarów modelu zidentyfikowano wskaźniki empiryczne.

Podmiotowość i sprawstwo należą do zagadnień zawierających się w problematyce rozwoju społeczeństwa obywatelskiego, interpretacja działania jednostki w kontekście jej odniesień aksjologicznych to zaś weberowski postulat

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ R. Wójcicki, *Model*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, red. Z. Cackowski, K. Kmita, K. Szaniawski, P.J. Smoczyński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987, s. 394.

⁷⁰ T. Zgółka, *Struktura*, w: *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny*, s. 684.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

wyznaczający sposób rozumienia i wyjaśniania działania społecznego. W tym sensie nie są to kwestie nowe w analizach socjologicznych, ale ujęte modelowo w integralnym związku z pozostałymi elementami dają podstawę do analiz odnoszących się do fundamentów doświadczenia partycypacji. *P o d m i o t o w e u z a s a d n i e n i e* działania wyraża się w rozpoznawaniu w sobie autora i realizatora działań, w świadomej woli i decyzji zaangażowania, w orientacji na cel – umiejętności jego określenia oraz dobierania środków do realizacji, a także w umiejętności definiowania swojej roli i zadań⁷³. Działanie partycypacyjne związane jest z *r e a l i z a c j ą w a r t o ś c i* ważnej dla podmiotu: rozpoznawanej jako warta w kalkulowania w plany czasowe, włączenia do rezerwuaru czynności pożądaných, inwestowania energii i uruchamiania własnych zasobów (wiedzy, umiejętności, kompetencji społecznych czy sieci relacji). Dla jednych są to wartości rozpoznane jako obiektywnie istniejące, dla innych wartości lub idee ważne osobiście lub dla społeczności, w jakiej żyją. Istotność wartości dla jednostki przesądza o wyborze tych właśnie i ich konsekwentnej realizacji. Wynikające z modelu znaczenie odniesienia do wartości w przestrzeni życia społecznego i obywatelskiego jest zarazem potwierdzeniem ich zakotwiczenia w naukowej interpretacji działania jednostek sięgającej tradycji weberowskiej, rozwijanej przez kontynuatorów w ramach socjologii rozumiejącej, obecnej też w polskiej myśli socjologicznej, wreszcie po wielokroć testowanej w ramach badań empirycznych prowadzonych w naukach społecznych⁷⁴. Elementem konstytuującym doświadczenie partycypacji, trwale umocowanym w doświadczeniu, jest *p o c z u c i e s p r a w s t w a*. Zawiera ono w sobie poczucie wpływu, a także identyfikację własnego potencjału i wiarę weń oraz wiarę w skuteczność wspólnego działania i własnej w nim roli. Sprawstwo kulminuje w przeżyciu skuteczności, implikuje gotowość do podejmowania kolejnych zadań⁷⁵.

Czwartym elementem modelu jest *d o ś w i a d c z e n i e u c z e s t n i c t w a*, ujawnione jako świadomie zarejestrowane i eksplikowane przez osoby badane włączenie, ujawniające zespół odniesień „ja” do podmiotowości „ty” oraz odniesień „ja” do wspólnoty. Punktem kluczowym jest w nim identyfikacja siebie jako podmiotu we wspólnocie, w realizacji przyjętych zadań, dostrzeganie w sobie członka wspólnoty, którą Wojtyła określa mianem nowej „jakby-podmiotowości”. Uczestnictwo to również uznanie wartości tejże wspólnoty i samego współdziałania. W parze z takim rozumieniem własnego miejsca we wspólno-

⁷³ Por. S z y m c z a k, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, s. 332n., 543, 581.

⁷⁴ Zob. M. W e b e r, *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Test, Lublin 1994; zob. też: S c h ü t z, dz. cyt., s. 107-130; S. O s s o w s k i, *Dzieła*, t. 3, *Zagadnień psychologii społecznej*, PWN, Warszawa 1967.

⁷⁵ Por. S z y m c z a k, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, s. 332-401; 542n.; 581-584.

cie idzie umiejętność świadomego zarejestrowania i akceptacji podmiotowej obecności innych osób i ich znaczenia dla wspólnoty. W analizie empirycznej przejawia się to w precyzyjnym odnotowywaniu zadań realizowanych przez innych, trafnym opisie ich funkcji w realizacji celów, dostrzeganiu rangi takiego współdziałania, które wydobywa wartość i wkład każdej osoby. Doświadczenie uczestnictwa wyraża się też w przekonaniu o komplementarności działania jego współuczestników, w rejestrowaniu faktu, że realizuje się coś, co byłoby niemożliwe do wykonania w pojedynkę, a także procesu współtworzenia czegoś razem z innymi, wraz ze wszystkimi towarzyszącymi temu radościami i trudnościami. Współdziałanie uzmysławia, że obecność innych umożliwia wspólną realizację celu zinterioryzowanego jako własny. Wreszcie, osoby „uczestniczące” charakteryzuje, tak jak to wynika z teorii zaproponowanej przez Wojtyłę, aprobujące ustosunkowanie się do wspólnego dobra wspólnoty, inicjatywy, organizacji. Identyfikują je one i cenią jako własne, stanowi ono oś ich działania i element wyzwalający ich zaangażowanie. Dobro wspólne definiowane jest zazwyczaj jako racja istnienia grupy, inicjatywy, organizacji lub jako cel działania, a wspólne działanie odczytywane bywa jako dobro działających⁷⁶.

Z powyższego wynika, że badawczy potencjał teorii uczestnictwa rozpatrywany z perspektywy socjologicznej uwidacznia się na dwóch poziomach. Po pierwsze, jako całość stanowiła ona inspirację do poszukiwania podmiotowych aspektów w doświadczeniu partycypacji osób społecznie zaangażowanych, kierując uwagę w projektowaniu badania eksploracyjnego na działający podmiot i interakcyjne wymiary jego aktywności. Po drugie, teoria ta uwrażliwiała i ukierunkowała na identyfikowanie odrębnego, a zarazem integralnego elementu doświadczenia, który okazał się jednym z czterech w ramach teoretycznego konstruktu partycypacji. Na kolejnych etapach procedury badawczej został on odróżniony od pozostałych, zidentyfikowany oraz indukcyjnie, teoretycznie nasycony, wreszcie zweryfikowany.

APLIKACJA MODELU PARTYCYPACJI

Teoria uczestnictwa jako model

Model partycypacji społecznej jako doświadczenia osoby, z jego strukturą zidentyfikowaną w empirii i testowaną, odpowiada stojącym u podstaw idei uczestnictwa założeniom antropologicznym dotyczącym podmiotowości, sprawstwa oraz orientacji aksjologicznej obecnej w odniesieniu do dobra wspólnego. Natomiast w kontekście socjologicznym identyfikuje i wnosi do wiedzy o tym typie działania społecznego nowy komponent: doświadczenie

⁷⁶ Por. tamże, s. 401-430; 582n.

uczestnictwa. Eksplikuje go jako element integralny dostrzeżonej struktury doświadczenia partycypacji. Podążanie za tezami Wojtyły z jednej strony pozwala (również w efekcie syntezy z włączonymi do badań teoriami) wyodrębnić model jako zintegrowany układ elementów, z drugiej skupia uwagę na wymiarze partycypacji jako doświadczenia osoby poniekąd oczywistym: na samym współdziałaniu z innymi, odróżniając go od pozostałych, nasycając treścią i ukazując jego przejawy. Doświadczenie uczestnictwa zidentyfikowane na podstawie analizy bogatego materiału empirycznego okazało się komplementarnym ogniwem w analizach socjologicznych i w wyjaśnieniach fenomenu partycypacji, odgrywającym istotną – bo konstytuującą – rolę w jej podtrzymywaniu, ważnym jako faktor trwałego i czynnego zaangażowania, a w nim: budowania relacji ze współdziałającymi.

Empiryczne zweryfikowanie teorii uzasadnia aplikację modelu. Dostarcza on zespołu wyjaśnień tego, co znaczy uczestniczyć, na czym polega i jakie są źródła czynnego zaangażowania członków grup, organizacji, wspólnot czy inicjatyw w różnych wymiarach życia społecznego, czyli jak się realizuje rzeczywiste uczestnictwo jednostki we wspólnocie, istotnie dopełniając ustalenia teorii socjologicznych oraz empiryczny dorobek w tym zakresie. Pozwala wskazać warunki, jakie należy zagwarantować jednostkom, aby urzeczywistniało się z ich perspektywy Wojtyłowskie, angażujące osobową potencjalność uczestnictwo. Dostarczając tej wiedzy, model może inspirować empiryczną refleksję i być punktem wyjścia w identyfikowaniu i nazywaniu (w konkretnym miejscu i czasie) elementów organizacji i współdziałania, jakie należałoby zagwarantować na początku, a następnie podtrzymywać w stosunku do poszczególnych osób, we wspólnotach działania i bytowania, aby umożliwiać im rzeczywiste zaangażowanie (profitujące dla wspólnoty i decydujące o jej właściwym ukonstytuowaniu), a od członków tego zaangażowania oczekiwać, aby w konsekwencji również wspólnoty pełniły właściwe sobie funkcje wobec uczestników (do wewnątrz) i adresatów działań, kooperantów, społeczności w których działają (na zewnątrz).

Wskazując na konstytutywne elementy Putnamowskiego „rzeczywistego uczestnictwa”, teoretyczny konstrukt może stanowić narzędzie diagnozy jego urzeczywistniania w wybranych środowiskach, zarówno poprzez rozpoznanie o charakterze jakościowym i obserwacyjnym, jak i poprzez pomiar. W konkretnych uwarunkowaniach miejsca i czasu można zatem pytać o to, czy i jak urzeczywistniają się w doświadczeniu poszczególnych osób – angażowanych w działania wspólne, poszczególne wymiary partycypacji: na ile ich aktywność stanowi przejaw podmiotowych decyzji, za którymi stoi wolny wybór, świadomość jego celów, umiejętność ich werbalizacji czy wyboru środków realizacji. Kolejnym etapem weryfikacji jest zagadnienie wartości stojących u podstaw aktywności i tego, na ile miały one szansę zostać wybrane i zinterioryzowane

przez poszczególne osoby, a od strony wspólnoty, czy umożliwia ona zgodność z preferowanymi przez każdego uczestnika wartościami. Rzeczywiście uczestnictwo zawiera w sobie *implicite* element sprawstwa, co implikuje pytanie o jego świadomość po stronie podmiotu, możliwość wskazania i potwierdzenia tego elementu we własnym doświadczeniu, czyli rozpoznawania jego konkretnych obszarów, właściwych dla danej aktywności. Badania jakościowe zrealizowane na potrzeby omawianego projektu ukazywały to doświadczenie w całej rozpiętości: od subtelnej przekonania o własnej roli wobec człowieka w terminalnym okresie choroby, po świadomość wpływu na otoczenie społeczne poprzez działania w sąsiedztwie czy gminie, sprawczość wyrażaną w organizacji, powoływaniu nowych instytucji, eventów w dziedzinie kultury, akcji pomocowych o zasięgu międzynarodowym. Diagnoza partycypacji obejmuje też doświadczenie uczestnictwa i pytania, w jaki sposób się ono realizuje: jak poszczególni członkowie postrzegają swoje miejsce i zadania we wspólnocie, czy i jak doświadczają znaczenia swojego wkładu w dobro wspólne oraz jego rejestracji przez wspólnotę, czy otrzymują ze współdziałania wszystko, co z niego wynika i jest weń wpisane.

Jednym z przykładowych obszarów aplikowania modelu odzwierciedlającego rdzeń i składowe doświadczenia partycypacji jest przestrzeń życia publicznego i społeczeństwa obywatelskiego. Aktywność obywatelska jako jeden z wymiarów aktywności społecznej wpisuje się w relacje obywatel–państwo, wskazuje na wolę współdecydowania, wpływania na kształt instytucji i polityk publicznych, wprowadzania do debaty publicznej kwestii nowych, sygnalizowania spraw trudnych, włączania się w proces sprawowania władzy i dochodzenia do konsensu w sytuacji konkurencji interesów⁷⁷. Model wskazuje na cztery integralnie powiązane ze sobą warunki, które powinny zaistnieć, aby partycypacja w wymienionych obszarach stawała się działaniem uruchamiającym potencjał osobowy jednostek i wspólnot, a tym samym spełniającym swoją istotną rolę w demokracji⁷⁸. W działaniu obywatelskim podmiotowe uzasadnienie (jako antyteza uprzedmiotowienia, reifikacji, depersonalizacji) odnosi się do tożsamości obywatelskiej, zakłada świadomość siebie jako obywatela wspólnoty państwowej, mieszkańca społeczności lokalnej. Podmiotowe uzasadnienie zaangażowania zabezpiecza – w sensie modelowym – przed niestałością w poglądach, podatnością na kompromisy czynione kosztem wła-

⁷⁷ Zob. B. B a r b e r, *Silna demokracja*, tłum. A. Krzynówek, w: *Współczesna filozofia polityki. Wybór tekstów źródłowych*, red. D. Pietrzyk-Reeves, Wydawnictwo Dante, Kraków 2003, s. 277-289; R. D a h l, *Demokracja i jej krytycy*, tłum. S. Amsterdamski, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków-Warszawa 1995.

⁷⁸ Na temat aplikacji omawianego modelu zob. A. J a b ł o Ń s k i, W. S z y m c z a k, *Aktywność obywatelska w kontekście modelu partycypacji społecznej. Socjologiczna aplikacja personalistycznych idei Karola Wojtyły*, „Przegląd Sejmowy” 2021, nr 1(162), s. 9-30.

snego zdania. Działanie posiadające osobowe ugruntowanie uniezależnia od podatności na wpływy opinii publicznej, umacnia w jednostce jej wewnętrzność. Implikuje relacyjność, umiejętność dostrzeżenia innych podmiotów, zaangażowanie w życie małej ojczyzny, konstruktywne rozwiązywanie problemów, odporność na lobbing i korupcję polityczną, a także uruchamia krytycyzm w relacji do władzy.

Zaangażowanie społeczne i obywatelskie z definicji orientuje się na realizację wybranych wartości ważnych dla jednostek, grup, środowisk. Ich domeną jest wolny i autonomiczny wybór, niepoddany oddziaływaniu ideologii czy lobbingu. W działaniach obywatelskich dominantę mogą stanowić wartości o charakterze autotelicznym, ale także wartości instrumentalne. Osia zaangażowania mogą być z jednej strony społecznikostwo i idee państwowe czy narodowe, wartości prospołeczne wpisane w działalność charytatywną lub też wartości kulturowe, moralne, religijne i estetyczne, z drugiej zaś wartości samorealizacyjne, związane z rodzajem podejmowanej aktywności czy też wartości wpisane w formę działania, łączące się z obecnością innych osób, na przykład wspólnota, współpraca czy przyjaźń⁷⁹. Z perspektywy aplikacji modelu kluczowa jest teza, że źródłem trwałego, skutecznego, długofalowego i umocowanego ideowo zaangażowania w społeczności lokalnej czy w przestrzeni publicznej będzie utożsamianie się z wartościami: osobiście znaczącymi i podzielanymi z innymi współuczestnikami działania.

Przejawem sprawstwa jest poczucie wpływu na otaczającą rzeczywistość i wiara w skuteczność wspólnego działania w społeczności lokalnej, wspólnie z innymi, na rzecz innych. Są to stosowane w badaniach sondażowych wskaźniki społecznego zaangażowania, potencjału społecznikowskiego, postaw obywatelskich⁸⁰. Sfera działań obywatelskich, rozumianych jako całe spektrum dobrowolnych i oddolnych inicjatyw podejmowanych dla dobra wspólnoty, jest na ten element w strukturze partycypacji szczególnie wyczulona: poczucie nieadekwatności inicjatyw, ich „krótkiego życia”, jednosezonowości, podporządkowania koniunkturze, interesom gier politycznych czy partyjnych, rozwiązania fasadowe czy z góry skazane na brak skuteczności uniemożliwiają zaistnienie i utrwalenie poczucia sprawstwa. Analiza meandrów aktywności obywatelskiej lub jej braku nie może pomijać tego wymiaru, a obywatelska

⁷⁹ Por. S z y m c z a k, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, s. 351-380, 543.

⁸⁰ Zob. np. R. B o g u s z e w s k i, *Poczucie wpływu obywateli na sprawy publiczne* („Komunikat z Badań CBOS” 2018, nr 33), Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa 2018; A. C y b u l s k a, *Poczucie wpływu obywateli na sprawy publiczne* („Komunikat z Badań CBOS” 2023, nr 149), Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa 2023; por. K. P a n k o w s k i, *Spadek poczucia podmiotowości obywatelskiej* („Komunikat z Badań CBOS” 2022, nr 39), Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej, Warszawa 2022 s. 3-5.

praxis – w tym działania ewaluacyjne i promujące – nie może go lekceważyć. W praktyce organizacyjnej czy legislacyjnej oznacza to między innymi gwarancję obszarów oraz sposobów urzeczywistniania sprawstwa w doświadczeniu każdej osoby działającej⁸¹.

Doświadczenie uczestnictwa w obywatelskim obszarze partycypacji, rozumiane jako element struktury tego doświadczenia, ma charakter scalający i wzmacniający pozostałe elementy. Działanie obywatelskie zasadza się na współpracy; jego podtrzymywanie byłoby niemożliwe, gdyby ów wymiar doświadczenia nie był urzeczywistniany w przypadku poszczególnych osób. Pozytywne doświadczenia współpracy utrwalają z kolei przekonanie, że pewnych celów nie dałoby się zrealizować w pojedynkę, rozwijają osoby działające, generują chęć dalszego działania i otwierają nowe jego horyzonty, co stanowi jeden z najsilniejszych bodźców do kontynuacji zaangażowania mającego charakter dobrowolny. „Z innymi” oznacza bowiem odkrywanie i aktualizację swego potencjału w zakresie współpracy – niemożliwego do rozpoznania i urzeczywistnienia bez współdziału innych, odróżnianego od zasobów innych i ważnego dla urzeczywistnienia dobra wspólnego⁸².

Model teoretyczny doświadczenia partycypacji społecznej można zastosować do analizy poszczególnych jej wymiarów w różnych rodzajach aktywności, zarówno analizy jakościowej, jak i ilościowej, a także procesów kształtowania się każdego z nich oraz ich uwarunkowań w przypadku różnych osób i środowisk. Dzięki temu model pozwala na interpretację zmienności doświadczenia w czasie z uwzględnieniem dynamiki poszczególnych elementów. W ramach

⁸¹ Por. Jabłoński, Szymczak, dz. cyt., s. 24.

⁸² Por. Szymczak, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, s. 428n. Zaproponowany konstrukt teoretyczny partycypacji społecznej posłużył do wskazywania w badanej zbiorowości modeli empirycznych. Ich osią każdorazowo była wartość ważna dla podmiotu lub kombinacja wartości. Wśród osób badanych wyróżniono pięć modeli podstawowych i pięć mieszanych. Przegląd odnotowanych wariantów, w których poszczególne elementy konstruktu teoretycznego występowały w różnych konfiguracjach, suponuje świadomość różnych układów „osi orientującej i ogniskującej działanie” partycypacyjne. Uwrażliwia na to zróżnicowanie w konkretnym miejscu i czasie, czy to na etapie diagnozowania doświadczeń osób włączonych w różne działania i inicjatywy, czy to w momencie ich projektowania. Warto wspomnieć chociażby fakt, że oś aksjologiczna nie w każdym przypadku oznacza intuicyjne układy wartości, czyli na przykład działanie prospołeczne motywowane altruizmem. Empiria dowodzi, że jego źródłem może być również podmiotowo wybierana samorealizacja. Implikacją tych konstatacji w omawianym obszarze życia społecznego pozostaje teza i postulat, aby rozważając kwestie aktywizacji osób i społeczności (niezależnie od obszarów), pozyskiwania wolontariuszy czy nawet zaangażowanych w swoje działania pracowników, mieć na uwadze znaczenie (ich oraz potencjalnych) odniesień do wartości. To one bowiem posiadają potencjał angażujący, uzasadniający działanie, wreszcie wiążący z nim na dłużej wraz z tego konsekwencjami (i niezależnie od umiejscowienia pośród innych znaczących czynności codziennych). Wątek ten ma też rudymentalne znaczenie na przykład w perspektywie socjalizacyjnej, w tym w przypadku socjalizacji religijnej czy współczesnych pytań o ścieżki społecznej inkluzji osób narażonych na marginalizację czy wykluczenie społeczne.

testowania teorii okazało się bowiem, że poszczególne elementy nie są (a zatem w zróżnicowanych wariantach doświadczenia nie muszą być) ukształtowane w sposób analogiczny w poszczególnych przypadkach od momentu genezy zaangażowania, natomiast kształtują się na różnych jego etapach: od momentu włączenia w działania z innymi i dla innych, poprzez przyjęcie swoich zakresów zadań, utwierdzenie w czasie czy w momencie realizacji zadań wspólnie z innymi osobami⁸³. Świadomość zróżnicowania doświadczeń partycypacyjnych (co do obszarów, czasu trwania, ich roli w indywidualnej biografii, funkcji, jakie pełni) oraz rozwijania się ich w czterech konstytutywnych wymiarach odsyła do znaczenia tego typu doświadczeń, ale również uwrażliwia na determinujące wyjaśnienia możliwości lub jej braku w odniesieniu do różnego typu działań, w tym społecznej partycypacji. Osadzenie w czasie sprawia, że poszczególne wymiary, zakorzenione w ontologicznej strukturze człowieka, zostają w czasie działania uruchamiane, rozpoznawane, a nawet odkrywane i stopniowo rozwijane. Mowa nie tyle o cechach osobowości czy temperamencie, ale o zakorzenionych w strukturze osoby potencjalnościach, na których identyfikacji bazuje teoria Wojtyły. Ten moment z kolei pozwala ukazać jeden z aspektów funkcjonalności tak ukonstytuowanych doświadczeń partycypacyjnych w wymiarze indywidualnym i społecznym⁸⁴.

Zdefiniowane wymiary partycypacji społecznej jako doświadczenia osoby w relacji do grupy czy wspólnoty działających można wreszcie odnosić do programów aktywizacyjnych i integracyjnych, aby projektować lub testować w nich kwestię warunków sprzyjających uaktywnianiu rzeczywistego uczestnictwa zarówno współdziałających realizatorów programu, jak i ich beneficjentów. Warunki takie w konkretnym miejscu i czasie można definiować, a następnie poddawać ewaluacji.

O ile model partycypacji jako doświadczenia osoby odnosi się do perspektywy osoby-podmiotu i doświadczania przez ten podmiot działania z innymi i dla innych, o tyle ujęcie teorii jako modelu czyni ją narzędziem analizy skoncentrowanej na konstytucji wspólnot, jakkolwiek zawiera w sobie implícite kwestię uczestnictwa ich członków. Gdy teorię uczestnictwa Wojtyły potraktujemy jako modelowo i weberowski typ idealny z jego implikującymi się elementami, może on wówczas być odnoszony do analizy wspólnot, organizacji, czy inicjatyw, w których ludzie działają razem, a w nich, do zagadnienia relacji osoby i wspólnoty. Elementy teorii tworzące typ idealny to (1) idea uczestnictwa z jej fundamentem, jakim jest zdolność do uczestnictwa w człowieczeństwie drugiego, (2) normatywnością dla osoby i wspólnoty

⁸³ Por. S z y m c z a k, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, s. 238n., 551n.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 431-538 (rozdział poświęcony funkcjom partycypacji społecznej).

i (3) odniesieniem do wspólnego dobra, (4) koncepcja wspólnoty zbudowanej na uczestnictwie i idea prawidłowej konstytucji wspólnot, czyli wzajemnego implikowania się osoby i wspólnoty, wraz z (5) wariantami postaw wyrażających uczestnictwo – solidarnością i sprzeciwem oraz (6) będących zaprzeczeniem uczestnictwa – konformizmem i unikiem, a także (7) uzupełniającym całość wyjaśnieniem zaprzeczeń uczestnictwa: indywidualizmu (pochodzącego od osoby) i totalizmu (pochodzącego od wspólnoty).

Model można traktować jako analityczny punkt odniesienia, na przykład w ramach znanej w naukach społecznych metody studium przypadku, i odnosić do funkcjonowania grup, organizacji, wspólnot czy inicjatyw zakładających współdziałanie. Teoretyczny koncept może posłużyć jako narzędzie opisu, diagnozowania, weryfikacji metod i sposobów zorganizowania i funkcjonowania grup (aspekt temporalny), a w nich relacji pomiędzy uczestniczącymi osobami a grupą. Z teorii ujętej jako model dają się wyprowadzić implikacje normatywne i praktyczne dla konkretnych podmiotów bytowania czy działania. Jako konstrukt odnoszący się do dwukierunkowych relacji jednostki i społeczności, osoby i wspólnoty, modelowo ujęta teoria uczestnictwa może być wykorzystywana jako narzędzie eksplanacyjne, służące wyjaśnianiu aktualnie zachodzących w grupie procesów i przewidywaniu tendencji; diagnostyczne – w celu monitorowania funkcjonowania grup i organizacji czy identyfikowania źródeł ewentualnych problemów; ewaluacyjne, służące podsumowaniu etapu czy rodzaju działania, oraz normatywne, sprzyjające projektowaniu lub inicjowaniu działań grup, wspólnot czy organizacji.

Ilustracją zastosowania teorii uczestnictwa jako typu idealnego może być jej implementowanie na teren funkcjonowania Kościoła w jego wymiarze relacyjnym i wspólnotowym oraz w działalności duszpasterskiej. Implementacja ta była tym bardziej zasadna i warta przeprowadzenia, że Wojtyła zalicza wspólnoty religijne do wspólnot bytowania zbudowanych na głębszej aksjologii, a przez to tym mocniej domagających się umożliwiania uczestnictwa swoim członkom: właśnie ze względu na charakter wartości spajających ich *ex definitione*. Sformułowano zatem implikacje duszpasterskie dla wspólnoty Kościoła, wynikające z kolejnych tez zawartych w teorii uczestnictwa⁸⁵, przy założeniu i ze świadomością Bosko-ludzkiej natury Kościoła oraz teologicznego umocowania idei Kościoła jako *communio*. Z teorii Wojtyły można było wyprowadzić i ukazać znaczenie rozumienia siebie oraz każdej osoby we wspólnocie

⁸⁵ Propozycję aplikacji teorii jako modelu, sformułowano w ramach prac Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski nad programem duszpasterskim Kościoła katolickiego w Polsce (zob. także, *Participatio jako zasada wspólnotowego życia i funkcjonowania Kościoła*, w: *Uczestnicząc we wspólnocie Kościoła. Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2023/2024. Zeszyt teologiczno-pastoralny*, red. W. Musioł i in., Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, Opole 2023, s. 41-59).

Kościół jako obdarowanej tym samym potencjałem antropologicznym, jako podmiotu świadomego, wolnego, zdolnego do refleksji, do wyboru wspólnoty i swojego miejsca w niej, do działania wraz z innymi, do przekraczania siebie w tym działaniu. Omówiono zobowiązania po stronie osób i wspólnot wynikające z normatywności idei uczestnictwa, w tym tezę Wojtyły o konieczności rozwijania tego potencjału; eksplikowano wartość zbudowanej na uczestnictwie wspólnoty, jej znaczenie dla poszczególnych osób i grup jako całości oraz wynikające z tego postulaty duszpasterskie; ukazano rolę postaw solidarności i sprzeciwu jako wyrazów dojrzałe ukonstytuowanej wspólnoty oraz znaczenie stałej uważności na możliwe w dynamice funkcjonowania wspólnot postawy konformizmu i uniku⁸⁶. Efektem zastosowania teorii jako typu idealnego jest też propozycja modelowej charakterystyki uczestnika wspólnoty Kościoła oraz wspólnoty Kościoła zakładającej uczestnictwo każdego ochrzczonego⁸⁷.

*

Teoria uczestnictwa okazała się możliwa do empirycznego zweryfikowania koncepcją wyjaśniania fenomenu społecznego zaangażowania. Jako taka może ona stanowić punkt odniesienia w refleksji i eksplorowaniu zagadnienia, którego dotyczy: uczestnictwa osoby oraz optymalnej konstytucji wspólnoty, wzajemnego implikowania się jednostki i społeczności, tegoż fundamentów i przejawów empirycznych. Po operacjonalizacji otwiera pole do pytań i analiz socjologicznych, a także do zastosowań w sferze praktyki społecznej.

Aplikacja teorii Wojtyły do życia społecznego oraz kwestii partycypacji społecznej prowadzi do kilku wniosków. Jeżeli uczestnictwo zakłada podmiotowość każdego członka wspólnoty, jego świadome odniesienie do wspólnego dobra i doświadczenie spełnienia we współdziałaniu, warunku uczestnictwa nie spełniają aktywności będące wyrazem indywidualistycznych dążeń jednostek do realizacji swoich celów przy wykorzystaniu aktywności innych lub bez względu na ich dobro, próby zadekretowania zaangażowania bez udziału zainteresowanych oraz projekty zakładające delegowanie wykonywania ogólnie zdefiniowanych zadań bez urzeczywistniania uczestnictwa osób je wykonujących. Nie realizują warunku uczestnictwa społeczności niewrażliwe na dobro poszczególnych członków i ich włączanie w obszar wspólnych działań. Nie bazują na uczestnictwie organizacje i działania legitymizujące jawnie lub niejawnie grupowy konformizm i obojętne na postawy uniku, wreszcie

⁸⁶ Por. tamże, s. 44-56.

⁸⁷ Tamże, s. 57n.

wykluczające możliwość dialogu i konstruktywnego sprzeciwu. I odwrotnie, urzeczywistnienie ujętych w teorii elementów, empirycznie zweryfikowanych, prowadzi do poczucia sensu i spełnienia w doświadczeniu poszczególnych osób, równoległe do rozwoju i żywotności wspólnot bytowania i działania, co w konsekwencji oznacza pełnienie wielu funkcji indywidualnych i społecznych, co również zyskało empiryczne potwierdzenie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barber, Benjamin. "Silna demokracja." Translated by Anna Krzynówek. In *Współczesna filozofia polityki: Wybór tekstów źródłowych*. Edited by Dorota Pietrzyk-Reeves. Kraków: Wydawnictwo Dante, 2003.
- Bartkowski, Jerzy. "Kapitał społeczny i jego oddziaływanie na rozwój w ujęciu socjologicznym." In *Kapitał ludzki i kapitał społeczny a rozwój regionalny*. Edited by Mikołaj Herbst. Warszawa: Centrum Europejskich Studiów Regionalnych i Lokalnych Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Bhattacharjee, Anol. *Social Science Research: Principles, Methods, and Practices*. np: Global Text Project, 2012.
- Blumer, Herbert. *Interakcjonizm symboliczny: Perspektywa i metoda*. Translated by Grażyna Woroniecka. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2007.
- Boguszewski, Rafał. *Poczucie wpływu obywateli na sprawy publiczne: Komunikat z Badań CBOS, no. 33 (2018)*. Warszawa: Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej, 2018.
- Böhr, Christoph. "Mogę być zrozumiany tylko od wewnątrz": *Zarys myśli Karola Wojtyły o człowieku*. Translated by Paweł Zarychta. In *Europa i jej antropologia polityczna: Człowiek jako droga historii – o filozofii Karola Wojtyły*. Edited by Christoph Böhr and Christian Schmitz. Translated by Paweł Zarychta, Hanna Dmochowska, and Piotr Womela. Warszawa: Konrad Adenauer Stiftung, 2016.
- Bryman, Alan. *Social Research Methods*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2012.
- Buttiglione, Rocco. *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Chudy, Wojciech. "Na odsiecz prawdzie o osobie ludzkiej." In Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*. Translated by Jarosław Merecki. Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010.
- Chudy, Wojciech. "Osoba ludzka w społeczeństwie." In *Katolicka nauka społeczna: Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*. Edited by Stanisław Fel and Józef Kupny. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2007.
- Creswell, John W. *Projektowanie badań naukowych: Metody jakościowe, ilościowe i mieszane*. Translated by Joanna Gilewicz. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2013.

- Cybulska, Agnieszka. *Poczucie wpływu obywateli na sprawy publiczne: Komunikat z Badań CBOS, no 149 (2023)*. Warszawa: Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej, 2023.
- Dahl, Robert. *Demokracja i jej krytycy*. Translated by Stefan Amsterdamski, Kraków and Warszawa: Instytut Wydawniczy Znak, 1995.
- Digital Commons at The University of South Florida. https://digitalcommons.usf.edu/oa_textbooks/3/.
- Encyklopedia socjologii*. Edited by Henryk Domański, Witold Morawski, Janusz Mucha, Maria Ofierska, Jerzy Szacki, and Marek Ziółkowski. Vol. 3, s.v. „partycypacja” (by Aleksander Surdej). Warszawa: Oficyna Naukowa, 2000.
- Flick, Uwe, *Projektowanie badania jakościowego*. Translated by Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.
- Galarowicz, Jan. *Człowiek jest osobą: Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 1994.
- Gałkowski, Jerzy W. “Człowiek i kultura w ujęciu Papieża Jana Pawła II.” In *Kultura w kręgu wartości*. Edited by Leon Dyczewski. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and UMCS, Lublin 2001.
- Gałkowski, Jerzy W. “Osoba i wspólnota: Szkic o antropologii kard. Karola Wojtyły.” *Roczniki Nauk Społecznych* 8 (1980): 49–74.
- Giedymin, Jerzy. *Problemy. Założenia. Rozstrzygnięcia: Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*. Poznań: PWN, 1965.
- Hołub, Grzegorz. “W stronę rekapitulacji myślenia o osobie ludzkiej: Z Karolem Wojtyłą ku przyszłości.” *Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 38, no. 1 (149) (2025): 76–90.
- Jabłoński, Arkadiusz, and Wioletta Szymczak. “Aktywność obywatelska w kontekście modelu partycypacji społecznej: Socjologiczna aplikacja personalistycznych idei Karola Wojtyły.” *Przegląd Sejmowy*, no. 1 (162) (2021): 9–30.
- Krasnodębski, Zdzisław. *Rozumienie ludzkiego zachowania: Rozważania o filozoficznych podstawach nauk humanistycznych i społecznych*. Warszawa: Polski Instytut Wydawniczy, 1986.
- Lipset, Seymour Martin. “Obywatele i ich partie.” Translated by Dariusz Filar. In *Konstytucjonalizm. Demokracja. Wolność: Wybór tekstów*. Edited by Paweł Śpiewak. Warszawa: Centrum Edukacji Obywatelskiej 1996.
- Lofland, John, David A. Snow, Leon Anderson, and Lyn H. Lofland. *Analiza układów społecznych: Przewodnik metodologiczny po badaniach jakościowych*. Translated by Anna Kordasiewicz, Sylwia Urbańska, and Monika Żychlińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2009.
- Miles, Matthew B., and A. Michael Huberman. *Analiza danych jakościowych*. Translated by Stanisław Zabielski. Białystok: Wydawnictwo Trans Humana, 2000.
- Nagórny, Janusz. *Posłannictwo chrześcijan w świecie*. Vol. 1. *Świat i wspólnota*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1997.
- Nagórny, Janusz. “Solidarność i sprzeciw: U podstaw uczestnictwa w życiu społecznym.” *Roczniki Teologiczne* 38–39, no. 3 (1991–1992): 7–23.

- Nowak, Stefan. *Metodologia nauk społecznych*. Warszawa: PWN, 1985.
- Offe, Claus, and Susanne Fuchs. "Schwund des Sozialkapitals? Der Fall Deutschland." In *Gesellschaft und Gemeinsinn: Sozialkapital im internationalen Vergleich*. Edited by Robert D. Putnam. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, 2001.
- Ossowska, Maria. *Normy moralne: Próba systematyzacji*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Ossowski, Stanisław. *Dziela*. Vol. 3. *Z zagadnień psychologii społecznej*. Warszawa: PWN, 1967.
- Pankowski, Krzysztof. *Spadek poczucia podmiotowości obywatelskiej: Komunikat z Badań CBOS, no. 39 (2022)*. Warszawa: Fundacja Centrum Badań Opinii Społecznej, 2022.
- Pokrywka, Marian. *Osoba. Uczestnictwo. Wspólnota: Refleksje nad nauczaniem społecznym Jana Pawła II*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2000.
- Putnam, Robert D. *Samotna gra w kręgle: Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Translated by Przemysław Sadura and Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Reichertz, Jo. "Abduktion, Deduktion und Induktion in der qualitativen Forschung." In *Qualitative Forschung: Ein Handbuch*. Edited by Uwe Flick, Ernst von Kardorff, and Ines Steinke. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009.
- Riesman, David. *Samotny tłum*. Translated by Jan Strzelecki. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 1996.
- Rubin, Herbert J., and Irene S. Rubin. "Jak zmierzać do celu, nie wiążąc sobie rąk: Projektowanie wywiadów jakościowych." Translated by Marcin Ciechomski. In *Ewaluacja w edukacji*. Edited by Leszek Korporowicz. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1997.
- Sartori, Giovanni. *Teoria demokracji*. Translated by Piotr Amsterdamski and Daniel Grinberg. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Schütz, Alfred. "Fenomenologia i nauki społeczne." Translated by Dorota Lachowska. In *Fenomenologia i socjologia: Zbiór tekstów*. Edited by Zdzisław Krasnodębski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1989.
- Słownik socjologii jakościowej*, s.v. "Metodologia teorii ugruntowanej – strategia analiz i badań jakościowych (Methodology of grounded theory – strategy of qualitative analysis and research)" (by Krzysztof Tomasz Konecki). Edited by Krzysztof Tomasz Konecki and Piotr Chomczyński. Warszawa: Wydawnictwo Difin, 2012.
- Styczeń, Tadeusz. *Solidarność wyzwala*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1993.
- Szacki, Jerzy. "Wstęp: Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego." In *Ani książkę, ani kupiec – obywatel: Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej; Wybór tekstów*. Edited by Jerzy Szacki. Translated by Barbara Szacka et al. Kraków and Warszawa: Wydawnictwo Znak and Fundacja im. Stefana Batorego, 1997.
- Szlachcicowa, Irena. "Wzory działań społecznych w perspektywie metodologii teorii ugruntowanej." In *Jak badać społeczeństwo obywatelskie: Doświadczenia prak-*

- tyków. Edited by Marek Nowak and Michał Nowosielski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009.
- Szostek, Andrzej. *Wokół godności, prawdy i miłości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Szymczak, Wioletta. "Participatio jako zasada wspólnotowego życia i funkcjonowania Kościoła." In *Uczestniczę we wspólnocie Kościoła: Program duszpasterski Kościoła katolickiego w Polsce na rok 2023/2024; Zeszyt teologiczno-pastoralny*. Edited by Waldemar Musioł et al. Opole: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, 2023.
- Szymczak, Wioletta. *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie: Struktura, funkcje, modele*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Szymczak, Wioletta. *Partycypacja społeczna – jej istota i znaczenie*. In *Filozofia społeczna. Part 3. Realia społeczno-gospodarcze*. Edited by Stanisław Janeczek and Anna Starościc. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2022.
- Szymczyk, Jan. "Specyfika nowych ruchów społecznych." In *Wartości – interesy – struktury społeczne: Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*. Edited by Jan Szymczyk. Lublin: Wydawnictwo Norbertinum, 2010.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Vol 2. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Warszawa and Kraków: Fundacja im. Stefana Batorego and Wydawnictwo Znak, 1996.
- Weber, Max. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. Translated by Jan Miziński. Lublin: Test, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Osoba: podmiot i wspólnota." In Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wojtyła, Karol. "Problem konstytuowania się kultury przez ludzką *praxis*." *Roczniki Filozoficzne* 27, no. 1 (1979): 9–20.
- Wojtyła, Karol. "Uczestnictwo czy alienacja?" In Wojtyła, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1994.
- Wójcicki, Ryszard. "Model." In *Filozofia a nauka: Zarys encyklopedyczny*. Edited by Zdzisław Cackowski, Jerzy Kmita, Klemens Szaniawski, and Paweł J. Smoczyński. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1987.
- Zemło, Mariusz. *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2003.
- Zgółka, Tadeusz. "Struktura." In *Filozofia a nauka: Zarys encyklopedyczny*. Edited by Zdzisław Cackowski, Jerzy Kmita, Klemens Szaniawski, and Paweł J. Smoczyński. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, 1987.

Ziółkowski, Marek. *Znaczenie, interakcja, rozumienie: Studium z symbolicznego interakcjonizmu i socjologii fenomenologicznej jako wersji socjologii humanistycznej*. Warszawa: PWN, 1981.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wioletta SZYMCZAK – Karola Wojtyły teoria uczestnictwa. Potencjał badawczy i aplikacyjny z perspektywy socjologii

DOI 10.12887/38-2025-3-151-15

Przedmiotem artykułu jest prezentacja i uzasadnienie tezy o badawczym i aplikacyjnym potencjale wypracowanej przez Karola Wojtyłę antropologicznej teorii uczestnictwa, odczytanym z perspektywy socjologicznej. Bazując na personalistycznym fundamencie, w kontekście szeregu założeń epistemologicznych i metodologicznych dotyczących analizy osoby z perspektywy jej czynu, w fenomenologicznej optyce doświadczenia, Wojtyła proponuje i nasyca treścią kategorie uczestnictwa i wspólnoty, wyjaśnia ich antropologiczne zakotwiczenie oraz wzajemne zależności. Eksplikuje zagadnienie ontologicznego zakorzenienia podmiotowości osób oraz tegoż indywidualnych i wspólnotowych implikacji. Ukazuje wynikające z tych założeń rozumienie wspólnoty i jej właściwej konstytucji, bazującej na uczestnictwie inspirowanym odniesieniem do dobra wspólnego. Wskazuje empiryczne przejawy urzeczywistniania uczestnictwa i wspólnoty, ale również ich pozorów i negacji.

Jako taka, teoria okazała się inspirującym konceptem i punktem odniesienia dla interdyscyplinarnego namysłu i projektowania badań socjologicznych dotyczących kwestii, o których tu mowa. Włączona do korpusu teorii stanowiących zaplecze socjologicznych badań jakościowych odnoszących się do dobrowolnego zaangażowania społecznego w bardzo zróżnicowanych obszarach, stała się integralnym elementem analizy, która doprowadziła do sformułowania modelu partycypacji społecznej jako doświadczenia osoby. Temu zagadnieniu poświęcone zostały pierwsze dwie części artykułu. Z kolei w trzeciej ukazane zostały przykładowe warianty aplikacji modelu oraz teorii potraktowanej jako weberowski typ idealny (z odniesieniami do przykładów tych zastosowań, prezentowanych we wcześniejszych opracowaniach). Interdyscyplinarna refleksja pokazała bowiem, że również teoria ujęta jako model może służyć jako analityczny, diagnostyczny i eksplanacyjny punkt odniesienia, narzędzie do wyjaśniania procesów zachodzących wszędzie tam, gdzie osoby tworzą wraz z innymi wspólnoty bytowania czy działania.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, teoria uczestnictwa, potencjał badawczy i aplikacyjny teorii, model partycypacji jako doświadczenia osoby, teoria uczestnictwa jako model

Kontakt: Katedra Socjologii Kultury, Religii i Partycypacji Społecznej,
Wydział Nauk Społecznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II,
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wioletsz@kul.pl
https://www.kul.pl/dr-hab-wioletta-szymczak-prof-kul,art_10831.html
ORCID 0000-0002-8749-8862

Wioletta SZYMCZAK, Karol Wojtyła's Theory of Participation: Research and Application Potential from the Perspective of Sociology

DOI 10.12887/38-2025-3-151-15

The paper presents and justifies Karol Wojtyła's anthropological theory of participation understood from the sociological perspective as a thesis for research with practical potential. Based on the personalistic approach and in the context of a number of epistemological and methodological premises concerning the analysis of the person from the perspective of her actions, as well as the phenomenological approach to her experience, Wojtyła proposes and fills with specific content the categories of participation and community, explaining their anthropological anchoring and mutual dependencies. He explicates the issue of the ontological rootedness of the subjectivity of persons and the implications of this rootedness to the individual as well as the community. Wojtyła describes his understanding of community and its proper constitution in reference to the concept of participation based on a recognition of the common good. He points both to manifestations of actual participation and community and to their mere appearances or outright negation.

As such, Wojtyła's theory of participation has proven to be an inspiring concept and point of reference for interdisciplinary reflection, designing sociological research on the discussed issues. Incorporated into the body of theories that constitute the background of sociological qualitative research on voluntary social engagement in very diverse fields, it has become an integral element of the analysis that led to the formulation of a model of social participation as the person's experience. The first two parts of the article focus precisely on this issue. The third part in turn describes exemplary variants of applying the model and theory treated as a Weberian ideal type (with references to instances of these applications discussed in earlier studies). Interdisciplinary reflection has shown that theory understood as a model can also serve as an analytical, diagnostic, and explanatory point of reference, a tool for explaining processes occurring wherever people, together with others, create communities of existence and action.

Keywords: Karol Wojtyła, participation theory, research and application potential of the theory, model of participation as the person's experience, participation theory as a model

Contact: Department of Sociology of Culture, Religion and Social Participation, Faculty of Social Science, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: wioletsz@kul.pl

https://www.kul.pl/dr-hab-wioletta-szymczak-prof-kul,art_10831.html

ORCID 0000-0002-8749-8862

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...



Anna RUSIN*

SACRUM W TWÓRCZOŚCI ATEISTY? O muzyce wokально-instrumentalnej Szymona Laksa

Ateistyczna postawa kompozytora skłania do wniosku, że kryterium osobowej relacji twórcy z Bogiem nie zostaje spełnione. Niemniej w dorobku twórcy znajdują się pieśni-modlitwy do słów Juliana Tuwima, w których podmiot liryczny zwraca się bezpośrednio do Boga. Pod tym względem ciekawa jest pieśń „Modlitwa”. Właściwości części skrajnych (rytualna repetycyjność melodii, faktura kontrapunktyczna) oraz postludium (kierunek wznoszący, smorzando) prowadzą do dysonansu słowno-muzycznego: Laks w efekcie osłabia buntowniczy zapal podmiotu lirycznego.

Szymon Laks (1901-1983) należy do grupy twórców-emigrantów, których dzieła są stopniowo przywracane do życia muzycznego z „odmętów” zapomnienia dzięki działalności instrumentalistów¹. Choć w pamięci zbiorowej żydowski kompozytor kojarzony jest z pełnieniem funkcji kapelmistrza w Auschwitz II-Birkenau (w latach 1942-1944), w jego dorobku – wciąż czekającym na całościowe opracowanie – znajdują się znaczące dzieła pieśniowe, kameralne, kilka kompozycji orkiestrowych, muzyka filmowa oraz opera². Jeden z dominujących wątków w twórczości kompozytora stanowi

* Mgr Anna Rusin – Szkoła Doktorska Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie, e-mail: annarusin.mozart@gmail.com, ORCID 0000-0001-6656-3509 [pełna nota o Autorce na końcu numeru].

¹ Artykuł przygotowano w ramach twórczego stypendium Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (2025).

² Trzy odrębne katalogi dzieł Laksa nie są ze sobą spójne, co wynika prawdopodobnie z faktu, że w czasie wojny wiele dzieł zaginęło. Frank Harders-Wuthenow w książce dołączonej do jednego z najnowszych nagrań formułuje ten problem w zakresie dorobku pieśniowego następująco: „Niniejsza produkcja obejmuje wszystkie pieśni, *chansons* i melodramaty, dostępne w chwili obecnej, z wyjątkiem cyklu dwudziestu pieśni *Z Mroków i Świtów*. [...] Nie można wykluczyć, że w trakcie przyszłych badań zostaną odkryte kolejne utwory, które obecnie uważa się za zaginione” (Hum. fragm. – A.R.). F. H a r d e r s - W u t h e n o w, *Simon Laks and His Songs*, w: A. Vegry, K. Wasiak, D. Horwitz, *Simon Laks: Complete Works for Voice and Piano* (książka do nagrania CD), EDA45, EDA Records, 2021, s. 35. Por. A. N o w a k, *Powojenne pieśni Szymona Laksa. Motywacje – idee – tradycje*, w: *Muzyka źle obecna*, red. K. Tarnawska-Kaczorowska, t. 1, Sekcja Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich, Warszawa 1989, s. 326-352; Z. H e l m a n, hasło „Laks, Szymon”, w: *Encyklopedia Muzyczna PWM*, Polska Biblioteka Muzyczna, <https://polskabibliotekamuzyczna.pl/encyklopedia/laks-szymon/>.

religijność – literackie motywy sakralne wylaniają się w licznych utworach słowno-muzycznych (wśród nich znajduje się dwadzieścia jeden pieśni, dwa-naście opracowań kołędowych i wspomniane dzieło sceniczne). Fakt ten budzi zainteresowanie ze względu na ateistyczną postawę twórcy, którą można zre-konstruować na podstawie utworów literackich: spod pióra Laksa wypłynęło bowiem także dziesięć książek o charakterze wspomnieniowo-polemicznym. W tym kontekście rodzą się pytania: Czy sacrum może zaistnieć w muzyce określanej a priori mianem „świeckiej”? Czy fenomen obecności sacrum może dotyczyć muzyki nieinspirowanej doświadczeniem Boga – a jeśli tak, to w jaki sposób materia dźwiękowa wpływa na odkodowanie tego zjawiska? W celu uzyskania mniej lub bardziej satysfakcjonujących odpowiedzi proponowane ujęcie zakłada rozpatrzenie twórczości Laksa w perspektywie sakralnej, do-tychczas nieeksplorowanej przez badaczy tematu³.

Nie sposób przytoczyć wszystkich modeli występowania i funkcjonowania sacrum w muzyce: literatura przedmiotu jest niezwykle obszerna i należy do zakresu badań różnych dyscyplin. Co ciekawe, kwestia muzyki „naznaczonej kontaktem z sacrum”⁴ pozostaje jednym z wiodących nurtów kręgu Krakowskiej Szkoły Teoretycznej – formacji, która powstała pod egidą Mieczysława Tomaszewskiego⁵. W spuściźnie szkoły znajduje się szereg publikacji traktujących zarówno o muzyce religijnej, jak i pierwiastkach duchowych obecnych w różnych gatunkach muzycznych⁶. Co więcej, pracownicy Katedry Teorii

³ Warto zwrócić uwagę, że muzyka wokально-instrumentalna Laksa była do tej pory przedmiotem tylko nielicznych prac. Na przykład Anna Nowak dokonuje podziału twórczości pieśniowej na dwie grupy: pieśni ewokowane czasem wojny oraz liryki w stylu ludowym (por. Nowak, dz. cyt., s. 327, 331). Z kolei Molly Jane McCoy na przykładzie wybranych pieśni ukazuje charakterystykę stylu i techniki kompozytorskiej twórcy (por. McCoy, *Szymon Laks. Trzy pieśni do wierszy Juliana Tuwima*, w: *Muzyka źle obecna*, s. 357-377).

⁴ M. Tomaszewski, *Muzyka wobec sacrum. Próba rozeznania*, w: *Olivier Messiaen we wspomnieniach i w refleksji badawczej*, red. M. Szoka, R.D. Golianek, Akademia Muzyczna im. Grażyny i Kiejstuta Bacewiczów w Łodzi, Łódź 2009, s. 39.

⁵ Zob. *Re-Interpreting Music: Mieczysław Tomaszewski's Krakow School of Music Theory. Studies – Syntheses – Constructs*, red. K. Kiwała, M. Janicka-Słysz, T. Malecka, D. Micał, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2022.

⁶ Warto wymienić choćby kilka z nich. Prace Kingi Kiwały dotyczą szeroko pojętej problematyki sacrum w muzyce dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku, w szczególności twórczości religijnej Romana Palestra, Henryka Mikołaja Góreckiego, Krzysztofa Pendereckiego i Marka Stachowskiego (zob. Kiwała, *Elementy sakralne w wybranych utworach polskich kompozytorów współczesnych*, w: *Polska muzyka religijna – między epokami i kulturami*, red. K. Turek, B. Mika, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006). Renata Borowiecka zajmuje się między innymi twórczością religijną Pawła Łukaszewskiego, a Agnieszka Draus podejmuje tematykę teatru sakralnego w twórczości Krzysztofa Pendereckiego i Karlheinz Stockhausena (zob. Draus, *Paradise Lost/Raj utracony. Sacra rappresentazione*, w: *Twórczość Krzysztofa Pendereckiego. Od genezy do rezonansu*, t. 5: *Czas dialogu z „odnalezioną przeszłością” 1976-1985*, red. M. Tomaszewski, T. Malecka, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2013, s. 17-31; t. 4, *Cykl sceniczny*

i Interpretacji Dzieła Muzycznego Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie od 2010 roku zarządzają projektem „Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II”, w ramach którego odbywa się coroczna konferencja⁷. Warto zatem dokonać przeglądu stanowisk wybranych teoretyków celem usystematyzowania zjawisk związanych z rozwojem refleksji nad sacrum w muzyce. Stworzony na tej podstawie aparat pojęciowo-metodologiczny pozwoli na identyfikację różnych możliwości zaistnienia fenomenu sacrum w twórczości Szymona Laksa.

SACRUM W REFLEKSJI KRAKOWSKIEJ SZKOŁY TEORETYCZNEJ

Klasyfikacje, definicje, problemy

Wzorcowy podział muzyki (warunkowany problematyką współistnienia sacrum i profanum) został dokonany przez Tomaszewskiego w pracy *Muzyka wobec sacrum. Próba rozeznania*⁸, a następnie rozwinięty przez Renatę Borowiecką w monografii poświęconej twórczości religijnej Pawła Łukaszewskiego⁹. Borowiecka wskazuje na studium Tomaszewskiego we wprowadzeniu, jednak, co ważne, w istocie dookreśla definicje czterech głównych typów muzyki naznaczonej kontaktem z sacrum: religijnej, kościelnej, liturgicznej i sakralnej. W ujęciu tej badaczki ostatnia z wymienionych kategorii umożliwia lub też odzwierciedla bliski kontakt jednostki (słuchacza, twórcy) z Bogiem. Dodatkowo z wykładni teoretyczki można wywieść podział na muzykę religijną kręgu chrześcijańskiego i pozachrześcijańskiego; jak bowiem wyjaśnia, „muzyka religijna pojmowana jest jako zdeterminowana wyznaniowo, której tematykę dookreśla tekst lub tytuł. [...] za muzykę sakralną uznać należy [również] taką, która wyraża alternatywne drogi docierania do problematyki nadprzyrodzonej, nie zawsze zakorzenionej w chrześcijaństwie”¹⁰.

„Licht” Karlheinz Stockhausena. *Muzyczny teatr świata*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2011). Z kolei Teresa Malecka bada twórczość religijną kompozytorów należących do „Pokolenia '33” (zob. T. Malecka, *The Sacred in Henryk Mikołaj Górecki's Oeuvre and the Greatness of John Paul II: Inspirations and Context*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 37(2024) nr 2(146), s. 199-217).

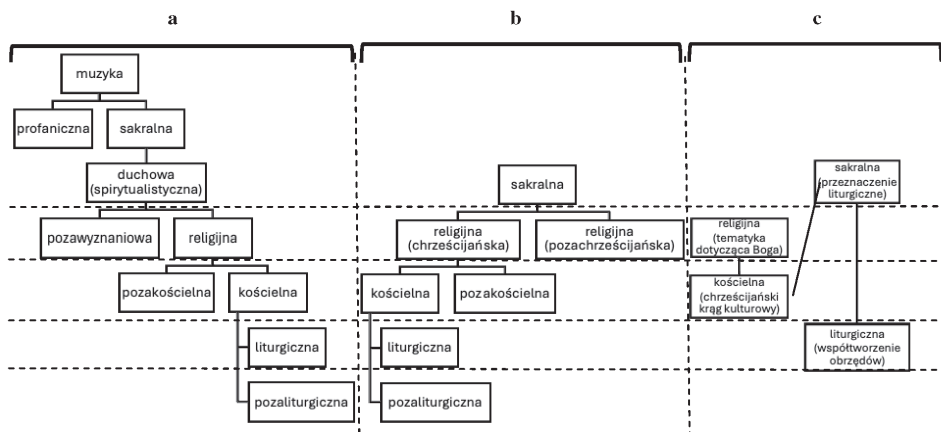
⁷ Zob. *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II. Inspiracje, interpretacje, prezentacje*, red. T. Malecka, K. Kiwała, t. 1-3, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2011-2015.

⁸ Zob. T. Tomaszewski, *Muzyka wobec sacrum. Próba rozeznania*, w: *Olivier Messiaen we wspomnieniach i w refleksji badawczej*, s. 39-47.

⁹ Por. R. Borowiecka, *Twórczość religijna Pawła Łukaszewskiego. Muzyka jako wyraz zmysłu wiary artysty*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2019, s. 26-28.

¹⁰ Tamże, s. 26, 28.

Porównanie klasyfikacji prowadzi do wniosku o zaledwie częściowym pokrywaniu się obu schematów: Borowiecka pomija kategorię „muzyki duchowej” i „pozawyznaniowej”. Mimo to autorka wielokrotnie posiłkuje się pierwszym terminem w kontekście wiary kompozytora synonimicznie do „muzyki sakralnej”. Do owej kategorii odwołuje się również Krzysztof Cyran w monografii poświęconej polskiej twórczości religijnej przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku (choć nie rozwija problematyki klasyfikacyjnej). Uważny czytelnik dostrzeże, że badacz definiuje „muzykę duchową” jako treściowo nieokreśloną lub nie-do-określoną, „którą można w istocie rozumieć jako ucieleśnienie postmodernistycznej zasady *anything goes* na poziomie teologii i metafizyki”¹¹. Od powyższych „hierarchii” odbiega natomiast podział doktrynalny, wynikający z przytaczanej przez Borowiecką *Instrukcji Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej* (14 października 2017 roku)¹². Autorka zwraca uwagę na wąski zakres pojęciowy „muzyki sakralnej”, który w ujęciu krakowskich teoretyków reprezentuje kategorię najszerszą. W moim rozumieniu kategorie rzędu wyższego zawierają jednocześnie poziomy niższe (uszczegółowione), jak prezentuje zestawienie podziałów (rys. 1).



Rys. 1. Zestawienie klasyfikacji muzyki sakralnej, od lewej: ujęcie Mieczysława Tomaszewskiego (a), Renaty Borowieckiej (b) i Episkopatu Polski (c). Oprac. własne.

¹¹ K. Cyran, *Drogowskazy i labirynty. Studia nad twórczością religijną kompozytorów polskich przełomu XX i XXI wieku*, Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie, Kraków 2023, s. 309.

¹² Por. Borowiecka, dz. cyt., s. 60; zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*, 14 X 2017, Konferencja Episkopatu Polski, <https://episkopat.pl/doc/226640.Instrukcja-Konferencji-Episkopatu-Polski-o-muzyce-koscielnej>.

Z kolei Regina Chłopicka proponuje podział organicznie związany z twórczością wokalnoinstrumentalną Pendereckiego, nieobarczony kwestiami terminologicznymi¹³. W ten sposób autorka wyróżnia trzy grupy utworów kręgu sakralnego. Do pierwszej zalicza dzieła o tematyce religijnej z tekstami biblijnymi i liturgicznymi (z podziałem na krąg liturgii łacińskiej i prawosławnej), do drugiej włącza kompozycje o tematyce religijnej z tekstami literackimi niezwiązanymi z liturgią o charakterze misteryjnym, a do trzeciej – co niewątpliwie budzi zaciekawienie – utwory o tematyce świeckiej z tekstami literackimi, w których sfera sacrum manifestuje się poprzez rodzaj interpretacji tematu i przesłanie. Dodajmy, że w swojej refleksji – podobnie jak w późniejszej pracy Tomaszewski – Chłopicka nawiązuje między innymi do koncepcji religioznawczych Rudolfa Otto¹⁴ i Mircei Eliadego¹⁵, konkludując: „Wspólną cechą przytoczonych tu poglądów związanych z problematyką *sacrum* i doświadczenia religijnego dostępnego człowiekowi jest przekonanie o istnieniu rzeczywistości «innej», rzeczywistości *sacrum*, która nie jest dostępna poznaniu racjonalnemu”¹⁶.

Teksty świeckie jako przejaw sacrum funkcjonują zdaniem Agnieszki Draus także w cyklu operowym *Licht* Karlheinz Stockhausena. Autorka włącza do „cech uniwersalnych jednoznacznych” – świadczących o obecności omawianego fenomenu w muzyce – między innymi tematykę religijną w tekstach świeckich oraz hierofanie pod postacią wątków mitycznych, symboli i przedmiotów znaczących¹⁷. Co ciekawe, pokrewne myślenie prezentuje Cyran. W zbiorze analizowanych przez niego kompozycji znajduje się *Symfonia pieśni żałobnych* Henryka Mikołaja Góreckiego, której wymiar sakralny – jak zaznacza – stanowił dla niego jeden z najtrudniejszych problemów interpretacyjnych ze względu na tytuł nienawiązujący wprost do tematyki religijnej. Wyłaniające się toposy (Maryja pod krzyżem jako archetyp cierpienia czy włączenie ludzkiego cierpienia i śmierci w mękę Chrystusa), charaktery (określone na postawie klasyfikacji Tomaszewskiego) oraz właściwości brzmieniowe zdecydowały według autora o lamentacyjnym wydźwięku dzieła, umożliwiającym przeżycie katharsis¹⁸.

Przechodząc do zagadnień szczegółowych, warto rozważyć, czym może być sacrum w muzyce, jakie są jego muzyczne właściwości oraz jak można

¹³ Por. R. Chłopicka, *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2000, s. 14n.

¹⁴ Zob. R. Otto, *Świętość*, tłum. B. Kupis, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

¹⁵ Zob. M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996.

¹⁶ Chłopicka, dz. cyt., s. 13.

¹⁷ Por. Draus, *Cykl sceniczny „Licht” Karlheinz Stockhausena*, s. 169.

¹⁸ Por. Cyran, dz. cyt., s. 82n.

analizować dzieła naznaczone kontaktem ze sferą świętości. Odpowiedzi dostarczają przede wszystkim prace Tomaszewskiego, Kingi Kiwały oraz Cyrana. Tak więc w cytowanym wyżej artykule Tomaszewski identyfikuje odmiany sacrum (tabela 1), różnicuje kryteria wpływające na określony charakter dzieł (podając „charaktery religijności”) i proponuje inwariantny model sytuacji sacrum w muzyce, uzupełniony o liczne przykłady zaczerpnięte z literatury muzycznej¹⁹. Ów konstrukt stanowi pewne rozwinięcie też zawartych w tekście *Romantyczna pieśń religijna: od Credo po Confiteor*²⁰, bowiem muzykolog wyróżnił w nim pary kategorii religijności, które w dużym stopniu pokrywają się z późniejszymi „charakterami”.

Tabela 1. Odmiany sacrum według ujęcia Mieczysława Tomaszewskiego. Oprac. własne.

Sacrum samo w sobie, ludziom objawione		Sacrum ofiarowane Bogu przez ludzi	
jako to, co:	Przykład w sferze dźwiękowej:	jako to, co:	Przykład w sferze dźwiękowej:
święte <i>sanctum</i>	muzyczne wychodzenie z czasu, trwanie w nieskończoność	czyste, niewinne, bezgrzeszne <i>purum</i> , <i>immaculatum</i>	np. cytat z melodii ludowej lub kościelnej
doskonałe <i>perfectum</i>	doskonałość wykonania	wybrane, wyróżnione <i>distinctum</i>	np. cytat chorału, świąteczność
tajemnicze <i>numinosum</i>	muzyczne numinosum, nieodgadnione	poświęcone Bogu <i>sacrificatum</i>	utwór poświęcony osobie duchownej lub uświęconej
ponadnaturalne <i>metaphysicum</i>	wzniosłość, monumentalizm, groźne <i>mysterium tremendum</i>	jednoczące z Bogiem, modlitwa <i>misticum</i>	umuzycznione odcinki modlitewne
objawione <i>epiphanicum</i>	przesłanie z innego świata, np. cytat chorału lub kolędy	zwrócone w stronę innego świata <i>eschatologicum</i>	np. pieśń lub części wolne w cyklu

Refleksję Tomaszewskiego w twórczy sposób kontynuuje Cyran. Dodatkowo autor interpretuje wybrane dzieła religijne w trzech wymiarach: (1) znaczenia i sensów treści, (2) wartości ogólnoludzkich oraz (3) teologiczno-sakralnym, odpowiednio dla warstwy słownej, warstwy muzycznej i współdziałania obu tych warstw²¹. Podobnie jak Chłopicka, teoretyk stosuje podział Władysława Stróżewskiego²² na wartości artystyczne, estetyczne i nadestetyczne, wiążąc je kolejno z wymienionymi wyżej wymiarami. W odróżnieniu od propozycji badaczki, która zespala wartości nadestetyczne nie tylko z sakralną, ale i ze świecką twórczością Pendereckiego, w koncepcji Cyrana odsłaniają się one jedynie w wymiarze teologiczno-sakralnym.

¹⁹ Por. T o m a s z e w s k i, *Muzyka wobec sacrum*, s. 44n.

²⁰ Por. t e n ż e, *Romantyczna pieśń religijna: od Credo po Confiteor*, w: tenże, *Od wyznania do wołania. Studia nad pieśnią romantyczną*, Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 1997, s. 163-189.

²¹ Por. C y r a n, dz. cyt., s. 30n.

²² Por. W. S t r ó ż e w s k i, *O możliwości sacrum w sztuce*, w: *Sacrum i sztuka*, oprac. N. Cieślińska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1989, s. 32-35.

Kulminacja problematyki wyłania się w artykule Kiwały *Muzyka i świętość*²³, zogniskowanym wokół dwóch zasadniczych kwestii. Po pierwsze, autorka dokonuje rozróżnień tak w zakresie świętości, jak i w obrębie „religijnego” idiomu muzyki. Wobec tego świętość może być pojmowana w znaczeniu szerszym (jako „transcendentne sacrum, numinosum będące źródłem doświadczenia”²⁴) lub w znaczeniu węższym (jako „przymiot wybranych ludzi, który – spotykany w świecie – stanowi swego rodzaju wyzwanie i wezwanie, również dla współczesnych artystów”²⁵). Krag muzyki sakralnej natomiast może, w szerokiej perspektywie, obejmować całą twórczość artystyczną wynikającą z aspiracji ducha ludzkiego i będącą wyrazem wiary kompozytora albo – w węższej – wyłaniać się we właściwościach muzycznych dzieł, które w pewnym stopniu uległy naznaczeniu fenomenem²⁶. Po drugie, Kiwała przytacza różne koncepcje muzykologiczne dotyczące natury muzycznego sacrum (miedzy innymi Mieczysława Perza²⁷, Marii Piotrowskiej²⁸ i Bohdana Pocięja²⁹), porządkując je na przeciwstawnych biegunach: fenomen świętości jawi się w nich jako niezależny (związany z funkcją utworu) albo jako ściśle związany z konkretnymi właściwościami muzyki. Przyjmując optykę drugiego wariantu, teoretyczka muzyki podejmuje próbę dookreślenia syndromu muzyki sakralnej, wydobywając jego cechy konstytutywne (tabela 2).

Tabela 2. Syndrom muzyki sakralnej według ujęcia Kingi Kiwały. Oprac. własne.

wartościowość artystyczna	wartości estetyczne (<i>resp.</i> wzniosłość)	sakralna warstwa słowna, nadrzędna wobec muzyki
odwołanie do tradycji muzyki religijnej		podmiotowość wypowiedzi (osobowa relacja z Bogiem)
kontrastowanie jakości artystycznych	problematyka światła	zwolnienie lub zatrzymanie czasu

Warto uzupełnić kwestie dotyczące trzech właściwości: kontrastowania jakości artystycznych, problematyki światła oraz organizacji czasu. Otóż au-

²³ Zob. K. Kiwała, *Muzyka i świętość. Rekonesans*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL” 27(2014) nr 1(105), s. 195-213.

²⁴ Tamże, s. 196.

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. tamże, s. 203.

²⁷ Zob. M. Perz, *Interpretacje muzycznego „sacrum” w kontekście polskiej tradycji*, w: *Współczesna polska religijna kultura muzyczna jako przedmiot badań*, red. B. Bartkowski, S. Dąbek, A. Zoła, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992.

²⁸ Zob. M. Piotrowska, *Muzyka i epifania (Fragmenty hermeneutyczne)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34(1987) z. 7, s. 19-32.

²⁹ Zob. B. Pocięja, *Czy możliwy jest w muzyce mistycyzm?*, w: *Muzyka religijna w Polsce. Materiały i studia*, red. J. Pikulik, t. 10, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988.

torka powołuje się na przekonanie Tomaszewskiego³⁰ o możliwości zaistnienia konfliktu sacrum z profanum, poprzez który wyodrębnia się moment epifaniczny – nierozzerwalnie związany z doświadczeniem sakralnym (jak cytat z *Lulajże Jezuniu* w *Scherzu h-moll* Fryderyka Chopina). Z kolei „rozjaśnianie” przebiegu muzycznego powodują takie strategie, jak nagle wprowadzona konsonansowa harmonika, specyficzna instrumentacja, wysokie rejestry czy skupiona faktura. Spowolnienie czasu – jak czytamy dalej – może natomiast zostać osiągnięte zwolnieniem tempa, spowolnieniem toku zmian fakturalnych czy rytmicznych, a także powtarzalnością materiału. Badaczka podkreśla również konieczność zachowania służebnej roli warstwy muzycznej wobec wyrażanej treści, co umożliwia „otwarcie” dzieła na sacrum. Kwestia ta dotyczy „przeźroczystości” wnętrza utworu, która wynika z redukcji dostępnych kompozytorowi środków i jawi się jako rodzaj ascetyzmu twórczego.

POGLĄDY SZYMONA LAKSA W PERSPEKTYWIE FILOZOFICZNEJ

W swoich pismach Laks odwoływał się do myśli Kartezjusza³¹. Przypomnijmy, że doktryna francuskiego filozofa zainspirowała między innymi Gottfrieda Wilhelma Leibniza (który w swojej teodycei podjął próbę rozwiązania problemu istnienia zła we wszechświecie³²), co nie pozostaje bez znaczenia dla przekonań kompozytora. Należy przy tym podkreślić, że zlaicyzowana postawa artysty, którą Paulina Laks – żona twórcy – określiła ateizmem idealnym³³, stoi niejako w kontrze do perspektywy sakralnej, w kontekście której rozpatruję jego dzieła. Wiemy, że dziadek kompozytora był rabinem, ale praktyki religijne w rodzinnym domu ograniczały się jedynie do śpiewania w warszawskiej synagodze³⁴.

³⁰ Por. *Sacrum i profanum w muzyce. Z profesorem Mieczysławem Tomaszewskim rozmawia Małgorzata Janicka-Słysz*, „Maszkaron” (2000) nr 1, s. 3.

³¹ Nazwisko filozofa pada najczęściej w kontekście sposobu postępowania (por. np. *O kulturze z cudzysłowem i bez*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1984, s. 24; *Moja wojna o pokój*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1983, s. 71; *Epizody... Epigramy... Epistoły...*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1976, s. 27). Z kolei w niżej cytowanym tomie „*Szargam świętości*” kompozytor przywołuje tytuł *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza w tłumaczeniu Tadeusza Boya-Żeleńskiego (por. S. L a k s, „*Szargam świętości*”, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1980, s. 6; zob. K a r t e z j u s z, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, PIW, Warszawa 1952).

³² Zob. G. W. L e i b n i z, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.

³³ Por. J. M a l i k, *Wstęp*, w: S. Laks, K. Bednarczyk, Cz. Bednarczyk, *Korespondencja*, wstęp i oprac. J. Malik, Wydawnictwo Avalon, Kraków 2018, s. IX.

³⁴ Por. tamże.

Oto jak kompozytor sformułował swoje stanowisko: „Jak daleko sięgam pamięcią, byłem niewierzący od pierwszych przeblysków rozumu i zdolności rozumowania. Próbowalem wierzyć w istnienie Boga, ale bezskutecznie. Nie umiałem pogodzić aksjomatu Jego istnienia ze złem, obłudą, przewrotnością i zbrodniczością, zalewającymi ten świat, który rzekomo był Jego dziełem. Chciałem wiedzieć, kto mianował Go Bogiem, tłumaczyłem sobie, że jeżeli Bóg istnieje, powinien to być Bóg dobry, mądry, doskonały, pełen wszelakich cnót, jednym słowem naprawdę wszechmogący. Jak to pogodzić z założeniem, że Bóg «stworzył człowieka na podobieństwo Swoje»? Czyli że stworzył człowieka, który zasłużył sobie na zaszczytne odznaczenie: *«Homo homini lupus est»*? Jak pogodzić istnienie Boga z kataklizmami, które nie przestają nawiedzać naszej planety, z wymyślonymi chorobskami, jątrzącymi nasze ciała, wreszcie z okrutnym, nieludzkim – chciałoby się rzec: nieboskim – prawem natury, który każe stworzonym przez Niego istotom, a nawet roślinom, zabijając słabszych w imię zachowania własnego gatunku? Nie, wszystko to razem wzięte jakoś mi się nie zgadzało. Ateizm mój, początkowo przesadnie sztywny, ulegał oczywiście z biegiem lat znacznej ewolucji. Nastąpił więc okres pobbazania i politowania nad tymi, którzy wierzyli żarliwie; potem przyszedł czas zazdrości o tę ślepą wiarę, która miała dar pocieszenia, umiała wszystko wytłumaczyć i nie musiała niczego dowodzić; zrodziło to wreszcie we mnie szczery podziw dla tej wiary «na przekór wszystkiemu» i wprowadziło w stan równowagi d u c h o w e j [podkr. – A.R.], który ostał się po dziś dzień: moja niewiara nie została niezachwiana, ale cechuje ją harmonijne pożycie z tolerancją i poszanowaniem dla tych wierzących, którzy nie obracają swej wiary na krzywdę i nienawiść wobec innych»³⁵.

Na podstawie powyższej wypowiedzi można wysunąć co najmniej dwa wnioski: z jednej strony, kompozytor nie przyjmował leibnizowskiej argumentacji teodycei, a z drugiej – zdawał sobie sprawę z pewnego rodzaju egzystowania człowieka w wymiarze duchowym. Świadczą o tym także inne przesłanki. Po pierwsze, twórca nie odżegnywał się od wartości duchowych w rozumieniu Maxa Schelera. Jak bowiem wyznawał: „I ja nie jestem nieczuły na zalety duchowe, moralne i umysłowe, które odkrywam w człowieku, kiedy mam po temu sposobność”³⁶; pisząc zaś o muzyce, odnosił się do „najszczytniejszej ekspresji ducha ludzkiego”³⁷. Po drugie, Laks podejmował rozważania na temat świętości w znaczeniu węższym jako przymiotu ludzkiego (według definicji Kiwały). Przykładowo w tomie „Szargam świętości” określił różne

³⁵ S. L a k s, *Taryfa ulgowa kosztuje drożej*, Oficyna Poetów i Malarzy, Londyn 1982, s. 69n.

³⁶ Tamże, s. 20.

³⁷ T e n ę, *Gry oświęcimskie*, Państwowe Muzeum Oświęcim-Brzezinka, Oświęcim 1998, s. 9.

poziomy świętości, porównywalne do wielkości gwiazd³⁸. Na szczycie swojej hierarchii usytuował wszelkie religie głoszące miłość bliźniego, co zdaje się korespondować z tezami zawartymi w eseju *Chrześcijaństwo niewierzących* autorstwa Mariana Przełęckiego. Po trzecie, kompozytor wypowiadał się na tematy związane ze sferą duchową na kartach swoich książek, które podejmują zagadnienia trudne i doniosłe, wręcz fundamentalne dla homo moralis. Twórca przede wszystkim walczył piórem w sprawie żydowskiej, przywracając pamięć o obozach zagłady i sprzeciwiając się antysemityzmowi tak w Polsce, jak i na świecie. Rozstrzygał kwestie natury moralnej dotyczące kary śmierci we Francji czy nieuchronności wojny, żywo krytykując przemysł zbrojeniowy. Komentował wydarzenia związane z Janem Pawłem II (między innymi zamach na życie Papieża), Lechem Wałęsą oraz innymi politykami zagranicznymi: żydowskimi, amerykańskimi czy rosyjskimi. Wreszcie, zaangażowanie polityczne i pacyfistyczne literata-polemisty przekładało się na jego twórczość muzyczną³⁹.

Problematyka duchowości w naturalny sposób odsyła do heglowskiej filozofii ducha, jednak przyjęcie aksjomatu o istnieniu Boga klóciłoby się z zajmowanym przez kompozytora stanowiskiem. Warto zatem podjąć próbę pogodzenia ateistycznej postawy kompozytora z jego religijnie zorientowaną twórczością w kontekście myśli innego filozofa – Andrégo Comte-Sponville’a. Sorboński wykładowca zgłębia sens życia, wolność i mądrość poza dogmatyką oraz postuluje oddzielenie religii od pierwotnej względem niej moralności. W traktacie *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*⁴⁰ – podobnie jak Laks – Comte-Sponville odwołuje się między innymi do racjonalistycznej refleksji Kartezjusza, z którym nierzadko polemizuje, na przykład przedstawiając swoje argumenty za postawą ateistyczną. Jeden z nich dotyczy istnienia zła, co zbieżne jest ze stanowiskiem kompozytora. Filozof nie proponuje jednak nihilizmu, lecz – jak wskazuje Joanna Skurzak – sugeruje przyjęcie podejścia zwane go duchowością ateistyczną: „Człowiek jest bytem skończonym, ale otwartym na życie ducha, na nieskończoność [...] duchowość jest [w tej optyce] na poziomie doświadczenia i przeżywania”⁴¹. Rozpatrywaną postawę charakteryzuje doświadczenie jedności ze światem oraz akceptacja jego istnienia i różnorodności. Cechuje ją podejście materialistyczne (przyjmujące ontologiczną zależność ducha od materii) przy zachowaniu tezy o istnieniu wymiaru duchowego. Można

³⁸ Por. S. L a k s, „Szargam świętości”, s. 5n.

³⁹ O zwrocie w stronę tradycji żydowskiej pisze między innymi syn kompozytora (zob. A. L a k s, *O moim ojcu Szymonie Laksie*, tłum. A. Buchner, „Dwutygodnik” 32(2010) nr 6, Dwutygodnik, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/184-o-moim-ojcu-szymonie-laksie.html>).

⁴⁰ A. C o m t e - S p o n v i l l e, *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*, tłum. E. Aduszkiewicz, Czarna Owca, Warszawa 2022.

⁴¹ J. S k u r z a k, *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii*, Liberi Libri, Warszawa 2020, s. 71.

zatem wnioskować, że kompozytor, sięgając po teksty o tematyce religijnej, wyrażał nie tyle własne przekonania religijne czy próbę dialogu z Absolutem, ile raczej łączność z wartościami, moralnością i tradycją Starego Kontynentu, ukształtowanymi i funkcjonującymi w obrębie kultury judeochrześcijańsko-hellenistycznej (jeśli przyjąć twierdzenia Umberto Eco o korzeniach Europy⁴²).

TWÓRCZOŚĆ SZYMONA LAKSA W KONTEKŚCIE SYNDROMU MUZYKI SAKRALNEJ

Podjmując próbę odpowiedzi na postawione we wstępie pytania, warto odwołać się do refleksji badawczych Chłopickiej i Draus. Autorki dowodzą bowiem możliwości zaistnienia sacrum w dziełach o tematyce świeckiej, co wskazuje na niezwykle „pojemny” zakres tegoż pojęcia. Z kolei w kontekście dokonanego przez Kiwałę rozróżnienia szerszego i węższego kręgu muzyki sakralnej nasuwa się wniosek, że skoro kompozytor nie tworzył muzyki religijnej, inspirowanej doświadczeniem Boga, to wymiar duchowy można upatrywać jedynie w wyróżnionych momentach jego dzieł. Ponadto trzy wyznaczniki syndromu wskazywane przez Kiwałę: wartościowość artystyczna, wartościowość estetyczna oraz współistnienie sakralnej warstwy słownej, przystają do podziału, który zaproponował Stróżewski, na wartości artystyczne, estetyczne i nadestetyczne. Jeśli przyjąć owe kryteria za podstawowe, spełniałyby je te utwory Laksa, które funkcjonują jako artystyczne (nieużytkowe), a ich treść nawiązuje do fenomenu religii. Zapytajmy więc, czy spełniają one elementarne warunki syndromu.

W ślad za koncepcją Romana Ingardena – głoszącą, że wartości artystyczne wyrastają z własności przedmiotu, a dotarcie do nich możliwe jest drogą analizy⁴³ – można stwierdzić, iż mamy do czynienia z muzyką artystycznie wartościową: dowodów dostarczają interpretacje badaczy tematu⁴⁴. Co więcej, wiele dzieł przejawia cechy w z n i o s ł o ś c i nie tylko w doborze tematów, ale przede wszystkim w sposobie ich muzycznego opracowania (o czym jeszcze będzie mowa). Owa wzniosłość estetyczna – szeroko omówiona przez Kiwałę – w twórczości Laksa zostaje osiągnięta środkami tak zwanego stylu wysokiego, podporządkowaniem warstwy muzycznej prozodii słowa czy wolnymi tempami. Należy jednak zaznaczyć, że momenty patetyczne „przeplatają się” z fazami o proveniencji buffo, które przypuszczalnie zdradzają krytyczny stosunek kompozytora do naiwnie nabożnej treści lub samej formy

⁴² Por. U. E c o, *Korzenie Europy*, w: tenże, *Rakiem. Gorąca wojna i populizm mediów*, tłum. J. Ugniewska-Dobrzańska, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2007, s. 291-293.

⁴³ Por. R. I n g a r d e n, *Wartości artystyczne i wartości estetyczne*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 3, PWN, Warszawa 1970, s. 273-282.

⁴⁴ Zob. przypisy 1 i 2.

wypowiedzi (niekiedy bluźnierczej) podmiotu lirycznego. Zabieg taki stosuje Laks na przykład w utworach: *Mały więzień* (wieńczącym się muzyczną ilustracją upadku bohatera z posłania), *Aniołowe lica* (gdzie tragiczny tekst powiązany został z „lekką” muzyką) czy *Modlitwa* (w której pychę podmiotu zilustrowano idiomem humoreski). Ponadto wybrane przez kompozytora teksty nasycone są sakralnymi motywami-symbolami, których identyfikację umożliwia perspektywa biblijna. Na przykład matka tuląca cierpiącego syna przypomina Maryję pod krzyżem (*Ewangelia szczęśliwych*), skatowany przez rodziców syn – pasję (*Aniołowe lica*), gołębie z gałązką oliwną – wydarzenia z potopu (*Przymierze*), a kobieta-ptak w raju słynnych zwierząt – biblijną Ewę (*Bezdomna jaskółka*). W perspektywie religijnej odsłaniają się również nawiązania do rytuałów żydowskich i zasad Katechizmu Kościoła Katolickiego (zanurzenie w mykwie – *Ośiem pieśni żydowskich*⁴⁵ czy osiem błogosławieństw – *Ewangelia szczęśliwych*). Inspirując się więc podziałem Chłopickiej, z całokształtu twórczości kompozytora wyróżniłam pięć grup dzieł, które w różnym stopniu realizują trzy fundamentalne postulaty (tabela 3).

Tabela 3. Podział twórczości wokalnie-instrumentalnej Szymona Laksa, w której obecne są wątki religijne. Oprac. własne.

TEMATYKA RELIGIJNA	
Teksty literackie; pieśni na głos z fortepianem Cztery z <i>Pięciu pieśni do wierszy Juliana Tuwima</i> (1936–38): 1. <i>Modlitwa</i> 2. <i>Szczęście</i> 3. <i>Przymierze</i> 5. <i>Wszystko</i> (1961–62) <i>Ewangelia szczęśliwych</i> , sl. Stanisław Baliński (1938–39) <i>Aniołowe lica</i> , sl. Fiodor Sologub, tłum. Julian Tuwim (1940) <i>Mały więzień z Trois poèmes chantés</i> , sl. Wanda Maya Berezowska (1960) <i>Prośba o piosenkę</i> , sl. Julian Tuwim (1962)	Ludowe i literackie teksty religijne; opracowania kołęd <i>Jezusek na głos z fortepianem</i> (1938–39?) <i>Kołęda śląska na głos z fortepianem</i> (1946) <i>Pięć kołęd na chór mieszany a capella</i> (ca. 1945): 1. <i>Wśród nocnej ciszy</i> 2. <i>Lulajże Jezuniu</i> 3. <i>Przybieżeli do Betlejem</i> 4. <i>W żłobie leży</i> 5. <i>Bóg się rodzi</i> (zbiór opracowany także na zespół kameralny w Auschwitz w 1943 roku, w miejsce pierwszej – <i>Stille Nacht, heilige Nacht</i>)
Tematyka biblijno-mitologiczna; tekst literacki – do sfery <i>sacrum</i> odnosi rodzaj interpretacji i przesłanie; opera bouffe <i>L'Hirondelle inattendue</i> (<i>Bezdomna jaskółka</i>) na podstawie sztuki radiowej <i>Le Bestiaire inattendu</i> Claude'a Aveline'a z librettem Henri Lemarchanda (1965)	
TEMATYKA ŚWIECKA	
Teksty literackie i ludowe – do sfery <i>sacrum</i> odnosi rodzaj interpretacji i przesłanie; pieśni na głos z fortepianem <i>Huit chants populaires juifs</i> , sl. jidysz ludowe (1947) <i>Elegia żydowskich miasteczek</i> , sl. Antoni Słonimski (1961) <i>Pogrzeb</i> , sl. Mieczysław Jastrun (1962) <i>Zielony skrzypek</i> (wolny przekład z Chagalla) z <i>Czterech pieśni do słów Tadeusza Śliwiaka</i> (1967)	Teksty literackie z motywem Boga – do sfery <i>profanum</i> odnosi rodzaj interpretacji i przesłanie; pieśni na głos z fortepianem <i>Siaruszkowie</i> , sl. Julian Tuwim (ca. 1963) <i>Portrait de l'oiseau-qui-n'existe pas</i> , sl. Claude Aveline (1964)

Ateistyczna postawa kompozytora skłania do wniosku, że kolejne kryterium – osobowej relacji twórcy z Bogiem – nie zostaje spełnione. Niemniej w dorobku twórcy znajdują się trzy pieśni-modlitwy do słów Juliana Tuwima (*Modlitwa*, *Wszystko*, *Prośba o piosenkę*), w których podmiot liryczny zwraca się bezpośrednio do Boga. Pod tym względem ciekawa jest pieśń *Modlitwa*. Właściwości części skrajnych (rytualna repetycyjność melodii, faktura kontrapunktyczna) oraz postludium (kierunek wznoszący, smorzando) prowadzą do

⁴⁵ Por. A. Buchner, *Laks' Eight Yiddish Folk Songs*, w: Vegry, Wasiak, Horwitz, *Simon Laks: Complete Works for Voice and Piano* (książka do nagrania CD), s. 39.

dysonansu słowno-muzycznego: Laks w efekcie osłabia buntowniczy zapal podmiotu lirycznego (przykład 1). Odcinki modlitewne wskazują tu na *misticum* (to, co jednoczy z Bogiem). Opracowując kolędy dla Związku Polskich Kół Muzyczno-Teatralnych we Francji, kompozytor dał także wyraz łączności z wartościami ojczystymi (zbiór włączył do swojej refleksji Marcin Łukasz Mazur⁴⁶). Ponadto twórca niejednokrotnie przedstawia sytuację liryczną z punktu widzenia człowieka religijnego: najczęściej eksploatuje wówczas topos anioła (w utworach: *Ewangelia szczęśliwych*, *Aniołowe lica*, *Bezdomna jaskółka*).



Przykład 1. S. Laks, *Modlitwa*, t. 4-9. Oprac. własne.

Rozpatrując kryterium odwoływania się do tradycji muzyki religijnej, należy zaznaczyć, że kompozytor umuzycznia teksty z zachowaniem konwencji estetycznych – najczęściej pod postacią muzycznych idiomów (w sensie, jaki nadał temu pojęciu Tomaszewski⁴⁷) czy *topoi* (według koncepcji Joana Grimalta⁴⁸), figur neoretorycznych oraz środków typowych dla muzyki liturgicznej kręgu chrześcijańskiego i żydowskiego. Do środków pierwszego typu można zaliczyć hymniczność (w pieśniach: *Prośba o piosenkę*, *Aniołowe lica*, *Przymierze*), psalmodyczność (w *Modlitwie*), lamentacyjność (w *Pogrzebie*) czy topos *musica celestis* (na przykład w pierwszej scenie chóralnej *Bezdomnej jaskółki*), które pojawiają się w momentach semantycznie związanych ze sferą boską bądź anielską. Warto przywołać dwa przykłady zidentyfikowanych przeze mnie toposów hymnów, charakteryzujących się majestatyczną kulminacją wyrazową w stylu *conciato* w wysokim rejestrze głosu i o fakturze akordowej (przykład 2). O pierwszym, ze środkowej części pieśni *Przymierze*, Irena Poniatowska pisze: „Zdaniem Laksa powinno to brzmieć jak potężny dzwon kościelny”⁴⁹. Drugi, pochodzący z pieśni *Aniołowe lica*, jawi się jako misterium tremendum.

⁴⁶ Por. M. Ł. M a z u r, *Chóralne wydania polskich kolęd na obczyźnie w czasach II wojny światowej*, „Muzyka” 67(2022) nr 2, s. 104.

⁴⁷ Por. M. T o m a s z e w s k i, „Dedykacja” Schumanna do słów Rückerta: dźwiękowy „kształt miłości”, w: tenże, *Od wyznania do wołania*, s. 87.

⁴⁸ Por. J. G r i m a l t, *Mapping Musical Signification*, Springer, Cham 2021, s. 82.

⁴⁹ I. P o n i a t o w s k a, *Laks – Szymulska. Przyczynek do dziejów przyjaźni artystycznej*, „Ruch Muzyczny” 29(1985) nr 9, s. 4.

Bóg nam sa-dy ho - du - je, Bóg ja - sny Dom nam bu - du - je i tań - cząc kro-ki od - mie -

ff poco pesante

Przykład 2a. S. Laks, *Przymierze*, t. 18-23. Oprac. własne.

A u Stwór-cy Ro - dzi - ca wie-czne u - ko - je - nie Mąk któ-re cier - pi - my -

Tempo I

Przykład 2b. S. Laks, *Aniołowe lica*, t. 36-45. Oprac. własne.

W drugiej kategorii znajdują się formuły związane z warstwą semantyczną występujące najczęściej w partii głosu: patopoia, exclamatio czy passus duriusculus (w *Ewangelii szczęśliwych*, *Pogrzebie*). Z kolei w grupie typu trzeciego występują takie strategie, jak: momenty a capella – w tym chorałowe zawołania kapłańskie (w utworze *Aniołowe lica* – przykład 3), „rozjaśniające” przebieg tercje pikardyjskie (semantycznie związane z wizją pokrzepienia – przykład 4), kontrapunktyczność (topos stile antico), „organowe” opóźnienia akordów w kadencjach (przykład 1), które niekiedy zostają zawieszone na D lub „pustych” brzmieniach kwartowo-kwintowych (w postaci archaizacji nawiązującej do współbrzmień średniowiecznych) czy aluzje do melodyki żydowskiej (materiał skalowy i ukształtowanie linii melodycznych – na przykład w *Elegii żydowskich miasteczek*).

A - niół tak za - czy - na: -

Un poco più mosso

Przykład 3. S. Laks, *Aniołowe lica*, t. 27-28. Oprac. własne.

Powyższe środki muzyczne związane są jednocześnie z trzema ostatnimi własnościami rozpatrywanego syndromu, które współwystępują w twórczości Laksa: kontrastowaniem artystycznych jakości, problematyką światła oraz

zagadnieniem czasu. Za przykład niech posłuży finał elegijnej pieśni *Pogrzeb*, upamiętniającej ofiary Holokaustu. Halina Szymulska – śpiewaczka, z którą kompozytor współpracował w latach sześćdziesiątych – nie chciała wykonywać tego przejmującego utworu. W korespondencji przytaczanej przez Poniatowską twórca zapewniał więc artystkę o stworzeniu kontynuacji: „Niech się Pani nie martwi [...] będzie i «Zmartwychwstanie»”⁵⁰. Treść ostatniej strofy zestawia śmierć więźniów z ukrzyżowaniem Chrystusa. W muzyce dochodzi jednak do nagłego „rozjaśnienia” przebiegu konsonansowością, ograniczenia środków harmoniczno-fakturalnych i spowolnienia czasu (fermaty, zmiany agogiczne). Kompozytor nie odzwierciedla tragiczmu płynącego z warstwy semantycznej; raczej manifestuje pokrzepiającą perspektywę dostąpienia spokoju wiekiściego, przynależną znów – homo religiosus (przykład 4)⁵¹. Kategoria eschatologicum (tego, co zwrócone w stronę innego świata) konstituuje się zatem nie tyle w hipotetycznym „Zmartwychwstaniu”, ile już w analizowanym *Pogrzebie*.

(centrum d i chromatyka) *pp* odcinek „chorałowy” a capella *patopola*

słoń - cem. I jest mil - cze - nie ol - brzy - mie. Na zie - mi jak sztan - dar zde - pta - ny.

meno mosso niespodziewany akord D-dur i liturgicznie brzmiące opóźnienia *molto rall.* *pp*

w tru - pów za - du - sznym dy - mie I w krzy - ku u - krzy - żo - wa nym. *tercja* *pikardzjska* *pp*

A tempo *molto rall.*

Przykład 4. S. Laks, *Pogrzeb*, t. 40-50. Oprac. własne.

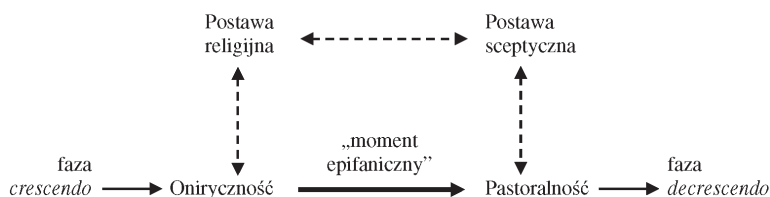
TWÓRCZOŚĆ SZYMONA ŁAKSA W KONTEKŚCIE „MOMENTU EPIFANICZNEGO”

Jak już wspomniano, twórca wiąże określone idiomy ze światem boskim. W podobny sposób traktuje porządek ludzki (korelując go z bólem, wzburzeniem, muzyką popularną, marszowością czy humorem). Tendencja ta prowadzi do unaocznienia konfliktów obu sfer. W twórczości kompozytora spór rozgrywa się także między postawami: religijną i sceptyczną. Co ciekawe, jednym ze

⁵⁰ Tamże, s. 4.

⁵¹ Definicję „homo religiosus” przyjmuję za Mirceą Eliadem (por. M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 219).

sposobów sygnalizującym przenikanie się owych płaszczyzn (tak porządków, jak i światopoglądów) jest przeciwstawienie w przebiegu dzieła charakterów onirycznego i pastoralnego (względnie toposu muzyki podhalańskiej). Po między nimi wyłania się, jak sądzę, moment nazwany przez Tomaszewskiego „epifanicznym”. Dotyczy to zwłaszcza „pieśni-scen” (takich jak: *Ewangelia szczęśliwych*, *Aniołowe lica*, *Mały więzień*, *Zielony skrzypek*) czy *Elegii żydowskich miasteczek*, których treść w szczególny sposób uwypukla sferę metafizyczną oraz fluktuacje paradygmatów. Wzorując się na strukturalistycznym myśleniu Algirdasa Greimasa⁵², zaproponowałam więc model zaistnienia „momentu epifanicznego”, występującego w twórczości Laksa (rys. 2).



Rys. 2. Inwariantny model „momentu epifanicznego” w twórczości Szymona Laksa. Oprac. własne.

Powyższy model, wykazujący cechy inwariantu, skorelowany jest zarówno z warstwą literacką, właściwościami tworzywa muzycznego, jak i określonym rozwojem dramaturgii dzieła. Przebieg fazowy sytuuje następstwo: oniryczność – pastoralność, między przeciwnymi biegunami dynamicznymi. Wyznaczniki owych muzycznych charakterów wskazują na ich skontrastowanie (tabela 4).

ONIRYCZNOŚĆ	PASTORALNOŚĆ
Warstwa literacka	
• topos anioła • topos znaków na niebie • topos księżycy • motyw nieba (raju) • motyw snu	• antyteza do treści poprzedzającej
Warstwa muzyczna	
• destabilizacja harmoniczna/bitonalność • chromatyka • kołysanka • dynamika o małym natężeniu • wysoki rejestr akompaniamentu • rozdrobnienie rytmiczne • zatrzymanie czasu: repetycje, fermaty, zwolnienie tempa • możliwe frazy <i>a capella</i> • progresja akompaniamentu ostinato • kolorystyka w funkcji ilustracyjnej	• majorowe centrum tonalne/ tonacja durowa • diatonika • nokturn • dynamika o większym natężeniu • środkowy i niski rejestr akompaniamentu • rytmika taneczna • powrót do czasu wyjściowego: melodyjność, przyspieszenie agogiczne • frazy głosu na wzór melodyki ludowej • akompaniament w różnych fakturach • kolorystyka w funkcji nastrojotwórczej

Tabela 4. Dominujące właściwości oniryczności i pastoralności w twórczości Szymona Laksa. Oprac. własne.

⁵² Por. M. P a w ł o w s k a, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony. Wprowadzenie do narratologii muzycznej*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 47n.

„Objawienie” w tym ujęciu nie łączy się z określonym cytatem, lecz łączy się między warstwami słowno-muzycznymi (w wymiarze wertykalnym) a następstwem idiomów (w wymiarze horyzontalnym). Sferę oniryczności w kontekście myśli Tomaszewskiego można także powiązać z tym, co nieodgadnione (*numinosum*). Przykładem niech będzie fragment pieśni *Ewangelia szczęśliwych*, w którym dochodzi do anielskiego nawiedzenia (tuż po nieoczekiwanym spotkaniu matki z zaginionym synem). Bohaterka wyjawia wiarę w boską opatrność, jednak komentarz lirycznego obserwatora przeczy metafizyczności zjawiska: w jego perspektywie sielankowa scena rozgrywa się w blasku księżyca (przykład 5). Co ciekawe, kompozytor nie zamyka utworu w sposób rozstrzygający – w finale raz jeszcze sygnalizuje przenikanie się obu postaw fluktuacją harmoniczną (D-dur/Es-dur).

The image shows a musical score for a song titled "Ewangelia szczęśliwych" by S. Laks. The score is written for voice and piano. The key signature is one sharp (F#), indicating G major or D minor. The time signature is 4/4. The lyrics are in Polish. The score includes various musical markings such as "rit." (ritardando), "p" (piano), "sempre rall. e dim" (always decelerating and diminishing), and "Andantino, un poco pastorale". The lyrics are: "Pan Bóg czu-wa nad na-mi. Czy wi-dzisz? To a-niol." and "A-le to nie był a-niol ża-den".

Przykład 5. S. Laks, *Ewangelia szczęśliwych*, następstwo oniryczność – pastoralność, t. 83-92. Oprac. własne.

W innym przykładzie, zaczerpniętym z pieśni *Aniołowe lica*, w sferze pastoralności nadbudowuje się kategoria purum, immaculatum – w postaci zaproponowanej przez Tomaszewskiego, jawiąca się jako to, co czyste, niewinne i bezgrzeszne⁵³. Faza w tonacji As-dur, charakteryzująca się prostotą idiomu ludowego, stanowi bowiem wypowiedź chłopca skatowanego przez rodziców (przykład 6).

⁵³ Tomaszewski, *Muzyka wobec sacrum*, s. 41.

Przykład 6. S. Laks, *Aniolowe lica*, t. 56-59. Oprac. własne.

*

Czy przedstawiona interpretacja twórczości Szymona Laksa rozwiązała postawiony problem, dostarczając jednoznacznych odpowiedzi? Z jednej strony, niewątpliwie mamy do czynienia z najszerszą w klasyfikacji Tomaszewskiego kategorią – z „muzyką duchową” (zgodnie z wykładnią Cyrana), w której religijność przejawia się nie jako wartość sama w sobie, lecz jako środek do wyrażania bólów ludzkości i samego kompozytora. Co więcej, warstwa słowna analizowanych kompozycji z pewnością odzwierciedla bliską relację jednostki z Bogiem, co wpisuje się w definicję „muzyki sakralnej” Borowieckiej. Dzieła te wykazują również cechy syndromu muzyki sakralnej według ujęcia Kiwały, a ich właściwości słowno-muzyczne umożliwiają identyfikację „momentów wyróżnionych”. Odmiany świętości – rozróżniane według klasyfikacji zaproponowanej przez Tomaszewskiego – rezonują zatem w przywoływanych dziełach.

Z drugiej strony przeprowadzona w artykule analiza ujawniła szereg zastrzeżeń. Choć muzyka Laksa w znacznej mierze pełni rolę służebną wobec tekstu literackiego, ekspresja pieśniowa prowadzi niekiedy do zachwiania „przeźroczystości” warstwy muzycznej. W przypadku przerostu wartości artystycznych, jak pisze Stróżewski, „sacrum nie dochodzi do głosu, gdyż zostaje stłumione przez nadmiar estetyczności”⁵⁴. Ponadto niechęć kompozytora do przyjmowanej a priori dogmatyki religijnej zaprzecza możliwości uobecnienia sacrum zarówno w tym, co człowiek kieruje do Boga, jak i w tym, co jest mu przez Boga dane. Ponadto dowcipna osobowość twórcy, pierwiastek buffo w postaci toposów stylu niskiego czy przedstawianie buntowniczej postawy wobec Boga osłabiają powagę odniesień do sfery duchowej.

Wybór tekstów, sposób ich umuzyycznienia i wywody na kartach dzieł literackich nasuwają jednak wniosek, że świętość – jako przymiot człowieka – w pewnym sensie stanowiła dla kompozytora wartość nadrzędną. W ujęciu

⁵⁴ Stróżewski, dz. cyt., s. 35.

Laksa świętość jest nierozzerwalnie związana z ludzkim cierpieniem. Tematyka ta znalazła odzwierciedlenie już w kilku przedwojennych pieśniach; doznane w obozach koncentracyjnych krzywdy pogłębiły – jak się wydaje – potrzebę kompozytora, by opowiedzieć o doświadczeniu zagłady. Stwierdzono również, że Laks niejednokrotnie pozostawia odbiorcy, identyfikującemu się z wartościami religijnymi, przestrzeń na odkodowanie fenomenu świętości w jego muzyce wokально-instrumentalnej. Wydaje się więc, że najtrafniejszym podsumowaniem przedstawionych rozważań będą słowa Władysława Stróżewskiego: „Nie możemy wykluczyć możliwości, że fenomen sacrum pojawi się w jakimś dziele niezależnie od intencji jego twórcy”⁵⁵.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Borowiecka, Renata. *Twórczość religijna Pawła Łukaszewskiego: Muzyka jako wyraz zmysłu wiary artysty*. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2019.
- Buchner, Antoni. “Laks’ Eight Yiddish Folk Songs.” In Ania Vegry, Katarzyna Wasiak, Dominique Horwitz, *Simon Laks: Complete Works for Voice and Piano*. EDA45, 2 compact discs, booklet. EDA Records 2021.
- Chłopicka, Regina. *Krzysztof Penderecki między sacrum a profanum*. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2000.
- Comte-Sponville, André. *Duchowość ateistyczna: Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Translated by Elżbieta Aduszkiewicz. Warszawa: Czarna Owca, 2022.
- Cyran, Krzysztof. *Drogowskazy i labirynty: Studia nad twórczością religijną kompozytorów polskich przełomu XX i XXI wieku*. Kraków: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie, 2023.
- Draus, Agnieszka. *Cykl sceniczny “Licht” Karlheinz Stockhausena: Muzyczny teatr świata*. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2011.
- Draus, Agnieszka. “Paradise Lost/Raj utracony: Sacra rappresentazione.” In *Twórczość Krzysztofa Pendereckiego: Od genezy do rezonansu*. Vol. 5. *Czas dialogu z „odnalezioną przeszłością” 1976-1985*. Edited by Mieczysław Tomaszewski and Teresa Malecka. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2013.
- Eco, Umberto. “Korzenie Europy.” In Umberto Eco. *Rakiem: Gorąca wojna i populizm mediów*. Translated by Joanna Ugniewska-Dobrzańska. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2007.
- Eliade, Mircea. *Sacrum a profanum: O istocie sfery religijnej*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.
- Eliade, Mircea. *Sacrum i profanum*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996.

⁵⁵ Tamże, s. 27.

- Encyklopedia Muzyczna PWM*, s.v. "Laks, Szymon" (by Zofia Helman). Polska Biblioteka Muzyczna. <https://polskabibliotekamuzyczna.pl/encyklopedia/laks-szymon/>.
- Grimalt, Joan. *Mapping Musical Signification*. Cham: Springer, 2021.
- Harders-Wuthenow, Frank. "Simon Laks and His Songs." In Ania Vegry, Katarzyna Wasiak, Domique Horwitz, *Simon Laks: Complete Works for Voice and Piano*. EDA45, 2 compact discs, booklet. EDA Records 2021.
- Ingarden, Roman. "Wartości artystyczne i wartości estetyczne." In Ingarden, *Studia z estetyki*. Vol. 3. Warszawa: PWN, 1970.
- Kartezjusz. *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*. Translated by Tadeusz Żeleński-Boy. Warszawa: PIW, 1952.
- Kiwała, Kinga. "Elementy sakralne w wybranych utworach polskich kompozytorów współczesnych." In *Polska muzyka religijna – między epokami i kulturami*. Edited by Krystyna Turek and Bogumiła Mika. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2006.
- Kiwała, Kinga. "Muzyka i świętość: Rekonesans." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 27, no. 1(2014): 195–213.
- Kiwała, Kinga, Małgorzata Janicka-Słysz, Teresa Malecka, and Dominika Micał, eds. *Re-Interpreting Music: Mieczysław Tomaszewski's Krakow School of Music Theory; Studies – Syntheses – Constructs*. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2022.
- Konferencja Episkopatu Polski. *Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski o muzyce kościelnej*, October, 14, 2017. Konferencja Episkopatu Polski. <https://episkopat.pl/doc/226640.Instrukcja-Konferencji-Episkopatu-Polski-o-muzyce-kościelnej>.
- Laks, André. "O moim ojcu Szymonie Laksie." Translated by Antoni Buchner. *Dwutygodnik*, no. 32(2010), dwutygodnik, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/184-o-moim-ojcu-szymonie-laksie.html>.
- Laks, Szymon. *Gry oświęcimskie*. Oświęcim: Państwowe Muzeum Oświęcim-Brzezinka, 1998.
- Laks, Szymon. *Epizody... Epigramy... Epistoły...* Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1976.
- Laks, Szymon. *Moja wojna o pokój*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1983.
- Laks, Szymon. *O kulturze z cudzysłowem i bez*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1983.
- Laks, Szymon. „Szargam świętości”. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1980.
- Laks, Szymon. *Taryfa ulgowa kosztuje drożej*. Londyn: Oficyna Poetów i Malarzy, 1982.
- Leibniz, Gottfried W. *Teodycea: O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Translated by Małgorzata Frankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Malecka, Teresa, and Kinga Kiwała, eds. *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II: Inspiracje, interpretacje, prezentacje*. Vols. 1-3. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 2011–2015.

- Malecka, Teresa. "The Sacred in Henryk Mikołaj Górecki's Oeuvre and the Greatness of John Paul II: Inspirations and Context." *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL* 37, no. 2 (2024): 199–217.
- Malik, Jadwiga. "Wstęp." In Szymon Laks, Krystyna Bednarczyk, and Czesław Bednarczyk. *Korespondencja*. Edited by Jadwiga Malik. Kraków: Wydawnictwo Avalon, 2018.
- Mazur, Łukasz M. "Chóralne wydania polskich kolęd na obczyźnie w czasach II wojny światowej." *Muzyka* 67, no. 2 (2022): 91–112.
- McCoy, Jane M. "Szymon Laks: Trzy pieśni do wierszy Juliana Tuwima." In *Muzyka źle obecna*. Edited by Krystyna Tarnawska-Kaczorowska. Vol. 1. Warszawa: Sekcja Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich, 1989.
- Nowak, Anna. "Powojenne pieśni Szymona Laksa: Motywacje – idee – tradycje." In *Muzyka źle obecna*. Edited by Krystyna Tarnawska-Kaczorowska. Vol. 1. Warszawa: Sekcja Muzykologów Związku Kompozytorów Polskich, 1989.
- Otto, Rudolf. *Świętość*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza, 1968.
- Pawłowska, Małgorzata. *Muzyczne narracje o kochankach z Werony. Wprowadzenie do narratologii muzycznej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016.
- Perz, Mirosław. "Interpretacje muzycznego 'sacrum' w kontekście polskiej tradycji." In *Współczesna polska religijna kultura muzyczna jako przedmiot badań*. Edited by Bolesław Bartkowski, Stanisław Dąbek, and Antoni Zoła. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Piotrowska, Maria. "Muzyka i epifania (Fragmenty hermeneutyczne)." *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 34, no. 7 (1987): 19–32.
- Pociej, Bohdan. "Czy możliwy jest w muzyce mistycyzm?" In *Muzyka religijna w Polsce: Materiały i studia*. Edited by Jerzy Pikulik. Vol. 10. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1988.
- Poniatowska, Irena. "Laks – Szymulska: Przyczynek do dziejów przyjaźni artystycznej." *Ruch Muzyczny* 29, no. 9 (1985): 3–4.
- "Sacrum i profanum w muzyce: Z profesorem Mieczysławem Tomaszewskim rozmawia Małgorzata Janicka-Stysz." *Maszkaron*, no. 1 (2000): 3.
- Skurzak, Joanna. *Duchowość ateistyczna: Propozycja francuskiej filozofii religii*. Warszawa: Liberi Libri, 2020.
- Stróżewski, Władysław. "O możliwości sacrum w sztuce." In *Sacrum i sztuka*. Edited by Nawojka Cieślińska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1989.
- Tomaszewski, Mieczysław. "'Dedykacja' Schumann'a do słów Rückerta: Dźwiękowy 'kształt miłości.'" In Mieczysław Tomaszewski. *Od wyznania do wołania: Studia nad pieśnią romantyczną*. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 1997.
- Tomaszewski, Mieczysław. "Muzyka wobec sacrum: Próba rozeznania." In *Olivier Messiaen we wspomnieniach i w refleksji badawczej*. Edited by Marta Szoka and Ryszard D. Goliańek. Łódź: Akademia Muzyczna im. Grażyny i Kiejstuta Bacewiczów w Łodzi, 2009.

Tomaszewski, Mieczysław. "Romantyczna pieśń religijna: od Credo po Confiteor." In Tomaszewski, *Od wyznania do wołania: Studia nad pieśnią romantyczną*. Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie, 1997.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna RUSIN, Sacrum w twórczości ateisty? O muzyce wokalnoinstrumentalnej Szymona Laksa

DOI 10.12887/38-2025-3-151-16

Jednym z dominujących wątków w twórczości Szymona Laksa (1901-1983) jest religijność. Literackie motywy sakralne można wyodrębnić w stworzonych przez kompozytora dwudziestu jeden pieśniach, dwunastu opracowaniach kołędowych i jednej operze. Fakt ten budzi zainteresowanie ze względu na ateistyczną postawę twórcy, którą można zrekonstruować na podstawie jego utworów literackich. Artykuł podejmuje zatem próbę pogodzenia tych przeciwstawnych tendencji w kontekście myśli francuskiego filozofa André Comte-Sponville'a. Z kolei kwestia muzyki „naznaczonej kontaktem z sacrum” pozostaje jednym z głównych nurtów badań prowadzonych w kręgu Krakowskiej Szkoły Teoretycznej przez Mieczysława Tomaszewskiego, Kingę Kiwałę, Agnieszkę Draus, Renatę Borowiecką, Reginę Chłopicką czy Krzysztofa Cyrana. Stworzony na podstawie prac tych badaczy aparat pojęciowo-metodologiczny pozwala wykazać możliwą obecność fenomenu sacrum w twórczości wokalnoinstrumentalnej kompozytora. Przedstawione w artykule analizy przeprowadzone zostały w odniesieniu do klasyfikacji muzyki kręgu sakralnego, odmian świętości i muzycznego sacrum oraz syndromu muzyki sakralnej. W konsekwencji, wzorując się na strukturalistycznej myśli Algirdasa Greimasa, wyprowadzono funkcjonujący w niej model ukonstytuowania się „momentu epifanicznego”.

Słowa kluczowe: Szymon Laks, muzyczne sacrum, duchowość ateistyczna

Kontakt: Akademia Muzyczna im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie,
ul. św. Tomasza 43, 31-027 Kraków

E-mail: annarusin.mozart@gmail.com

ORCID 0000-0001-6656-3509

Anna RUSIN, The Sacred in the Works of an Atheist? On Simon Laks's Vocal-instrumental Music

DOI 10.12887/38-2025-3-151-16

One of the prevailing themes in the output of Simon Laks (1901–1983) is religiousness: religious literary motifs emerge in twenty-one songs, twelve arrangements of Christmas carols, and the composer's only opera. This fact

arouses interest due to the musician's atheistic views, which can be reconstructed on the basis of his literary works. The article attempts to reconcile these contradictory tendencies in the context of the thought of the French philosopher André Comte-Sponville. The issue of music "marked by contact with the sacred" belongs among the main areas studied by the Kraków School of Music Theory (represented by Mieczysław Tomaszewski, Kinga Kiwała, Agnieszka Draus, Renata Borowiecka, Regina Chłopicka, and Krzysztof Cyran). The terminological and methodological approach, conceived in accordance with the scholarly reflection of this group, makes it possible to identify the possible presence of the phenomenon of the sacred in the composer's vocal-instrumental output. The analyses presented in the paper were conducted in the context of the classification of music belonging to the sacred sphere, definitions and variants both of sanctity and the musical sacred, as well as to the syndrome of sacred music. As a result, following the structuralist ideas developed by Algirdas Greimas, the author develops a model of the constitution of the "epiphanic moment" present in Laks's music.

Keywords: Simon Laks, the musical sacred, atheistic spirituality

Contact: The Krzysztof Penderecki Academy of Music in Krakow, ul. św. Tomasza 43, 31-027 Cracow, Poland

E-mail: annarusin.mozart@gmail.com

ORCID 0000-0001-6656-3509



BARTŁOMIEJ KNOSALA*
NORBERT CIEŚLIK**

IMPERIA SZTUCZNEJ INTELIGENCJI

Książka Kate Crawford *Atlas sztucznej inteligencji*¹ jest efektem dwudziestoletniej pracy badawczej i artystycznej związanej z próbą zrozumienia wieloaspektowych powiązań sztucznej inteligencji z kluczowymi wymiarami naszego funkcjonowania we współczesnym świecie, takimi jak struktury władzy, gospodarka i środowisko naturalne. Analizy Crawford przy tym wychodzą zarówno poza naiwny techno optymizm charakterystyczny dla przesłania Doliny Krzemowej, jak i poza apokaliptyczne wizje, w których sztuczna inteligencja przejmuje władzę nad światem. Autorka odziera sztuczną inteligencję z mitów, odsłania obecne w dyskusjach wokół niej ukryte założenia i nieuzasadnione przeświadczenia i ukazuje uwikłanie systemów technicznych w relacje ze środowiskiem naturalnym, pracą i władzą. Niepokojące jest to, że na każdej z tych płaszczyzn sztuczna inteligencja zmienia nasz świat w sposób trudny do zaakcep-

towania. Oprócz bowiem oczywistych korzyści niesie ona również negatywne konsekwencje – nieodłączną częścią tej technologii są degradacja środowiska naturalnego oraz ekstrakcja danych na niespotykaną dotąd skalę. Problem jednak polega na tym, że nie jest łatwo przebić się przez narracje zbudowane wokół sztucznej inteligencji. W potocznej świadomości funkcjonuje ona albo jako rodzaj potężnego i neutralnego kalkulatora, dzięki któremu można będzie zoptymalizować i usprawnić wszystkie kluczowe procesy decydujące o pomyślności naszego życia, albo odwrotnie – jako siła, która gdy tylko wyrwie się spod kontroli człowieka, przejmie władzę i doprowadzi do anihilacji ludzkości. Te dwa podejścia Crawford nazywa „metafizycznymi bliźniakami” (s. 220) i wskazuje, że zarówno dyskurs utopijny, jak i dystopijny są „wyrazem głęboko ahistorycznego poglądu lokującego władzę wyłącznie w sferze technologicznej” (tamże). Tymczasem umiejscowienie sztucznej inteligencji w historii zagłady lub zbawienia odwraca uwagę od zagadnień związanych z systemowymi siłami porządku neoliberalnego, politykami oszczędnościowymi, nierównościami rasowymi i wyzkiem siły roboczej (por. tamże).

Crawford stara się zerwać zasłone obowiązujących narracji i pokazać zniuansowany obraz związków tej technologii ze środowiskiem naturalnym, sposobami

* Dr Bartłomiej Knosala – Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Politechnika Śląska, e-mail: bartlomiej.konosala@polsl.pl, ORCID 0000-0001-7839-081X.

** Norbert Cieślík – badacz niezależny, e-mail: Nkcieslik@gmail.com.

¹ Kate Crawford, *Atlas sztucznej inteligencji. Władza, pieniądze i środowisko naturalne*, tłum. T. Chawziuk, Wydawnictwo UJ, Kraków 2024, ss. 336.

klasyfikacji czy prywatnymi korporacjami. Nie ma w jej refleksji ani wielkiej nadziei na nowy, wspaniały świat, ani strachu przed nieuchronnym Armagedonem. Niemniej to właśnie precyzyjne wskazanie na rodzaj relacji, jakie tworzy sztuczna inteligencja w wielu różnych wymiarach, jest kluczowe dla otwarcia możliwości społecznego zarządzania tą technologią. Znajdujemy się bowiem w takim punkcie historii naszej cywilizacji, w którym jednym z głównych wyzwań staje się ułożenie relacji z tym, co można określić jako wielką maszynę algorytmiczną.

CO OZNACZA SPOŁECZNE ZARZĄDZANIE SZTUCZNĄ INTELIGENCJĄ?

Przede wszystkim należy pamiętać – o czym Crawford nieustannie przypomina na kartach swojej książki – że sposób, w jaki funkcjonuje sztuczna inteligencja, nie jest ani nieunikniony, ani wyznaczony z góry i podległy jedynie twardym, technicznym wymogom. Przeciwnie: „Wizje AI nie powstają autonomicznie, lecz są k o n s t r u o w a n e [wyróżnienie – K.C.] na podstawie określonych przekonań i perspektyw. Najważniejsi projektanci współczesnego atlasu stanowią grupę niewielką i jednorodną” (s. 22). Pytanie więc brzmi: czy chcemy, żeby podstawowy system techniczny, który w coraz większym stopniu będzie zapośredniczał nasze relacje ze światem, był skonstruowany zgodnie z wartościami, które niekoniecznie są naszymi wartościami? I pytanie drugie: na podstawie jakich wartości chcemy konstruować AI?

JAK ROZUMIEĆ SZTUCZNĄ INTELIGENCJĘ?

Sztuczna inteligencja jest pojęciem parasolowym, zawierającym w sobie takie

elementy, jak uczenie maszynowe, sieci neuronowe, przetwarzanie języka naturalnego, systemy eksportowe i inne. Złożoność pojęcia sztucznej inteligencji dorównuje złożoności społecznych i kulturowych efektów jej oddziaływania. Tradycyjne wyobrażenia o sztucznej inteligencji i jej wpływie na nasze życie utrudniają uchwycenie jej wieloaspektowości i wpisanej w nią ambiwalencji. Najchętniej przywoływane wyobrażenie – sztucznej inteligencja jako narzędzia – pomija najważniejszy aspekt jej funkcjonowania. Sztuczna inteligencja nie jest neutralnym narzędziem, lecz przesycanym wartościami systemem, który zmienia niemal każdy aspekt naszego funkcjonowania.

Crawford, unikając zużytych analogii, proponuje metaforę atlasu. Ciekawa jest tradycja intelektualna, do której odwołuje się australijska badaczka. O atlasie jako próbie opowiedzenia wszystkiego na nowo pisał niemiecki historyk i teoretyk sztuki Aby Warburg. W dwudziestowiecznej myśli humanistycznej Warburg, podobnie jak Walter Benjamin czy Giorgio Agamben, uznawany jest za myśliciela, który kluczową rolę w poznawaniu rzeczywistości przypisuje wyobraźni. Z tego właśnie wynika atrakcyjność propozycji Crawford. Podstawowe zadanie, przed którym obecnie stoimy, polega na przebudowaniu naszej wyobraźni – pozbyciu się naiwnej, uproszczonej wizji sztucznej inteligencji jest warunkiem wstępnym do konstruowania lepszych relacji między nami a systemami technicznymi. Trzeba jednak pamiętać, że taka przebudowa wyobraźni stanowi działanie zarówno o charakterze intelektualnym, jak i estetycznym. Atlas jako specyficzny sposób organizowania wiedzy ten warunek spełnia. Crawford pisze, że atlas, leżąc na granicy estetycznego paradygmatu widzenia i epistemicznego paradygmatu wiedzy, daje możliwość ponownego odczytania świata (por. s. 19). Dzięki przedstawionemu przez au-

torcę atlasowi zdajemy sobie sprawę, że tworzone przez przemysł AI mapy oraz interpretacje świata nie są obiektywnym opisem rzeczywistości. Chociaż Crawford nie pisze tego wprost, wydaje się, że głównym wnioskiem wypływającym z lektury *Atlasu sztucznej inteligencji* jest potrzeba rysowania nowych map. Jakże miałyby to być mapy? Przede wszystkim uwzględniające związek między technologiami, które tworzymy, a wyznawanymi przez nas wartościami. Nie chodzi tylko o to, że technika jest przesycona wartościami, ale również o to, że wartości wyznaczają kierunki rozwoju technicznego².

CO NIESIE ZE SOBĄ SZTUCZNA INTELIGENCJA?

Oparcie sztucznej inteligencji na matematyce sugeruje, że systemy te dostarczają obiektywnego (nieskażonego subiektywnym spojrzeniem czy partykularnym interesem) oglądu świata. W rzeczywistości jest jednak zupełnie inaczej. Prace nad sztuczną inteligencją zostały zainicjowane przez tak zwany kompleks militarny, co – jak podkreśla Crawford – wpłynęło na bardzo głębokim poziomie na formę, jaką przybiera sztuczna inteligencja. „Priorytety wojskowe, takie jak dowodzenie i kontrola, automatyzacja i obserwacja, istotnie wpłynęły na kształt AI. Narzędzia i podejścia zawdzięczające swoje powstanie finansowaniu DARPA od-

cisnęły piętno na całej dziedzinie, w tym na widzeniu komputerowym, tłumaczeniu automatycznym i pojazdach autonomicznych. [...] W ogólnej logice sztucznej inteligencji wpisany jest pewien typ myślenia klasyfikacyjnego – od zorientowanych wyrażenie na pole bitwy pojęć, takich jak obiekt, strategia i wykrywanie nietypowej aktywności, po subtelne kategorie wysokiego, średniego i niskiego poziomu ryzyka” (s. 190n.). Warto w tym miejscu przypomnieć, że wczesne plany stworzenia „zaawansowanej maszyny arytmetycznej przyszłości”³ zostały przedstawione w 1945 roku przez Vennevera Busha, który jako dyrektor Biura Badań Naukowych i Rozwoju nadzorował projekt Manhattan. Bush miał wizję nowego systemu kojarzenia danych, działającego z ogromną szybkością i samodzielnie wybierającego dane oraz manipulującego nimi zgodnie z instrukcjami. Tu pojawia się podstawowe pytanie, które stawia Crawford: czy narzędzia służące kapitałowi, policji i wojsku nadają się także do zmiany oblicza szkół, szpitali, miast i środowiska? Jeśli rozumiemy sztuczną inteligencję jako rodzaj neutralnego kalkulatora o powszechnym zastosowaniu, to odpowiedź będzie twierdząca. Jednakże dzięki takim humanistycznym formom namysłu nad technologią, jak społeczne badania nad nauką i technologią (STS), ocena technologii (ang. Technology Assessment) czy filozofia techniki, dobrze zdajemy sobie sprawę z tego, że systemy techniczne są przesycone wartościami. Technologia powstaje w konkretnym kulturowym kontekście, „niesie” ze sobą ten kontekst i w końcu przeobraża rzeczywistość zgodnie z określonymi wartościami. Problemy związane z aranżowaniem nowej rzeczy-

² Na temat nauki i techniki przesyconych wartościami zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Dlaczego nauka nie może być wolna od wartości*, „Roczniki Filozoficzne” 52(2004) nr 2, s. 275-293; t a ż, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008; w kwestii roli wartości w wyznaczaniu kierunku rozwoju technologicznego zob. T. Ł a c h, *Krytyczna teoria techniki Andrew Feenberga*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019.

³ Zob. V. B u s h, *As We May Think*, The Atlantic, lipiec 1945, <https://theatlantic.com/magazine/archive/1945/07/as-we-may-think/303881/>.

wistości społecznej, w której sztuczna inteligencja będzie przenikała niemal każdy aspekt naszego życia, nie są zatem jedynie techniczne. Chodzi raczej – jak zauważa Crawford – o uwolnienie się od czaru podejścia technokratycznego i zaprzęgnięcia do pracy wyobraźni w taki sposób, aby zobaczyć alternatywne rozwiązania.

Nie będziemy jednak w stanie dokonać tego wysiłku wyobraźni tak długo, jak długo o kształcie naszej technologii będzie decydowała wąska i jednorodna grupa osób. Stąd książka Crawford ma dodatkowo wymiar, który umiejscawiając czytelnika na styku polityki i technologii, zachęca do włączenia się do debaty o przyszłym kształcie sztucznej inteligencji. Trudno ten aspekt przecenić, zwłaszcza w kontekście toczących się obecnie dyskusji dotyczących prawnego regulowania technologii opartych na sztucznej inteligencji⁴.

NIEBEZPIECZNIE UPROSZCZONA WIZJA SZTUCZNEJ INTELIGENCJI

Jeden z podstawowych aspektów książki Crawford związany jest z krytyką tego, w jaki sposób skonstruowane jest nasze potoczne wyobrażenie o sztucznej inteligencji. Samo użycie terminu „inteligencja” na określenie wielkich modeli językowych (ang. Large Language Models) sugeruje, że mamy do czynienia z systemem myślącym tak samo jak człowiek. Tymczasem modele te – dzięki dostępowi do ogromnych ilości tekstów – uczą się prawdopodobieństwa występowania

kolejnych słów. Sztuczna inteligencja nie rozumie wygenerowanych przez siebie tekstów. Niemniej od samego początku prac nad nią, jak pokazuje Crawford, istniało przekonanie, że nie ma wielkich różnic między sposobami myślenia ludzi i maszyn. W podsumowaniu przełomowej konferencji „Zarządzanie a komputer przyszłości”, która odbyła się w roku 1961 i dotyczyła sztucznej inteligencji, John McCarthy zauważył, że różnice między ludzkimi zadaniami a zadaniami maszyn są pozorne. „Po prostu niektóre ludzkie zadania są skomplikowane – pisze Crawford, streszczając wystąpienie McCarthy’ego – dlatego sformalizowanie i rozwiązanie ich przez maszyny musi zająć więcej czasu” (s. 15). Według badaczki takie przekonanie bierze się z uznania pewnych filozoficznych założeń za nieproblematyczny punkt wyjścia. Chodzi o dualizm kartezjański, który radykalnie oddziela *res cogitans* od wszelkich związków z materialnością. Na tym dualizmie oparty jest szereg przekonań, które sumarycznie składają się na potoczne wyobrażenie o sposobie funkcjonowania sztucznej inteligencji. Trzeba jednak zauważyć, że z perspektywy obecnego stanu wiedzy, którego dostarcza na przykład neuronauka, wizja mózgu odseparowanego od związków z cielesnością czy z naszą aktywnością w środowisku jest problematyczna. Podobnie jest z systemami sztucznej inteligencji. Rozpatrywanie ich w oderwaniu od stosunków władzy, ekonomii czy zasobów naturalnych stanowi niebezpieczne uproszczenie, które uniemożliwia dostrzeżenie realnych kosztów związanych z globalną ekspansją tej technologii.

Drugie założenie, które przeniknęło do potocznych wyobrażeń, mówi, że sztuczna inteligencja myśli lepiej niż ludzie. Zazwyczaj sądzimy, że jest ona systemem, który w swych głównych aspektach, takich jak racjonalność, niezawodność czy szybkość podejmowania decyzji, przewyższa (lub przewyższy w najbliższej przyszłości)

⁴ Por. *Raport: Analiza związku Aktu w sprawie sztucznej inteligencji z wybranymi obowiązującymi i projektowanymi regulacjami prawnymi*, Serwis Rzeczypospolitej Polskiej, <https://www.gov.pl/web/ai/raport-analiza-zwiazku-aktu-w-sprawie-sztucznej-inteligencji-z-wybranymi-obowiazujacymi-i-projektowanymi-regulacjami-prawnymi>.

ści) poziom, jaki mógłby osiągnąć ludzki ekspert. Taka nadzieja usprawiedliwia inwestowanie czasu, energii i zasobów w rozwijanie tych systemów. Mając wizję świetlanej przyszłości (realizowanej dzięki AI) przed oczami, równocześnie udajemy, że nie widzimy negatywnych konsekwencji funkcjonowania tych systemów. Problemy związane ze środowiskiem naturalnym, społeczeństwem, naszą pracą, a także nadzorem i nieustanną kontrolą nad naszymi zachowaniami to tylko koszty, które jesteśmy skłonni zapłacić, żeby stworzyć lepszy, oparty na systemach AI świat. W takiej logice działania cel uświęca środki. Problem jednak polega na tym, że obietnice, które składa postęp technologiczny – jak wskazują liczne już badania prowadzone w ramach studiów nad nauką i technologią, filozofii techniki czy oceny technologii – są niemożliwe do spełnienia. Rozwój technologiczny obarczony jest tak zwanymi niezamierzonymi konsekwencjami. Innowacje nauki i techniki, rozwiązując jedne problemy, tworzą kolejne, często dużo trudniejsze i bardziej złożone od tych pierwotnych. Czytając analizy Crawford, ma się wrażenie, że maska sztucznej inteligencji opadła i ukazało się jej prawdziwe oblicze – „zasobożnego” i pasożytnącego na naszych prywatnych danych systemu, którego beneficjentami są nieliczni, koszty natomiast ponoszą wszyscy.

STRUKTURA „ATLASU SZTUCZNEJ INTELIGENCJI”

Książka Crawford składa się z sześciu rozdziałów, z których każdy jest poświęcony innemu aspektowi funkcjonowania sztucznej inteligencji. Rozdziały traktują kolejno o materialności sztucznej inteligencji (rozdz. „Ziemia”); o jej wpływie na sposób organizowania (czytaj: nadzoru) pracy w wielkich korporacjach (rozdz. „Praca”); o tym, w jaki sposób sporządza-

ne są wielkie zbiory treningowe danych i dlaczego są one jedynie „kruchą wersją prawdy fundamentalnej” (s. 105) (rozdz. „Dane”); o tym, na czym polega władza definiowania „osoby” (rozdz. „Klasyfikacje”); o wykrywaniu emocji przez systemy głębokiego uczenia maszynowego (rozdz. „Afekty”) czy o władzy państwowej, która deleguje swoje najważniejsze funkcje prywatnym firmom informatycznym (rozdz. „Państwo”). Każdy rozdział jest dobrze udokumentowany zarówno materiałami źródłowymi, jak i analizami naukowymi, badającymi sztuczną inteligencję z perspektywy różnych nauk. Ukazuje to zatem wszechstronny i wiarygodny obraz efektów oddziaływania sztucznej inteligencji. Jest to o tyle istotne, że w sferze publicznej wciąż ścierają się skrajnie odmienne narracje dotyczące algorytmizacji naszego świata – od pesymizmu Shoshanny Zuboff do techno optymizmu Marca Andreessena⁵.

Rozdział „Ziemia” Crawford poświęca wydobywaniu metali rzadkich niezbędnych do funkcjonowania infrastruktury obliczeniowej. Pokazuje czytelnikowi „panoramiczny ogląd ekstrakcji obliczeniowej w skali planetarnej” (s. 38). Razem z autorką zwiedzamy kluczowe dla funkcjonowania systemów sztucznej inteligencji miejsca: litowe jezioro Silver Peak w Nevadzie; wypełnione trującymi odpadami martwe jezioro w Batou w Chinach; gigantyczne centra danych rozsiane po całym świecie; afrykańskie państwa, w których trwa niekończąca się wojna o metale rzadkie. W tych miejscach ujawnia się logika ekstrakcji, dla której tłem jest wojna, zanieczyszczenia, wymieranie i wyczerpywanie się zasobów (por. s. 38).

⁵ Zob. Sh. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, Public Affairs, New York 2019; M. Andreessen, *The Techno-Optimist Manifesto*, Andreessen Horowitz Blog, <https://a16z.com/the-techno-optimist-manifesto/>.

Autorka zwraca uwagę czytelnika na to, że wybór miejsc na centra danych – z dala od ludzkich oczu – oraz retoryka (na przykład termin „chmura”) sugerują, iż mamy do czynienia z bytem abstrakcyjnym, efemerycznym; tymczasem są to systemy na wskroś materialne, oddziałujące na środowisko i klimat w sposób, którego jeszcze w pełni nie umiemy rozpoznać ani wyjaśnić (por. s. 54).

W rozdziale „Afekty” Crawford opisuje działanie przemysłu opartego na nowym rodzaju zasobów: emocjach ludzkich odczytywanych przez systemy sztucznej inteligencji na podstawie twarzy. Przy czym od razu trzeba zauważyć, że twierdzenie, iż w ten sposób można jednoznacznie ustalić wewnętrzne stany emocjonalne, opiera się na niepewnych świadectwach naukowych. W przytoczonym przez autorkę przekrojowym badaniu stwierdzono, że „nie istnieją wiarygodne dowody na to, że można niezawodnie odczytać stan emocjonalny z twarzy osoby” (s. 158). Mimo tego jesteśmy obecnie świadkami rozwoju niezwykle lukratywnego przemysłu „odczytywania emocji” – pojawiają się start-upy, które wykorzystują rozpoznanie emocji do analizy rozmów kwalifikacyjnych z kandydatami, ulepszania marketingu, mierzenia zaangażowania publiczności czy „wykrywania” potencjalnych terrorystów w miejscach użyteczności publicznej.

Fakt, że mimo krytyki środowisk naukowych (wskazującej między innymi na brak konsensusu naukowego i błędy metodologiczne) nie zrezygnowano z systemu do rozpoznawania emocji za pomocą AI, Crawford tłumaczy zainteresowaniem tą technologią ze strony wojska, policji i firm szukających nowych źródeł zysku. To nie pragnienie „ulepszania naszego sposobu życia i bycia”⁶ (tak możemy przeczytać w *Maniście technooptymistycznym*) na-

pędza rozwój nowych narzędzi, lecz raczej konkretne interesy związane z władzą i zyskiem kształtują nasz technologicznie zapośredniczony świat.

W rozdziale „Państwo” Crawford pokazuje, w jaki sposób przemysł AI przeobraża sposób funkcjonowania państwa. Część tradycyjnych domen jego oddziaływania, takich jak egzekwowanie prawa, kontrola granic, inwigilacja czy dostęp do świadczeń publicznych, jest przekazywana podmiotom prywatnym, dla których regulacje prawne są dużo mniej restrykcyjne niż dla organów państwa. Dobrym przykładem jest działalność firmy Vigilant Solution, która dzięki tysiącom kamer rozmieszczonych w wielu miastach USA szczytuje numer rejestracyjny każdego przejeżdżającego samochodu, tworząc gigantyczną bazę danych. Tak pozyskane informacje Vigilant może sprzedawać policji, prywatnym detektywom, bankom, firmom ubezpieczeniowym i innym podmiotom (por. s. 204). Ponadto Vigilant jako podmiot prywatny może zbierać dane w tak zwanych lokalizacjach wrażliwych, czyli w pobliżu szkół, kościołów czy miejsc, gdzie odbywają się protesty, a następnie sprzedawać te informacje Urzędowi Imigracyjnemu i Celnemu, który sam nie mógłby ich pozyskiwać. Mając to na uwadze, Crawford pisze, że na naszych oczach tworzy się nowy system, w którym następuje prywatyzacja inwigilacji publicznej i zacierają się granice między prywatnymi kontrahentami a podmiotami państwowymi. Skutkiem tego jest funkcjonowanie nieprzejrzystych form zbierania danych, które omijają tradycyjne ustawodawstwo dotyczące ochrony prywatności.

Podobną strategię stosuje rząd amerykański we współpracy między firmami informatycznymi i swoim sektorem militarnym. Crawford wyjaśnia, że departament obrony płaci firmom informatycznym za analizy danych wojskowych zebranych przez satelity i drony bojowe w miejscach, gdzie nie mają zastosowania amerykańskie

⁶ A n d r e e s s e n, dz. cyt. (tłum. fragm. – B.K.).

przepisy dotyczące ochrony prywatności. Dzięki temu nie dochodzi do formalnego naruszenia konstytucyjnych gwarancji w dziedzinie prywatności (por. s. 195). W rzeczywistości jednak skutek jest taki, że amerykański rząd dysponuje analizami danych, których nie powinien mieć.

Crawford podkreśla, że jednym z głównych aspektów takich działań są trudności w ustaleniu, kto jest odpowiedzialny za określone czyny. Państwo może przenosić odpowiedzialność na firmy informatyczne, one natomiast mogą przekonywać, że jedynie wykonują zlecenia państwowe. „Państwa – pisze autorka – umawiają się z firmami informatycznymi, których nie kontrolują, ani nawet w pełni nie rozumieją, a te przejmują funkcje państwowe i pozapaństwowe” (s. 213). Na marginesie warto zauważyć, że w odbiorze społecznym tego rodzaju systemowy brak transparentności może być paliwem dla różnego rodzaju teorii spiskowych, których rozprzestrzenianie się ma negatywne skutki dla systemu demokratycznego – niepełna przejrzystość mechanizmów sprawowania władzy w narracjach spiskowych tłumaczona jest w kategoriach iluzoryczności demokracji i sugeruje wyższość rządów silnej ręki nad władzą ludu. Opowieści tego rodzaju są wytwarzane i nagłaśniane przez reżimy autorytarne i służą osłabianiu wiary w wartości zachodnie, takie jak suwerenność narodu czy pluralizm⁷. Wymóg transparentności funkcjonowania państwa ma więc obecnie charakter nie tylko etyczny, ale i praktyczny – przejrzystość działania władzy (na przykład sposobu, w jaki pozyskiwane są dane czy współpracy z biznesem) w dobie kampa-

nii dezinformacyjnych atakujących system demokratyczny jest warunkiem koniecznym utrzymania porządku, na którym opierają się społeczeństwa liberalnej demokracji.

ZDJĄĆ TECHNOKRATYCZNY CZAR

Główną myśl *Atlasu sztucznej inteligencji* można ująć w następujący sposób: gwałtowny rozwój systemów sztucznej inteligencji wymaga nowego – bardziej humanistycznego – spojrzenia na nasze środowisko techniczne. Dostrzeganie wyłącznie inżynierskich aspektów funkcjonowania tych systemów sprawia, że stajemy się ślepi na ich społeczne konsekwencje. Dla humanistów badających technologię teza taka nie jest niczym nowym. Co najmniej od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku liczni autorzy podkreślali konieczność spojrzenia na technologię w szerokim kontekście społeczeństwa i kultury. Dopiero teraz jednak – wraz z upowszechnieniem się wielkich modeli językowych (LLM-ów) – zdjęcie technokratycznego czaru (s. 233) (sformułowanie, które Crawford przejmując od Achille’a Mbembe) staje się pilną koniecznością, która nie dotyczy już tylko ekspertów zatrudnionych na wyższych uczelniach. Według Crawford znajdujemy się w momencie przełomowym, kiedy sztuczna inteligencja zaczyna zmieniać niemal każdy aspekt naszego życia, dlatego refleksję nad konsekwencjami jej zastosowań powinni podjąć nie tylko specjaliści, ale także szerokie kręgi społeczne.

Kontakt: Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Politechnika Śląska, ul. Roosevelta 26-28, 41-800 Zabrze, e-mail: bartlomiej.konosala@polsl.pl (Bartłomiej Knosala)

Nkcieslik@gmail.com (Norbert Cieślik)

⁷ Zob. Th. R i d, *Wojna informacyjna*, tłum. F. Tryl, Wydawnictwo Bellona, Warszawa 2020.



Henadz ZHYLEVICH*

OD NARRACJI DO STORYSELLINGU

Byung-Chul Han to jeden z najbardziej wpływowych filozofów współczesnych, specjalizujący się w badaniu skutków cyfryzacji, globalizacji i neoliberalizmu dla społeczeństwa i kultury. Jego prace, znane z dogłębnych analiz i interdyscyplinarnego podejścia do problemów, zajęły ważne miejsce w dyskusji akademickiej. W książce „*Kryzys narracji*” i inne eseje¹ myśliciel kontynuuje badanie kluczowych dla świata nowoczesnego tematów, takich jak rozpad tradycyjnych form komunikacji, zmiana tożsamości zbiorowej oraz utrata zakorzenienia sensu życia i wspólnoty. Omawiana publikacja składa się z trzech esejów. Pierwszy z nich, *W cyfrowym roju* (*Im Schwarm*), pochodzący z roku 2013, dotyczy przemian życia publicznego w epoce mediów cyfrowych i narodzin nowych form władzy opartych na danych oraz algorytmach (zob. s. 7-71). W drugim, nowszym, z roku 2021, *Infokracja. Rewolucja cyfrowa i kryzys demokracji* (*Infokratie. Digitalisierung und die Krise der Demokratie*) autor analizuje skutki cyfrowej transformacji dla systemów poli-

tycznych, pokazując, jak logika danych i algorytmów prowadzi do erozji demokracji przedstawicielskiej (zob. s. 73-131). W trzecim, tytułowym esej *Kryzys narracji* (*Die Krise der Narration*) podejmuje problem zaniku opowieści jako formy konstytuującej wspólnotę i sens ludzkiego doświadczenia (zob. s. 133-199). Teksty te łączy refleksja nad konsekwencjami neoliberalizmu i cyfryzacji dla kondycji człowieka, w każdym z nich jednak rozwijany jest inny aspekt tego zagadnienia: w pierwszym zaprezentowany został namysł nad logiką komunikacji i mechanizmami psychopolityki, w drugim – nad erozją demokracji pod wpływem transformacji cyfrowej, w trzecim – kwestie przemiany temporalności, pamięci i wspólnoty w świecie zdominowanym przez informację i storytelling.

W eseju z roku 2013 autor posługuje się sugestywnym pojęciem „społeczeństwa roju” (s. 18), przeciwstawiając tę zbiorowość tradycyjnym formom wspólnoty. Han przywołuje koncepcję Gustave’a Le Bona², wskazuje jednak, że cyfrowy rój różni się od wizji tłumu przedstawionej przez francuskiego autora pod koniec dziewiętnastego wieku, pozbawiony jest bowiem wspólnego głosu, wewnętrznej spójności oraz zdolności tworzenia trwa-

* Mgr Henadz Zhylevich – Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; e-mail: hockney2024@gmail.com, ORCID 0009-0006-6914-0847.

¹ Byung-Chul Han, „*Kryzys narracji*” i inne eseje, tłum. Rafał Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2024, ss. 200.

² Por. G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, tłum. Z. Poznański, Vis-a-Vis Etiuda, Warszawa 2023, s. 26.

łych więzi. Uczestnicy tej nowej formy zbiorowości działają synchronicznie, ale nie budują wspólnoty – komunikują się błyskawicznie, powierzchownie i bezrefleksyjnie. „Cyfrowy rój nie jest już tłumem, choćby dlatego, że brakuje mu duszy, jest bez ducha” (tamże). W odróżnieniu od tłumy w ujęciu Le Bona cyfrowy rój nie wyraża się jako głos. Charakterystyczne dla mediów cyfrowych zjawisko skumulowanego, lecz rozproszonego oburzenia Han określa terminem „shitstorm”. Shitstorm nie prowadzi – jak tradycyjne formy protestu – do działania ani nie kształtuje wspólnoty, jest raczej bezgłośnym wybuchem gniewu, który szybko znika, nie zostawiając trwałego śladu. Ponieważ pozostaje bez jednoczącego głosu, postrzegany jest jako hałas (por. s. 19). Zdaniem Hana shitstorm stanowi symptom rozpadania się narracyjnej i politycznej ciągłości komunikacji.

W kolejnych fragmentach eseju Han ukazuje transformację człowieka nowoczesnego od zakorzenionego w ziemi „chłopa” (s. 39) – nawiązuje tu do filozofii Martina Heideggera – po „łowcę” (s. 42) – tu zaś przywołuje koncepcję Viléma Flussera – postawę typową dla podmiotu neoliberalnego. W tych analizach wyraźnie pobrzmiewają inspiracje myślą Friedricha Nietzschego oraz Michela Foucaulta. Człowiek staje się nieustannym zadaniem dla samego siebie, wciąż musi się sam definiować, optymalizować i zarządzać sobą jak kapitałem.

W omawianym tekście pojawiają się również odniesienia do poglądów Carla Schmitta, którego koncepcja „nomosu ziemi” (s. 49) służy Hanowi do zobrazowania utraty zakorzenienia w przestrzeni. Cyfrowy świat, pozbawiony bliskości i dali, zamienia się w przestrzeń upiorów – oderwanych od rzeczywistości, samoreferencyjnych obrazów. Piszac o nadmiarze informacji, Han przywołuje diagnozę Waltera Benjamina, wskazującą na utratę

aury przedmiotów oraz zanik autentycznego doświadczenia.

W dalszej części eseju Han koncentruje się na przemianie podmiotowości w warunkach cyfrowego kapitalizmu. Opisuje, w jaki sposób obywatel – uczestnik sfery publicznej i życia politycznego – przekształca się w konsumenta i producenta własnego wizerunku. W kulturze permanentnej widoczności każda aktywność potencjalnie zostaje udokumentowana i wystawiona na ocenę. Autor mówi o zjawisku „totalnej dokumentacji życia” (s. 65), niszczącej granice prywatności i przekształcającej życie w projekt, którym należy zarządzać.

W końcowej zaś części eseju Han rozwija koncepcję psychopolityki jako nowej formy władzy w epoce cyfrowego kapitalizmu. W przeciwieństwie do biowładzy ujęciu Michela Foucaulta, ingerującej w sferę cielesną i procesy biologiczne człowieka, psychowładza przenika do jego emocji, myśli i motywacji. Władza ta nie opiera się na stosowaniu przymusu, lecz na dobrowolnym poddaniu się logice samodoskonalenia i samowyzysku – podmiot sam monitoruje i optymalizuje własne życie. Ten mechanizm czyni społeczeństwo pozornie wolnym, a w rzeczywistości głęboko kontrolowanym – od wewnątrz.

Drugi esej przedstawia dokonaną przez Hana diagnozę przemian polityki w epoce cyfrowej. Autor już na początku konstatuje: „Digitalizacja naszego środowiska życiowego napiera z niepowstrzymaną siłą. [...] Demokracja wyrodnije w infokrację” (s. 85). W tym ujęciu komunikacja cyfrowa, podporządkowana logice danych i algorytmów, nie sprzyja deliberacji, lecz prowadzi do erozji fundamentów demokracji przedstawicielskiej.

Han analizuje także rolę psychometrii i manipulacji danymi, przywołując przykład Cambridge Analytica: „Napędzana danymi podkopuje proces demokratyczny, który zakłada autonomię i wolność woli” (s. 93). W ten sposób polityka cyfrowa sta-

je się władzą opartą na precyzyjnym profilowaniu zachowań, a nie na racjonalnym sporze i wymianie argumentów.

Kolejny fragment eseju Han poświęca dataizmowi, który przeciwstawia racjonalności komunikacyjnej. Zauważa, że „w datatystycznym obrazie świata nie ma miejsca dla racjonalnie działającej jednostki, która chce być uznana za istotną i broni swej istoty przy użyciu odpowiednich argumentów” (s. 110). W wizji tej racjonalność cyfrowa nie rodzi się w dialogu, lecz w przetwarzaniu danych: „w procesie kopania danych (data mining) przy użyciu technologii big data i sztucznej inteligencji znajduje się optymalne rozwiązania dla problemów i konfliktów wspólnoty rozumianej jako przewidywalny system społeczny” (tamże). Han interpretuje to jako symptom kryzysu demokracji: podmiot zostaje zastąpiony przez algorytm, a miejsce dyskursu zajmuje kalkulacja, która obiecuje efektywność, lecz eliminuje możliwość argumentacyjnej obrony własnej autonomii.

Han sięga tu do myśli Jeana-Jacquesa Rousseau i jego koncepcji woli powszechnej, aby pokazać, jak dataizm przejmując dawne kategorie polityczne. Rousseau twierdził, że ustalanie woli powszechnej powinno odbywać się „bez komunikacji” (s. 112), gdyż każda wymiana zdań zniekształca jej obraz. Han zauważa, że przełożona na język dataizmu teza Rousseau brzmi: im więcej różnorodnych danych zgromadzimy, tym bliższa prawdy będzie wola powszechna wyliczona na podstawie big data (por. s. 113). W ten sposób cyfrowa racjonalność opiera się nie na argumentacji i dyskursie, lecz na kalkulacji algorytmicznej, która eliminuje indywidualny głos obywatela.

Zwieńczeniem eseju jest refleksja nad losem prawdy w epoce cyfrowej. Han sięga po metaforę „cyfrowej jaskini” (s. 130), świadomie nawiązując do platońskiego obrazu więźniów przykutych do ściany.

Podczas gdy w alegorii Platona jaskinia była przestrzenią złudzenia, z której można było wydostać się ku światłu prawdy, cyfrowa jaskinia nie pozostawia już wyjścia – zanurzeni w strumieniu informacji tracimy kontakt ze światem i zdolność odróżniania prawdy od pozoru. Kontury bycia ulegają zatarciu, a miejsce refleksji zajmuje nieustanny szum danych. Han podkreśla, że prawda, która miała zapewniać wspólnocie oparcie i orientację, zostaje wyparta przez ułotność cyfrowych przekazów. Esej kończy się pesymistyczną konstatacją: infokracja nie tylko degraduje deliberację demokratyczną, ale także podważa fundament, na którym wspierała się kultura Zachodu – wiarę w prawdę jako stabilny punkt odniesienia.

W zamykającym tom eseju *Kryzys narracji* Han porusza aktualne problemy kultury współczesnej, związane z wpływem, jaki wywiera na nią cyfryzacja, globalizacja i neoliberalizm. Autor szczegółowo analizuje, jak tradycyjne narracje, których funkcją przez wieki było przekazywanie wartości i kształtowanie tożsamości zbiorowej, przekształcają się w uproszczone historie „komercyjne”. Narracje te pozbawione są głębi i nie niosą już w sobie znaczenia, ponieważ zostały całkowicie podporządkowane interesom rynkowym. W dawnych czasach opowieści zakotwiczały człowieka w świecie: zapewniały mu poczucie sensu, orientację i tożsamość wspólnotową. Można powiedzieć, że życie było wówczas opowiadaniem – egzystencja człowieka układała się bowiem w narrację, która spajała przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, a tym samym tworzyła poczucie ciągłości i zadomowienia w świecie (por. s. 135). Dzisiejsze „storytellingi” – czyli opowieści konstruowane na potrzeby komunikacji i marketingu – nie służą już owemu zakotwiczeniu, lecz redukują historię do narzędzia sprzedaży (ang. *storyselling*). W efekcie zanikają więzi międzypokoleniowe: skoro

nie ma wspólnych opowieści, które spajają pamięć zbiorową, to doświadczenie starszych pokoleń nie jest już przekazywane młodszemu, a wspólnota traci narracyjne fundamenty (por. s. 139). Tym samym niszczone są więzi międzypokoleniowe, a pamięć zbiorowa traci znaczenie, co ma negatywny wpływ na struktury społeczne i kulturowe.

W roku 2009 Han wyraził ubolewanie z powodu utraty przez współczesne społeczeństwa umiejętności powolnej kontemplacji, możliwości „głębokiej nudy”³, a generalnie – kryzysu temporalnego. Mianem „kryzysu temporalnego” określa on rozpad doświadczenia czasu jako trwania i ciągłości. Dawniej czas obejmował przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w sposób linearny i rytmiczny, co nadawało życiu zakorzenienie i orientację. Współczesność natomiast przekształca czas w ciąg pojedynczych momentów, pozbawionych powiązań i struktury narracyjnej⁴.

W omawianej tu książce, opisując sposób, w jaki technologie cyfrowe fragmentaryzują postrzeganie czasu, Han posługuje się kategorią „czasu atomowego” (s. 91). Przeszłość i przyszłość tracą swoje znaczenie, ustępując miejsca teraźniejszości, postrzeganej jako zbiór rozproszonych momentów. Media społecznościowe, które tworzą iluzję stałej interakcji, zastępują głębokie więzi międzyludzkie powierzchowną wymianą informacji. Han zauważa, że proces ten nie tylko niszczy możliwość tworzenia spójnych narracji, niezbędnych do zrozumienia ludzkich doświadczeń, ale również zubaża wewnętrzny świat człowieka, pozbawiając go głębokiej refleksji. Stwierdza też, że postrzegamy rzeczywistość niemal wyłącznie poprzez ekran cyfrowy. „Szok ustępuje przed laj-

kiem” (s. 178n.) – lajk staje się figurą logiki cyfrowej pozytywności, którą filozof ten analizował już we wcześniejszych esejach. Oznacza ona zanikanie negatywności – krytyki, bólu, sprzeciwu – na rzecz nieustannej afirmacji. W świecie zdominowanym przez lajki komunikacja redukuje się do powierzchownej aprobaty, a refleksja i dystans zostają wyparte przez natychmiastowe reakcje emocjonalne. Tym samym pozytywność pełni funkcję dyscyplinującą: narzuca wzorzec wiecznego zadowolenia i eliminuje możliwość doświadczenia inności czy cierpienia, które według Hana stanowią warunek głębi ludzkiej egzystencji.

Zdaniem autora książki neoliberalizm odgrywa kluczową rolę w komercjalizacji narracji. Han opisuje proces przekształcania opowieści w towar; ma ona służyć wyłącznie celom marketingowym. W tym systemie narracje tracą zdolność przekazywania wartości kulturowych i refleksji nad doświadczeniami. Stają się narzędziem utrzymywania uwagi odbiorcy i manipulowania nim. Aby podkreślić komercyjny charakter tego procesu, Han posługuje się wspomnianym już terminem „storyselling” (s. 138), oznaczającym wykorzystywanie opowieści do zwiększenia sprzedaży towarów; współczesny story-telling prowadzi do indywidualizacji i dezintegracji społeczeństwa. Narracje, które wcześniej łączyły pokolenia i stanowiły podstawę ich zbiorowej tożsamości, obecnie wywołują jedynie chwilowe emocje i reakcje konsumpcyjne. Storytelling, który w warunkach współczesnego kapitalizmu stał się przede wszystkim narzędziem marketingu i zarządzania emocjami, stanowi w ujęciu Hana najbardziej wyrazisty przykład komodyfikacji narracyjności. To właśnie w tym sensie filozof pisze: „Stories sell. Storytelling to storyselling” (s. 137). W tradycyjnym ujęciu storytelling mógł wszakże pełnić funkcje pozytywne – edukacyjne, kulturotwórcze, wspólno-

³B.-C. Han, *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Transcript Verlag, Bielefeld 2009, s. 81.

⁴Por. tamże, s. 55.

towe – jako sposób przekazywania pamięci i wartości. Han wskazuje jednak na jego współczesną, zdegenerowaną formę, w której narracje zostają podporządkowane logice rynku i zysku.

Han poświęca wiele uwagi psychologicznym i społecznym skutkom dokonujących się współcześnie zmian. Podkreśla, że utrata głębokich narracji prowadząca do kryzysu tożsamości, utraty sensu życia i poczucia przynależności, potęguje takie problemy, jak depresja i lęk, zwłaszcza w warunkach ciągłej presji, by osiągać sukcesy. Han wskazuje, jak neoliberalna ideologia przekształca człowieka w „przedsiębiorcę samego siebie” (s. 192), podkreślając, że prowadzi to do samozatrudnienia i wzmocnienia izolacji. Ludzie pozostawieni samym sobie wobec wymagań produktywności i sukcesu tracą zdolność do głębokiej refleksji nad sobą i swoimi przeżyciami.

W odniesieniu do analizowanej epoki Han, ogólnie rzecz biorąc, posługuje się określeniem „społeczeństwo późnej nowoczesności” (s. 193) – to pojęcie ugruntowane w literaturze socjologicznej i filozoficznej, opozycyjne wobec postmodernizmu. Używa także innych określeń, takich jak „kapitalizm informacyjny” (s. 76), „społeczeństwo informacyjne” (s. 65) czy „społeczeństwo oburzenia” (s. 15). Wszystkie te terminy odnosi do ogólnego kryzysu narracyjnego. *Kryzys narracji* zawiera głęboką analizę tego problemu, łączącą podejścia filozofii, socjologii, kulturoznawstwa i psychologii. Han wskazuje, że tradycyjne opowieści budowały wspólnotę opartą na trwałych więziach i doświadczeniu pokoleniowym, podczas gdy współczesny storytelling stwarza jedynie luźne „communities” (s. 136). Użycie angielskiego terminu nie jest przypadkowe – Han odwołuje się do języka biznesu i marketingu, w którym „community” oznacza raczej sieć użytkowników czy konsumentów skupionych wokół produktu lub marki

niż wspólnotę w klasycznym sensie filozoficznym. Community składa się z konsumentów. Konsumentom nikt nie towarzyszy, poczucie wspólnoty jest im obce. Ich stories publikowane w mediach społecznościowych nie są w stanie wypełnić sensem narracyjnej próżni (por. tamże).

Byung-Chul Han bywa określany jako filozof dekonstruktor, ponieważ konsekwentnie ujawnia słabe punkty współczesnej kultury: atomizację narracji, dominację logiki rynku, redukcję wspólnot do cyfrowych „communities”. Jednak w pracy można wskazać również pewne niedociągnięcia. Koncentruje się głównie na negatywnych aspektach zmian, niemal całkowicie pomijając ich potencjalne pozytywne strony, takie jak dostępność informacji czy demokratyzacja produkcji kulturowej, co stanowi też – obok utrudniającego odbiór tekstu braku bazy empirycznej – pewne niedociągnięcie omawianych tu esejów. Nie oznacza to jednak, że rozważania Hana nie wnoszą nic nowego. Wprowadza on bowiem oryginalny język opisu przemian związanych z cyfryzacją i neoliberalizmem, ukazując, w jaki sposób technologie komunikacyjne zmieniają samą strukturę doświadczenia i tożsamości zbiorowej. To właśnie klarowność stylu, eseiistyczna forma oraz zdolność trafnego uchwycenia problemów, które dotyczą każdego użytkownika mediów cyfrowych, sprawiają, że Han cieszy się popularnością w wielu krajach, a jego książki szybko znajdują czytelników poza środowiskiem akademickim. Teksty zawarte w omawianej książce stanowią ważny wkład w literaturę filozoficzną i kulturoznawczą oraz mogą stanowić inspirację do dalszych badań nad kondycją współczesnej kultury.

Kontakt: Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: hockney2024@gmail.com
ORCID 0009-0006-6914-0847



Hubert ŁASZKIEWICZ*

HISTORYK JEST JAK PSZCZOŁA...

Starożytna tradycja literacka zachęca do pisania o sprawach poważnych za pomocą opowieści ze świata zwierząt. Analogii pomiędzy pracą historyka a pracą pszczoły jest wiele, jakkolwiek są też znaczące różnice. Dlaczego jednak, aby przedstawić pracę historyka, użyteczny jest obraz pszczoły, a nie na przykład bobra lub łosia? Z wielu podobieństw na pierwszy plan wysuwają się dwa. Pierwsze to pracowite zbieranie okrucichów, pyłków, z których pszczoła buduje ul i wytwarza miód. Historyk działa podobnie: z okrucichów przeszłości, źródeł buduje swoją opowieść. Druga analogia to współpraca; nawet najbardziej indywidualistyczny historyk działa jednak w zespole z innymi. Tak jak jedna pszczoła nie tworzy ula, tak jeden historyk nie może się obyć w budowaniu swoich analiz i opowieści bez pracy wielu innych badaczy – tych, którzy go poprzedzili, lub jemu współczesnych (najczęściej wcale mu nieznanym). Obydwoje, pszczoła i historyk, budują pracowicie gmach, który służy innym. Każde działanie wznosi budowlę, z której korzystają inni. W przypadku ula będą to inne pszczoły, królowa, jej potomstwo i – przez jakiś czas – trutnie. W przypadku historyka są to odbiorcy komunikowanych w różnej formie (pisemnej i ustnej) wyników jego prac, które współtworzą wiedzę o przeszłości, dając możliwość wykorzystania jej dla różnych celów, odczytywania czasami nawet w sposób bardzo daleki od jego intencji i przekonań. Ani pojedyncza pszczoła, ani pojedynczy historyk nie panują do końca nad tym, co tworzą, z ich pracy korzysta wiele osób i to w bardzo różny sposób.

Jak przewrotnie pisał w swoim traktacie politycznym *Bajka o pszczołach* (właściwy tytuł utworu to *Ul Malkontent, czyli Łajdaki Umoralnione*) Bernard Mandeville:

Wszystko, cokolwiek ludzie znali,
I u pszczoł było w małej skali¹.

Podobieństwa trudu historyka i pszczoły nie mogą przesłonić znaczących różnic. Spośród wielu na plan pierwszy wysuwa się sprawa metodologii pracy nad złożeniem w całość wszystkich pozyskanych przez pszczoły i historyków elementów. O ile wiemy, pszczoły w swoich działaniach nie ewoluują tak, jak historycy. Ich metodologia jest powtarzalna i nie zmienia się pod wpływem prądów filozoficznych, religijnych, nowych narzędzi i wielu innych czynników, które z kolei mają ogromny wpływ na pracę historyków. W pracy pszczoł brak jest też – według naszej wiedzy – całego kompleksu zagadnień związanych z oceną moralną przeszłości. To ostatnie wydaje się różnicą

* Dr hab. Hubert Łaszkiewicz – Studium Europy Wschodniej, Uniwersytet Warszawski, e-mail: h.laszkiewicz@uw.edu.pl, ORCID 0000-0001-6697-8448.

¹ B. M a n d e v i l l e, *Bajka o pszczołach*, tłum. A. Glinczanka, tłum. poematu W. Chwalewik, oprac. i wstęp M. Ossowska, PWN, Warszawa 1957, s. 13.

nieprzekraczalną. O ile dobrze znamy zwyczaje pszczół i ich kulturę organizacyjną, naturę ich społeczności na poziomie indywidualnym i zbiorowym, osądu moralnego te pracowite owady nie wydają. Z perspektywy ludzkiej są nawet uważane za jakby naiwne, bo pracują bez wytchnienia, aby wyżywić trutnie (nie bez przyczyny nazwa ta w słowniku ludzkim określa również tych, którzy bezwstydnie wykorzystują pracę innych) oraz wielką królową. Nieco inaczej jest ze sprawą metodologii działania i pszczół, i historyków. Niezmienna i rzadko podlegająca modyfikacjom u pszczół, u historyków jest bardzo zróżnicowana, jednakże i historycy, a przynajmniej pewna ich część, dążą do stworzenia metodologii, która spełniałaby warunki nakładane na poznanie skuteczne i prawdziwe, a więc dążą do ideału, którym byłaby intersubiektywna sprawdzalność jakości heurezy, interpretacji źródeł i opracowań i wreszcie prezentacji (wykładu) osiągniętego poznania. To więc, co dla pszczół jest znaną i akceptowaną techniką działania, dla historyków jest postulatem i ideałem, do którego przynajmniej niektórzy z nich dążą.

ROZPOZNAĆ W PYŁKU KWIAT I ROŚLINĘ

Pszczola nie zbiera wszystkiego – aby zbudować ul i wytworzyć miód, z ogromnej liczby pyłków i drobin wybiera tylko to, co będzie przydatne. Podobnie historyk, chociaż dąży do ideału zużycia wszystkiego, co pozostało z przeszłości, w praktyce zawsze dokonuje wyboru. Historia totalna, heurystyka, która wykorzystuje wszystkie znane i dostępne źródła informacji, jest postulatem, celem; w praktyce jednak bardzo rzadko jest to możliwe do zrealizowania. Pszczola wie, z czego będzie miód, a historyk poszukuje sposobu, aby na podstawie rozumnie wybranych pyłków i okruców opowiedzieć w sposób sensowny i zrozumiały oraz wiarygodny nie tylko o kwiecie, ale także o tym, jaką historię miała ta roślina i jej podobne. Gdzie pszczola nie wyraża zainteresowania, tam historyk wręcz przeciwnie: pyłki (źródła) są dla niego punktem wyjścia do opowiedzenia historii rośliny, jej podobnych, a nawet, trzymając się metafory, całej łąki czy jeszcze szerzej: całego ekosystemu z uwzględnieniem dynamiki zmian, indywidualnych różnorodności i grupowych podobieństw. Cnotą obydwu jest niewątpliwie pracowitość, metodyczność, jakby świadomość, czemu to ma służyć. Tyle że doskonalenie i zmiana metod sprawiają, że w rodzinie historyków tworzą się nieuniknione napięcia na tle tego, jak należy działać, aby osiągnąć poznanie pełne, całościowe i prawdziwe. Pyłek (albo lepiej: pył dziejów) nie jest zbierany ze względu na siebie, ale ze względu na to, jak na jego podstawie można opowiedzieć dużo szerszą historię. Tu należy zauważyć, że tak jak w rodzinie pszczół występuje złożona hierarchia i skomplikowane układy funkcjonalne (właściwie polityczny podział ról pomiędzy mieszkańcami ula), tak i wśród historyków nie wszyscy zajmują się wszystkim. Jedni wolą zbierać i porządkować, opisywać pył dziejów, inni dążą raczej do najwyższego stopnia poznania: syntezy, odpowiedzi na fundamentalne kwestie, budzące zainteresowanie innych ludzi – odbiorców ich prac. To sprawia, że i wśród historyków powstają skomplikowane hierarchie oparte na funkcjach i zakresie ich badań, pojawiają się nieporozumienia, i to nie tylko na tle interpretacji, ale również, jak to już wyżej napisałem, związane z oceną moralną przyznawaną zdarzeniom, osobom, tendencjom. O ile pszczoły nie tworzą metarefleksji na temat kwiatów, roślin i ekosystemów, o tyle historycy, nawet jeżeli temu zaprzeczają, uprawiają taką metarefleksję na temat swojego warsztatu i przedmiotu badań.

(NIE)ISTNIEJĄCA PAMIĘĆ ABSOLUTNA

Jeżeli istnieje pamięć absolutna – a zdaniem niektórych możliwe jest, że istnieje – wtedy rolą historyka jest dotarcie do niej i za pomocą szeregu pytań zdobycie wiedzy, a następnie przedstawienie jej szerszej publiczności. Dla osób wierzących, dla chrześcijan, taką pamięcią absolutną jest niewątpliwie Bóg. Być może i w innych religiach monoteistycznych i szerzej w ogóle w religiach istnieje wiara, że istnieje byt (niekoniecznie Bóg osobowy), który zna wszystko, kto ogarnia swoim spojrzeniem całość zdarzeń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Przekonania religijne jednak, istotne przecież dla wszystkich procesów poznawczych, w tym też ocen moralnych, nie dają pewnych podstaw do uzyskania dostępu do tej pamięci absolutnej. W tradycji chrześcijańskiej – i tej najdawniejszej, i tej współczesnej – poznanie Boga (zjednoczenie z Nim) na drodze nawet mistycznej nie oznacza współczestnictwa w Jego wszechmocy i wszechwiedzy; takiego współczestnictwa, które można by dzielić z innymi. Oczywiście w tekstach fundamentalnych znajdujemy postaci proroków, którzy głoszą to, co im Bóg powiedział, znajdujemy mistyków, ale ich wskazania dotyczą sensu świata i tego, w jaki sposób należy działać i myśleć, aby w momencie ostatecznym znaleźć się w obliczu Boga: wszechmocnego, wszechwiedzącego, sprawiedliwego i miłosiernego, który jako jedyny zna wszystkie tajemnice świata². Chociaż nie można odrzucić istnienia pamięci absolutnej (wiedzy Boga), to w poznawaniu przeszłości punktem wyjścia i drogą jest, nawet wśród ludzi wierzących, odziedziczona po poprzednikach wiedza, zestaw pytań i zbieranie oraz interpretacja źródeł – pyłu historii. Tak czynili Ewangelisti, a księga, która zawiera w sobie objawienie na temat dziejów (Apokalipsa), nie stała się wzorem opracowania historycznego³. Jest obrazem zdarzeń przyszłych, który stanowi zadanie do odczytania nie tyle jako szczegółowa kronika tych zdarzeń, ile jako wyrażona obrazami opowieść moralna o tym, co jest i co będzie nieprzemijającą już Nową Jerozolimą. I jakkolwiek w wyniku procesów laicyzacji samo słowo „apokalipsa” stało się synonimem końca wszystkiego, to przecież Objawienie św. Jana mówi w ostatnich rozdziałach o wieczności.

TROS KliWE I UPARTE ZBIERANIE PYŁKÓW

Pszczoła buduje ul i produkuje miód, zbierając pyłki; dokonuje jednak spośród nich wyboru (w tym wspomaga ją pszczelarz, który ustawia ule w takiej okolicy, gdzie kwitną pożądane przez niego rośliny). Historyk, zanim zacznie zbierać cokolwiek, uczy się najpierw, które pyłki są ważne, które ważniejsze, a które można pominąć. O tym już była wcześniej mowa: historyk dokonuje wyboru – zresztą nie tylko źródeł. Dokonuje bardzo wielu innych wyborów, których nie trzeba tu wymieniać, bo zajęłoby to zbyt dużo miejsca. Są to wybory metodologiczne, najogólniej mówiąc. Nie są one neutralne, bo każdy wybór pociąga za sobą określone konsekwencje. Historii nie pisze się za

² Por. S. J u d y c k i, *Książeczka o człowieku wierzącym*, Fundacja Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii – Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków 2014, s. 31-55.

³ Bez względu na różnice konfesyjne, religijne, wierę czy niewiarę, wzory monografii historycznych poświęconych historii chrześcijaństwa są wspólne w cechu historyków (zob. E. W i p s z y c k a, *Chrześcijaństwo starożytnego Egiptu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2025).

pomocą nożyczek i kleju: wycinając fragmenty źródeł i sklejjąc je na kartce (lub je streszczając); nie tak powstaje opowieść historyczna i na pewno w ten sposób nie osiąga się zrozumienia dziejów. Droga jest bardziej złożona. Mając już opracowaną zasadę oceniania wartości pyłów pozostałych z dziejów, ustalone zasady metodologiczne: jak z nimi pracować, jak je weryfikować i porównywać oraz wreszcie w jaki sposób opowiedzieć o przeszłości, historyk przystępuje do pracy. Nie polega ona na „odtworzeniu” przeszłości – tego nie da się zrobić, bo zawiera ona zbyt wiele elementów, aby można było ją idiograficznie „zrekonstruować”. Historyk tworzy opowieść o przeszłości, troskliwie ją dokumentując, bo potrzebne są dowody, a jednocześnie, podobnie jak w pracy pszczół, tworzy coś innego niż materiał wyjściowy. Ul i jego dobra nie przypominają pyłków, z których powstały. Tak samo rezultat pracy historyka nie jest sumą pyłków, ale ich przekształceniem, przekazaniem ich w innym kształcie i innym językiem niż ten, w którym one powstały. Praca historyka na temat nawet nieodległej przeszłości funkcjonuje w odrębnym kontekście, innym niż czas opowiadany. Historyk nie jest mądrzejszy od przeszłości – chociaż liczni historycy mogą czasami tak myśleć; historyk ją tłumaczy, interpretuje w kontekście czasów, w których pisze. Rodzi to oczywiście pytanie o prawdziwość tego, co zostanie opowiedziane, o prawdziwość zaproponowanej interpretacji, jej rzetelność, też o sprawiedliwość wobec osób, bohaterów indywidualnych i zbiorowych opowieści historycznej. Skoro nie można się odwołać do wiedzy posiadanej przez „Pamięć Absolutną”, poznawanie historii wymaga przeprowadzenia całego szeregu analiz, które zazwyczaj są słabo widoczne w gotowym dziele historyka, ale są niezbędne, aby kompetentny recenzent, czytelnik przyjął na racjonalnej podstawie prawdziwość przedstawionej propozycji.

Na przykładzie najprostszej sytuacji, zdarzenia dotyczącego jedynie dwóch osób, postaram się zaprezentować, co znaczy „pracowite zbieranie pyłków” i ich interpretacja, a potem przedstawienie opowieści o tym spotkaniu. W określonym miejscu i czasie spotykają się dwie osoby⁴. Każda z nich może pozostawić świadectwo tego spotkania, każde z tych świadectw będzie aspektowe, każde z nich może się różnić, a te różnice mogą dotyczyć nawet tej samej osoby. Zależy to świadectwo od wielu czynników: zdolności intelektualnych, woli złożenia takiego, a nie innego świadectwa, czasu jego składania i kontekstu. Inaczej opowiadamy samemu sobie (co dla innych może być niedostępne), inaczej innym; inaczej tuż po zdarzeniu i wiele lat później. To jest jeden zestaw pytań i procedur, które należy przeprowadzić; ale są i inne. Spotkanie może być udokumentowane przez artefakty (zdjęcia, przedmioty, nagrania). To są następne pyłki – źródła. Są przecież, mogą być świadkowie i słuchacze: ci, co widzieli; ci, co słyszeli; ci, którym opowiadano (kiedy, kto, gdzie, w jakim kontekście?). Skoro jedno spotkanie dwojga osób (zdarzenie, jakich przecież jest bardzo wiele) budzi poważne problemy interpretacyjne, to rzecz jasna, bardziej złożone ciągi zdarzeń rodzą o wiele więcej pytań i wątpliwości. Wydaje się, że odpowiedź na to wyzwanie leży właśnie we wspólnych pszczołom i historykom pracowitości i rzetelności. W przypadku pszczół to pewne, w wypadku historyków cnoty te są postulowane. Z zaprezentowanej złożoności pochodzenia i jakości świadectw wypływa jeden wniosek zasadniczy: należy jasno określić, które aspekty spotkania da się wyjaśnić, a które raczej nie. Zdarzenie czy też „fakt historyczny” nie jest cegielką, z któ-

⁴ Ciekawym przykładem historii wysnutej z opowieści, zdjęć i wspomnień zasłyszanych w czasach dzieciństwa jest książka o rodzinie Joanny Jurewicz (zob. J. J u r e w i c z, *Ślady i kręgi. Opowieść o rodzinie Doroszewskich i Gołubiewów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021).

rej jest zbudowana przeszłość. Jest konstrukcją historyków, a więc jak każda konstrukcja ma swoje ograniczenia, części słabsze i części mocniejsze. Z tych rozważań bynajmniej nie wynika, że przeszłości nie można poznać, że jest grą wyobraźni osób poznających, konstrukcją ideologiczną. Wynika z tej analizy, że poznanie historyczne oparte na tym, co nazywamy źródłami, nie jest wiedzą absolutną, bo taką wiedzę (według wierzących w Boga) ma tylko Bóg, a według niewierzących w Boga – nie ma nikt (chyba że konstrukcje filozoficzne w rodzaju Rozumu czy Mechanizmu dziejów).

UL I ŚWIAT – ICH MIESZKAŃCY

Z pracy pszczoł korzysta cały ul – i nie tylko. W końcu ludzie odbierają pszczołom wosk, miód i inne produkty. Czynią z nich użytek, którego pszczoły raczej sobie nie wyobrażały i nie planowały. Na przykład alkohol, który dla pszczoł jest zabójczy – dla ludzi chyba też, ale człowiek jest elastyczny i wiele rzeczy potrafi wykorzystać, przezwyciężając lęk przed ich szkodliwością. W świecie opowieści historyków ich sądy i opinie (polityczne, moralne, estetyczne) żyją w przestrzeni publicznej własnym życiem – niekoniecznie zgodnym z intencjami historyków, którzy je wytworzyli. To odrębne życie może wynikać z bardzo wielu powodów. Nie muszą one być związane ze złą wolą, mogą przecież wynikać z odmienności zrozumienia (bądź z niezrozumienia) tych opowieści, z poznawania ich w wersjach skróconych, niepełnych i jeszcze z wielu innych powodów. To, co jest pewne, to fakt, że dzieło przestaje należeć do autora i rozpoczyna swój własny żywot. Z tego powodu na historykach spoczywa odpowiedzialność za to, co tworzą, za jakość opowieści, czyli także za jej prawdziwość i rzetelność. Taką odpowiedzialność dzielą oni jednak z przedstawicielami wielu innych profesji oraz osobami pełniącymi różne funkcje społeczne. W tym jednak przypadku, kiedy poznanie historyczne jest ważnym elementem kształtującym tożsamość, kulturę, postawy społeczne i polityczne, odpowiedzialność ta jest bardzo duża. Jest to ciężar do udźwignięcia, rola do odegrania w przestrzeni publicznej, w tym w szkole, na uniwersytecie, w sieci i w wielu innych kontekstach. Rola ta wymaga samoświadomości metodologicznej, odpowiedzialności obywatelskiej i moralnej, rzetelności w postępowaniu badawczym i w przedstawianiu jego wyników. Historykom często grozi przyjęcie naiwnego przekonania, że opowiadają „historię taką, jaka ona była”⁵. Uproszczona interpretacja, a właściwie parafraza sformułowanego przez Leopolda von Rankego określenia zadań historyka, może w sposób nawet niezamierzony czynić intelektualne i moralne spustoszenia. Postulat Rankego odnieść należy do braku stronniczości, a nie do przekonania, że historyk pisze, „jak było naprawdę” – w rozumieniu ontologicznym. Historyk bardzo wiele potrafi, a szczególnie teraz, kiedy narzędzia poznania przeszłości zostały poszerzone dzięki naukom biologicznym czy komputerom. To, że wiele umiemy, czasami więcej niż nasi poprzednicy, nie zmienia należytą w każdym badaniu ostrożności i świadomości ograniczeń i zwykłych błędów. Hipotetyczność rozwiązań problemów historycznych nie oznacza ich nierzetelności; oznacza tylko, jak wiele jest jeszcze do zrobienia. Sukcesem historii, jak chyba każdej refleksji naukowej, jest rzetelna świadomość krytyczna, znajomość

⁵ L. von Ranke, *Vorrede zur ersten Ausgabe. October 1824*, w: tenże, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1885, s. VII.

ograniczeń i zdolność do poszukiwania dróg, jak je można przekroczyć. Droga nawet najrzetelniejszego poznania nie uwalnia jednak od błędów. Historia nauki jest najlepszą tego ilustracją. Wiele dawnych osiągnięć w dziedzinie nauk ścisłych, społecznych, humanistycznych, biologicznych zostało zastąpionych przez nowsze badania. Zakładając filozoficznie, że kondycja ludzka jest obciążona pewnymi ograniczeniami, że poznanie jest procesem długotrwałym, że wielkie tajemnice świata i Wszechświata są ciągle perspektywą do odkrycia, można przyjąć, że i w naukach historycznych taka perspektywa poznawcza jest najwłaściwsza. Potrzeba sądu krytycznego i doskonalenia się w umiejętnościach, sporu i dyskusji zakładającej podjęcie próby zbudowania wspólnej perspektywy spojrzenia na kryteria oceny rzetelności procedur, kompletności (reprezentatywności) analizowanego materiału⁶. Nikt bowiem nie ma gwarancji, że uniknie błędu, który może wynikać z przypadku, nie zaś ze złej woli – chociaż i z nią należy się liczyć.

Mandeville, pisząc o pszczołach, faktycznie opisywał społeczność ludzką, jej dążenie do doskonałości moralnej w organizacji życia społecznego, co – według autora – prowadzi raczej do klęski niż do rzeczywistego uzdrowienia jego praktyk:

Głupców to jest rzecz: usiłować,
Aby ul wielki wysanować.
– Korzystać z wszelkich udogodnień,
Wojować dzielnie, żyć wygodnie,
Gnębiąc łajdactwo – to (bez kpiny)
Program zupełnie utopijny⁷.

Nie o to przecież chodzi, by ulegać słabościom – bo mają je i pszczoły w opowieści Mandevilla, i cech historyków – lecz by mając ich świadomość i wiedząc, że są nie do usunięcia w sensie absolutnym, starać się je korygować lub ich unikać, z realistyczną świadomością, że świat społeczny nie da się przekształcić w raj na ziemi, bo ludzie i ich wola są bardzo różni i nie wszyscy podzielają te same ideały, a nawet dzieląc (deklaratywnie), niekoniecznie je respektują. Realistyczna, jak sądzę, refleksja Mandevilla na końcu jego *Bajki o pszczołach* jest przestrogą:

Gdzie mocarstwowe są dążenia,
Tam grzech konieczny bez wątpienia.
Jak przymus głodu do jedzenia.
Splendorem nie jest cnota goła,
A więc kto o Wiek Złoty woła,
Pragnąc moralność mieć surową,
Niech ma i dietę żołędziową⁸.

⁶ Stwierdzenie, że nie istnieje jedna, uniwersalna metoda zapewniająca skuteczność w analizowaniu polityki, można znaleźć nawet w pracy doświadczonego specjalisty w tej dziedzinie i dyplomaty (por. W. Z a j ą c z k o w s k i, *Rozumieć politykę międzynarodową. Metody analizy źródeł otwartych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Ośrodek Studiów Wschodnich, Warszawa 2025, s. 28).

⁷ M a n d e v i l l e, dz. cyt., s. 27.

⁸ Tamże, s. 28.

Nie jest to wezwanie do zaakceptowania nieprawości – dzięki której społeczność pszczół z poematu mogła znowu zacząć istnieć. Mandeville w wielu komentarzach i wyjaśnieniach do swojego utworu, które kilkadziesiąt razy przekroczyły jego skromną objętość, tłumaczył, że nie akceptuje zła, ale uważa, że należy się z nim liczyć, bo występuje ono na co dzień w życiu społecznym. Mając to na uwadze, można powrócić do obrazu historyka jako pszczoły. Które z cech pszczół i historyków są podobne i co z perspektywy tej metafory warto jest utrwalenia jako wskazanie do lepszej pracy? Niewątpliwie porównanie to – jak każde – kuleje. Co jednak z obrazu historyka jako pszczoły warto zachować? Myślę, że pracowitość, wytrwałość, pracę zespołową i jej dobrą organizację, współdziałanie dla wspólnego celu. Nie sądzmy jednak, że to instrukcja, jak zbudować kolejną Utopię; wręcz przeciwnie: wydaje się, że to sąd racjonalny, który przypomina o perspektywie aksjologicznej przyświecającej badaniom i możliwych, bardzo realnych przeszkodach utrudniających zmierzanie w jej kierunku.

NOTY O AUTORACH

Jove J.S. Ag u a s, profesor, filozof. Obecnie profesor w Department of Philosophy na University of Santo Tomas w Manili (Filipiny), pracownik badawczy w Research Center for Theology, Religious Studies, and Ethics na tejże uczelni. Redaktor naczelny czasopisma „Philosophia: An International Journal of Philosophy”, członek Rady Redakcyjnej „Methexis: Journal of Research in Values and Spirituality Institute for the Study of Values and Spirituality”.

Założyciel John Paul II Society of the Philippines.

Sekretarz generalny Union of Societies and Associations of Philosophy in the Philippines.

Przewodniczący Philippine National Philosophical Research Society. Członek National Research Council of the Philippines, Philosophical Association of the Philippines, Council for Research Values and Philosophy.

Główne obszary zainteresowań badawczych: fenomenologia, egzystencjalizm, dialog międzykulturowy i międzyreligijny, filozofia religii, etyka, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Recent Philosophies in the Philippines: A Selection of Papers Delivered at PAP Conferences* (t. 1, red., 2006); *Engaging Philosophical Traditions: Filipino Perspectives on Certain Philosophical Topics; A Selection of Papers Delivered at PAP Conferences* (t. 2, red., 2007); *A Handbook in Basic Logic* (2008); *Reflections on Some Contemporary Philosophical Issues: A Selection of Papers Delivered at PAP Conference* (t. 3, red., 2008); *Psychology and Business: Psychology, Human Development, and Business* (2009); *Person, Action and Love: The Philosophical Thoughts of Karol Wojtyla (John Paul II)* (2014); *Toward an Understanding and Appreciation of the Human Person* (2016); *The Good and Happy Life: An Introduction to Ethical Systems and Theories (With Selected Primary Texts)* (2019).

Ks. Stanisław F e l, doktor habilitowany, profesor KUL, socjolog. Studia z zakresu teologii i socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i na Uniwersytecie w Regensburgu.

Od 1991 r. zatrudniony na KUL, obecnie kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej i Socjologii Moralności Instytutu Nauk Socjologicznych na Wydziale Nauk Społecznych.

Członek m.in. Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Association for Catholic Social Ethics in Central Europe w Wiedniu (od 2015 r. członek zarządu i wiceprzewodniczący) oraz Rady Naukowej Ordo Socialis w Kolonii. Uczestnik prac międzynarodowej grupy roboczej „Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik” w Berlinie oraz międzynarodowego projektu 13 krajów Die religiöse Tiefengrammatik des Sozialen.

Główne obszary zainteresowań badawczych: katolicka nauka społeczna i socjologia gospodarki, w szczególności społeczny i etyczny aspekt życia społeczno-gospodarczego oraz innowacji technologicznych, znaczenie czynnika ludzkiego w procesach gospodarczych, prawa człowieka i etyczny aspekt koncepcji ładu społeczno-gospodarczego, sprawiedliwość społeczna, społeczna odpowiedzialność przedsiębiorstw, zagadnienia polskich migracji oraz sztucznej inteligencji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polish Return Migration after Brexit: A Sociological Forecast* (2024); *People in the Face of Modern Warfare: Relationship between Resource Distribution and Behaviour of Participants in the Hostilities in Ukraine* (2022).

Arkadiusz G u d a n i e c, doktor habilitowany, profesor KUL, filozof. Studia z zakresu filozofii i filologii klasycznej (absolutorium) na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1997 r. pracownik KUL, obecnie profesor uczelni w Katedrze Antropologii Filozoficznej i Filozofii Prawa Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii.

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu i International Étienne Gilson Society.

Główne obszary zainteresowań badawczych: problem istnienia osobowego (esse personale), problem jedności bytu ludzkiego, metafizyka osoby, filozoficzne rozumienie miłości.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Paradoks bezinteresownej miłości. Studium z antropologii filozoficznej na podstawie tekstów św. Tomasza z Akwinu* (2015); *U podstaw jedności bytowej człowieka. Studium z metafizyki osoby* (2016).

Jakub G u ż y ń s k i, doktor, filozof. Studia z zakresu socjologii (licencjat) i filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika.

Od 2022 r. adiunkt w Katedrze Filozofii i Metodologii Nauk na Wydziale Zarządzania i Ekonomii Politechniki Gdańskiej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia polityczna, ekonomia ekologiczna, antropologia ekonomiczna.

Autor książki *W stronę postliberalizmu. Filozofia społeczna i polityczna Johna Milbanka* (2023).

Jarosław J ę c z e ń, doktor habilitowany, teolog, familiolog, medioznawca. Studia z zakresu filozofii i nauk teologicznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i w Accademia Alfonsiana, Pontificio Istituto Superiore di Teologia Morale.

Obecnie adiunkt w Katedrze Nauk o Rodzinie na Wydziale Teologii KUL.

Członek Polskiego Stowarzyszenia Familiologicznego i Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia mass mediów, komunikacja interpersonalna i medialna rozpatrywana w oparciu o personalistyczny kierunek myślenia Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Persona e morale. Morale come il compimento della persona umana in Giovanni Paolo II* (2000); *I Communicate, Therefore I AM* (2014).

Furio P e s c i, profesor, pedagog. Studia z zakresu filozofii i pedagogiki na Sapienza Università di Roma.

W latach 1994-1998 zatrudniony w Ufficio Centrale Della Giustizia Minorile przy Ministero della Giustizia. W latach 1999-2001 wykładowca na Università degli Studi della Basilicata. Od 1998 r. pracownik naukowo-badawczy Dipartimento di Psicologia dei Processi di Sviluppo e Socializzazione Sapienza Università di Roma.

Założyciel i redaktor czasopisma „La Mediazione Pedagogica”.

Członek m.in. Centro Italiano per la Ricerca Storico Educativa (CIRSE), Centro Italiano Formazione Europea (CIFE), komitetu naukowego Fondazione Montessori Italia oraz czasopism „Vita dell’Infanzia”, „History of Education and Children’s Literature” i „Revista Latino-Americana de Educacion Infantil.”

Główne obszary badań: historia pedagogiki, pedagogika eksperymentalna, filozofia wychowania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Pedagogia capitolina. L’insegnamento della pedagogia nel Magistero di Roma dal 1872 al 1955* (1994); *Ragazzi inquieti. Storia, realtà urbane, valori giovanili* (1996); *L’attivismo rimosso. Aspetti dell’educazione nuova tra Ottocento e Novecento* (2000); *Da Dewey a Kelly. La pedagogia „progressiva” tra filosofia e pedagogia* (2000); *Pedagogia in prospettiva storico-critica* (2002); *Antropologia e pedagogia a Roma da Giuseppe Sergi a Maria Montessori* (2002); *Filosofie e pedagogie della vita* (2002); *La mediazione pedagogica. Teoria e*

storia dell'educazione (2004); *Rischio educativo e ricerca di senso* (2007); *Educazione senza vittime* (2008); *Maestri e idee della pedagogia moderna* (2010); *Globalizzazione ed educazione. Per una comprensione „pedagogica” della crisi contemporanea* (2014), *Storia delle idee pedagogiche* (2016), *Introduzione alla storia delle idee pedagogiche* (2017).

Mark J. Rozeł, doktor, politolog, publicysta. Studia z zakresu administracji publicznej na University of Virginia.

Obecnie dziekan Ruth D. and John T. Hazel Faculty Chair in Public Policy w Schar School of Policy and Government na George Mason University.

Główne obszary zainteresowań badawczych: polityka USA, relacja między religią a polityką, federalizm.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Federalism: A Very Short Introduction* (2019); *The South and the Transformation of US Politics* (2019); *Executive Privilege: Presidential Power, Secrecy, and Accountability* (2020); *The Unitary Executive: A Danger to Constitutional Government* (współautor, 2020); *African American Statewide Candidates in the New South* (współautor, 2022); *The Changing Political South: How Minorities and Women are Transforming the Region* (współautor, 2024).

Anna Rusin, magister, teoretyczka muzyki. Doktorantka w Szkole Doktorskiej Akademii Muzycznej im. Krzysztofa Pendereckiego w Krakowie. Studia z zakresu teorii muzyki w AMKP, z zakresu filologii romańskiej na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie.

W latach 2020-2024 nauczyciel przedmiotów ogólnomuzycznych w Archidiecezjalnej Szkole Muzycznej II stopnia im. ks. kard. F. Macharskiego w Krakowie.

Członkini Koła Młodych przy Związku Kompozytorów Polskich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: muzyka francuska XX wieku, twórczość kompozytorów emigrantów, związki muzyki i karnawału, muzyczne sprzężenie sacrum i profanum, formy sceniczne.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin, między innymi dotyczących twórczości Erika Satiego, Dariusza Milhauda, Heitora Villi-Lobosa, a także Aleksandra Tansmana i Szymona Laksa.

Giovanni Salmeri, profesor, etyk, teolog. Studia z zakresu filozofii na Università degli Studi di Roma Tor Vergata, z zakresu teologii na Pontificia Università Lateranense.

Od 1996 r. pracownik naukowy Dipartimento di Filosofia na uniwersytecie Tor Vergata w Rzymie. Redaktor czasopisma „Dialegesthai”, koordynator sieci internetowych „Mneme” i „Reportata”.

Główne obszary badań: filozofia moralna, historia myśli teologicznej, historia informatyki i jej związków z filozofią.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Doppia verità, doppio errore. La questione dell'uomo nell' „Etica” di Spinoza* (1993); *Il discorso e la visione. I limiti della ragione in Platone* (1999); *Teologia naturale e teologia filosofica. Atti del 4° Convegno annuale dell'Associazione italiana di filosofia della religione (Chieti, 9-10 giugno 2005)* (współautor, 2006); *Ancora l'uomo. Una piccola introduzione alla filosofia* (2011); *Determinazioni dell'affetto* (2013); *Il bellissimo niente che l'uomo può fare. Sulla natura dell'etica cristiana* (2018), *Ri-pensare la soggettività. Oltre la critica del soggetto* (red., 2024).

Wioletta Szymczak, doktor habilitowany, profesor KUL, socjolog. Studia z zakresu socjologii, katolickiej nauki społecznej i dziennikarstwa na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1998 roku zatrudniona na KUL; najpierw na stanowisku asystenta, następnie adiunkta, obecnie prof. KUL, w latach 2016-2020 dyrektor Instytutu Socjologii (Instytutu Nauk Socjologicznych), obecnie profesor uczelni, kierownik Katedry Socjologii Kultury, Religii i Partycypacji Społecznej na Wydziale Nauk Społecznych.

Członek Polskiego Towarzystwa Socjologicznego i Rady Naukowej Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w Warszawie, konsultor Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia partycypacji społecznej i społeczności lokalnych (obszary, formy, przemiany aktywności społecznej i obywatelskiej; aktywizacja i integracja społeczna), socjologia religii (współczesne przemiany religii i religijności, ich społeczno-kulturowe konteksty; duchowość i nowa duchowość); metodologia badań jakościowych (interdyscyplinarność w badaniach jakościowych); aksjologia życia publicznego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Edukacja a problemy ubóstwa w nauczaniu Jana Pawła II* (2003); *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje modele* (2013); *Doświadczenie rozwoju w życiu polskich migrantów w Wielkiej Brytanii* (współautor, 2018); *Młodzież w kontekstach współczesnych. Rodzina. Czas. Szkoła. Kościół i katecheza* (współautor, 2022); *Absencja na lekcjach religii w szkole z perspektywy doświadczeń młodzieży. Analiza socjologiczna* (2025).

Juliana J. T h o m s o n, politolog, studia na Villanova University, obecnie studia doktoranckie z zakresu nauk politycznych na George Mason University.

Główny obszar badań: relacja między religią a polityką, w szczególności wykorzystywanie retoryki religijnej przez amerykańskie elity polityczne.

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, profesor, filozof, poeta, publicysta. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie in Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 do 1997 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 2011-2020 kierownik Katedry Etyki, 2006-2014 dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”, obecnie członek Rady Naukowej Instytutu. W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a latach 2004-2019 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej. Od 2022 r. roku pracownik Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, obecnie profesor w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich, PEN Clubu.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza, Nagrody PEN Clubu, Nagrody Pontifici Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie, Nagrody ZAiKS.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna, filozofia w literaturze pięknej.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego” Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016); *Sacrum i profanum. Felietony 2013-2017* (2017); *Krucze dziedzictwo. Jan Paweł II od nowa* (2018); *Bóg nie wyklucza* (współautor, 2021); *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia* (2021); *Miedzy innymi o radości* (2022) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i głosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015); *76 wierszy* (2017); *Ulica Bernardyńska* (2018); *Stąd i stamtąd* (2020); *Szyszka pinii* (2024). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor *Dzieł zebranych Tadeusza Stycznia* SDS.

Ks. Robert J. W o ź n i a k, profesor, teolog. Studia z zakresu teologii w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, z zakresu teologii dogmatycznej na Universidad de Navarra w Pamplunie.

Obecnie profesor Wydziału Teologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Członek Papieskiej Akademii Teologicznej, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiej Akademii Umiejętności.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teologia trynitarna, relacje filozofii i teologii, zagadnienia teologii nauki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Primitas et plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura* (2007); *Przyszłość, teologia, społeczeństwo* (2007); *Desafíos de la vida eclesial* (2008); *Metafizyka i teologia* (red., 2008); *Rethinking Trinitarian Theology* (red., 2011); *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości* (2011); *Sekret Credo* (2014); *Szkoła patrzenia. Rozmowy w Trójcy Świętej* (2017); *Praca nad dogmatem. Wybrane aspekty odnowy teologii dogmatycznej* (2022); *Żywe dziedzictwo Soboru* (red., 2024); *Dogma and Method* (2025).

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. Raławickie 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 wyprzedzeniem 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 informację, 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 wydaniem 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 łacińskimi 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 KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

Przygotowanie koncepcyjne i opracowanie redakcyjne OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”
WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.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), pracownice oraz czasopismo „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”.

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor 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
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – pełnomocnik rektora KUL
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
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 WIĄK
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 2025: rocznie 120,00 zł.**
Prenumeratorzy 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 – 60 USD (55 EUR).

Kolportaż Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będę oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
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)
Ku interpretacji wolności (140)
Wolność – kultura – wartości (141)
Przypadek (142)
Oswoić sztuczną inteligencję (143)
Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich (144)
Godność (145)
Truth and Post-truth (146)
Harmonie świata (147)
Rozum i wiara (148)
Dylematy kultury współczesnej (149)
Oczekiwanie (150)

W najbliższych numerach:

- * Odwaga myślenia
- * Alienacja
- * Tradycja – pojęcie przebrzmiałe?

Cena netto: 40 PLN
VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 770860 802403
<https://czasopisma.kul.pl/index.php/ethos>